

**В. Б. ХАНЖИ**

**ПАРАДИГМЫ ВРЕМЕНИ:  
ОТ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО  
К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМУ  
ПОНИМАНИЮ**

*Монография*

**Херсон  
Издатель: Гринь Д. С.  
2014**

УДК 141.319.8:111.1-044.7  
ББК 87.21  
Х 19

*Копирование, сканирование, запись на  
электронные носители и тому подобное  
книги в целом или любой ее части запрещено*

*Рекомендовано к печати решением Ученого совета Одесского национального  
медицинского университета  
(протокол № 3 от 30 октября 2014 г.)*

*Научный редактор:*

**И. В. Ершова-Бабенко**, доктор философских наук, профессор кафедры общегуманитарных дисциплин Международного гуманитарного университета.

*Рецензенты:*

**И. М. Предборская**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела содержания, философии и прогнозирования высшего образования Института высшего образования НАПН Украины;

**Н. Ф. Цыбра**, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии ГУ «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского»;

**А. В. Худенко**, доктор философских наук, профессор кафедры социологии Института социальных наук Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.

**Ханжи В. Б.**

**Х 19** Парадигмы времени: от онтологического к антропологическому пониманию: монография / В. Б. Ханжи. – Херсон : Гринь Д. С., 2014. – 360 с.

## ISBN

В монографии представлены научные результаты исследования концептуальных оснований антропологической парадигмы времени. Предложена модель времени как базисной детерминанты атрибутизации деятельности самим человеком. Обоснованы концепции антропного времени и исторического процесса.

Книга адресована специалистам в области философии и методологии познания, антропологии, философии истории, студентам и аспирантам, а также всем, кому небезынтересен междисциплинарный научный поиск в рамках проблематики времени и человеческого бытия.

У монографії представлені наукові результати дослідження концептуальних засад антропологічної парадигми часу. Запропонована модель часу як базисної детермінанти атрибутизації діяльності самою людиною. Обґрунтовані концепції антропного часу та історичного процесу.

Книга адресована фахівцям із філософії та методології пізнання, антропології, філософії історії, а також усім, кого цікавить міждисциплінарний науковий пошук у рамках проблематики часу й людського буття.

**ББК 87.21**

## ISBN

©Ханжи В. Б., 2014

*Моим дорогим родителям,  
Борису Михайловичу  
и Валентине Никифоровне,  
посвящаю*

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	6
<b>РАЗДЕЛ 1. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ВРЕМЕНИ</b> .....	17
1.1. Выявление и соотнесение парадигм: от куновских акцентов к постнеклассическим интерпретациям .....	17
1.2. Синергетика как философско-методологическое основание исследования антропного времени .....	42
1.3. Антропоцентризм и антропный принцип в аспекте проблематизации антропологической парадигмы времени .....	68
<b>РАЗДЕЛ 2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПОСТИЖЕНИЯ ВРЕМЕНИ</b> .....	80
2.1. Античная онтология: статичность и динамичность как качественный профиль бытия в формирующихся парадигмах .....	80
2.1.1. <i>Парадигма статичности и «элиминация» времени</i> .....	83
2.1.2. <i>Парадигма динамичности и временная сущность мира.         Аристотелевский подход как позиция, опосредующая парадигмы         статичности и динамичности</i> .....	95
2.2. Парадигмы бытия средневековья и Возрождения как фундамент философских представлений о времени .....	109
2.2.1. <i>Теистическая парадигма: время и вечность в референции         бытия</i> .....	110
2.2.2. <i>Пантеистическая парадигма: остается ли место идее         времени?</i> .....	128
2.3. Онтологические парадигмы времени XVII – нач. XXI вв. ....	143
2.3.1. <i>От субстанциальности к реляционности</i> .....	145
2.3.2. <i>От обратимости к необратимости</i> .....	161
<b>РАЗДЕЛ 3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ВРЕМЕНИ: КОНЦЕПЦИЯ АНТРОПНОГО ВРЕМЕНИ</b> .....	178
3.1. От онтологизации к антропологизации времени: «кантовский переворот» .....	178

3.2. Формирование предпосылок антропологической парадигмы времени в философии Мартина Хайдеггера и Жана Поля Сартра.....	199
3.3. Антропное время как сложная самоорганизующаяся система.....	215
3.4. О направленности антропного времени (экзистенциально-деятельностный аспект) .....	233
<b>РАЗДЕЛ 4. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ВРЕМЕНИ: КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА.....</b>	<b>244</b>
4.1. Внешние детерминанты исторического процесса и научно-технические искания человечества.....	244
4.1.1. <i>Аттрактор смерти и оружие массового поражения.....</i>	<i>250</i>
4.1.2. <i>Аттрактор жизни и современные технологии пролонгации существования.....</i>	<i>262</i>
4.2. Свобода воли как имманентный двигатель антропного времени и истории .....	272
4.3. Прогнозирование развертывания антропного времени и движения истории: основные сложности .....	290
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>302</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ .....</b>	<b>317</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Тема времени на всех этапах ее осмысления была окутана ореолом особой таинственности. Блаженный Августин говорил, что если о том, что такое время, его никто не спрашивает, то он знает, что оно есть; однако если бы у него возникло желание объяснить вопрошающему суть времени – оказалось бы, что великий мыслитель в неведении. Тем не менее, тайна времени манит, и каждое новое поколение исследователей с неисчерпаемым энтузиазмом окунается в философские, естественно- и гуманитарно-научные проблемы, требующие преодоления сложностей понимания как существования *во времени*, так и сущности *самого времени*. В чем причина такого рвения – однозначно не ответит, пожалуй, ни один исследователь. Вероятно, дерзая постичь время, человек, осознающий себя как существо и временное, и, увы, временное, в значительной мере пытается раскрыть и свое собственное естество. Накопившиеся за тысячелетия наивного юношеского поиска эликсира бессмертия усталость и разочарованность трансформируются в зрелые попытки научно-философского ответа на вечные вопросы. Человек, приняв тленность всего существующего в природном мире как неизбежную данность, всякий раз стремится подняться хоть на одну ступень выше в познании темпоральной сущности и соответствующей смысловой наполненности мироздания.

Познавательная активность, устремленная на проблемы времени, ясно демонстрирует его ценность для человека современной европейской культуры. Действительно, циклической картине истории, характерной для античного мира, чуждо понятие уникальности и неповторимости каждого ее момента. Пришедшая ей на смену средневековая христианская модель истории как линейного, однонаправленного к гибели мира процесса, с одной стороны, придала времени особый – исторический и телеологический – статус. Однако, с другой стороны, на фоне установки о несопоставимости кратковременного телесного существования и вечного пребывания

души в ином мире, разница в продлении подготовки к встрече с Всевышним на год или на десяток лет оказывалась не такой уж и существенной. Иную картину являет современная эпоха. Вскормленная Новым временем и разросшаяся до небывалых масштабов тенденция ускорения исторического процесса сегодня ощутимо дает о себе знать. Это выразилось и в новых аксиологических приоритетах. Век XX, даже с учетом кризиса (наметившегося к последнему десятилетию прошедшего столетия) атеистических веяний и возрождения религиозности, оставил в представлениях нескольких поколений убежденность в гораздо большей ценности «теперь», «сейчас», «в ближайшее время», нежели «давно» как уже не подвластное человеку или «нескоро» как, возможно, недостижимое для него. Поэтому каждое десятилетие или каждый год, час или минута тем значимее для меня, чем ближе они к «сейчас» – моему действительному наличию, когда мне неизвестно, как длительна и чем будет насыщена моя «вброшенность в мир» (М. Хайдеггер).

В 2011 г. в мировой прокат вышел художественный фильм Эндрю Никкола «Время», в котором авторы попытались возвести эту доминанту сознания в абсолют. Согласно их замыслу, в будущем единственной системой расчета станет именно время: эта «свободно конвертируемая валюта» заменит все прежние средства оплаты – от бумажных денежных знаков до золота. Выражение «время – деньги» обретает, таким образом, буквальный смысл. Однако в фильме сделан и гораздо более тонкий ход. Поскольку с опустошением временного «кошелька» мгновенно наступала смерть, то высказывание «у меня нет времени» оказывалось констатацией осознания надвигающегося скоропостижного прекращения существования.

Осмысление проблемы времени достаточно широко представлено в физическом, космологическом, геологическом, биологическом, химическом, а также в философско-методологическом (зигдущемся на естественнонаучных представлениях) аспектах. Следует выделить вышедшие в последние десятилетия публикации

В. И. Аршинова, Л. А. Ашкинази, Л. Б. Баженова, В. Барашенкова, И. В. Блауберга, В. Г. Буданова, В. В. Вифлянцева, А. Волкова, Н. Н. Воронцова, А. В. Гижи, Д. Гросса, А. Грудинкина, А. И. Гулидова, Э. Гунцига, И. С. Добронравовой, В. В. Казютинского, С. П. Капицы, Ю. Л. Климонтовича, Е. Н. Князевой, С. Н. Ковалева, Л. М. Косаревой, С. П. Курдюмова, С. С. Лазарева, А. П. Левича, С. В. Лепилина, Л. Н. Любинской, А. Ляшенко, Г. Г. Малинецкого, Ю. Б. Молчанова, Ю. И. Наберухина, Г. Николиса, Р. Нудельмана, Р. Пенроуза, И. Р. Пригожина, Ю. В. Сачкова, Л. Смолина, В. С. Стёпина, Л. Н. Терентьевой, А. И. Уёмова, С. Хокинга, А. Ю. Цофнаса, Л. С. Шихобалова, Э. Г. Юдина, М. Юрьева.

Фокусировка внимания на общих чертах складывающейся веками традиции осмысления времени преподносит достаточно яркую картину ее онтологической сущности. Львиную долю в истории философии, пожалуй, до XX века, время преимущественно было понимаемо как атрибут мироздания вообще и конкретных природных объектов в частности. Такую линию рассмотрения времени – в качестве «*сущего-от-мира*» – мы обозначили понятием «онтологическая традиция постижения времени». Однако подобное игнорирование роли человека (или жестче – ее элиминация) в преобразовании мира, в т. ч. в аспекте формирования темпоральных условий бытия, привело в итоге к *проблеме* невозможности цельно и полно выразить и объяснить суть собственно человеческой деятельности и исторического процесса в его антропном ракурсе. На наш взгляд, корни этой проблемы – в недооценке *антропологической парадигмы времени*<sup>1</sup>, которая, не отрицая доминирующей линии мысли, вполне способна функционировать параллельно одной [314]. В рамках антропологической парадигмы времени, т. е. образцовой модели, подающей время и темпоральные отношения как образуемые в результате человеческой активности – «*сущие-от-человека*», предложено множество проекций времени, альтернативных показанным выше. Авторами осуществлено осмысление времени в

---

<sup>1</sup> Экспликация этого термина предложена в подразделе 3.1.

историческом, социальном, психологическом, художественном, лингвистическом ключе (отметим работы таких авторов, как К. Ажеж, М. Блюменкранц, Е. В. Бондаренко, В. В. Бондаренко-Бринь, Э. Валлерштейн (И. Валлерстайн), И. В. Ершова-Бабенко, М. Жамкочьян, Т. В. Журавлёва, М. С. Каган, В. И. Каширин, О. В. Каширина, К. В. Кислюк, Д. А. Клеопов, В. А. Колокол, С. В. Курбатов, И. Г. Мысык, А. Полетаев, В. Порус, С. Рык, И. Савельева, М. Старчеус, Б. И. Цуканов, В. Т. Ярошенко).

При том, что явленная палитра охватывает широчайший спектр новаторских вариантов понимания сущности времени, отметим, все же, что, в связи со все рельефнее выступающим профилем современной науки именно как человекомерного знания (В. С. Стёпин, В. В. Казютинский, В. Э. Войцехович, И. В. Ершова-Бабенко, Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов), параллельно актуализируется необходимость пролонгации и углубления тенденции антропологического толкования этого объекта. В монографии в рамках формирующейся в последние столетия антропологической парадигмы времени нами осуществлено построение концепций антропного времени и исторического процесса, понимаемого как разворачивание человеческой деятельности.

Понятие антропного времени, являющееся одним из стержневых в работе, определенный период, предшествующий активной фазе ее написания, присутствовало в сознании, скорее, как интуитивный, туманный образ, нежели продукт рационального уровня. Тем не менее, уже на этой стадии нами была ясно представляема органичная взаимосвязь человеческого времени со свободой воли. Именно эта характеристика человеческой сущности виделась имманентным двигателем и содержанием антропного времени и исторического процесса. Первичные искания в рамках осмысления того или иного вопроса практически всегда побуждают исследователя обращаться к признанным авторитетам с тем, чтобы, «заручившись их поддержкой», развивать свои взгляды. Однако оказалось, что не все так просто. «Кантовский переворот» в метафизике, дал, с одной стороны, широчайшую подпитку нашим размышлениям, ибо

выразился, помимо остального, и в принципиальном «очеловечивании» времени (как и пространства). Однако, с другой стороны, он не мог быть принят безоговорочно по причине субъективизации этих сущностей. Кантовское время есть внутриличностное условие восприятия опыта, тогда как мы говорим о времени, «изливающимся из человека вовне», посредством чего оформляется и насыщается содержанием историческое движение *homo sapiens*. Тем не менее, кантовское понимание как чрезвычайно важное своей неординарной антропологизацией, служащей предпосылкой антропологической парадигмы времени, будет подробно рассмотрено в подразделе 3.1. Тезис Г. В. Ф. Гегеля о «прогессе в сознании свободы» как о цели истории, подающий свободу в качестве притягивающего начала исторического процесса, не удовлетворял общей контекстностью. Поскольку стремление к свободе есть перспектива, «прививаемая» человечеству шествием Абсолютного Духа, то подобное провиденциалистское толкование оставляло места для самореализации человека – парадоксально, но, выходит, что так! – лишь в predetermined русле.

Достаточно резонансно в философии кон. XIX – нач. XX вв. прозвучала категория длительности А. Бергсона (иногда французское понятие «*durée*» переводят как «дление»). «Чистая длительность, – находим у философа, – есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше «я» просто живет, когда оно не устанавливает различия между наличными состояниями и теми, что им предшествовали» [33, с. 93]. Бергсоновское толкование времени (предстающего как время сознания) в корне противопоставлено физико-математическому его рассмотрению, что и послужило причиной расхождения путей великого лирика и гениального физика А. Эйнштейна, бескомпромиссно отвергшего «время философов». Насыщенное жизнью *durée*, так не удовлетворявшее Эйнштейна, нашло свой отголосок в нашем понимании антропного времени, привлекая своей содержательностью. Кажущаяся близость учений Канта и Бергсона разбивается о принципиальное их отличие, на которое обратила

внимание исследователь И. И. Блауберг: «...Если для Канта время было априорной формой внутреннего созерцания, то у Бергсона, в концепции, изложенной в «Опыте о непосредственных данных сознания», – это уже само содержание внутреннего чувства, созерцания «я»; не априорная форма, но непосредственный факт сознания, постигаемый внутренним опытом» [40, с. 16]. Однако и кантовская, и бергсоновская субъективизация времени (и даже его психологизация у французского философа), повторим, стала препятствием для адаптации взглядов мыслителей к нашей концепции.

Модель нарративной истории, в которой ключевым тезисом является мысль об интерпретационной сущности исторического процесса, возможности плюрализма в прочтении событийного ряда, предложена Ж. Делёзом. В ее рамках выдвинута оригинальная идея двойного толкования времени. Это, с одной стороны, Хронос, составленный исключительно из «сплетающихся настоящих», – время, которое выступает содержанием изменения единичных с ним объектов, с другой стороны, Эон – чистая форма, постоянно разлагающаяся на «растянутые прошлые и будущие» фазы [96, с. 92]. Понимание антропного времени, предлагаемое в данной работе, отлично от делёзовского по двум позициям. Во-первых, нарративность истории предполагает некоторую отстраненность интерпретатора событий от самой событийности, тогда как наше понимание истории как разворачивания человеческой деятельности естественным образом требует *включения* человека в поток событий. *Со-бытие* в таком контексте оказывается не просто результатом совместного бытия наблюдателя и наблюдаемого, а эффектом, получаемым от преломления мира через «вовлеченного в мир» человека. Иными словами, история есть *не повествование, а переживание с конституированием*. Во-вторых, предлагаемое нами толкование антропного времени по-своему объединяет Хронос-содержание и Эон-форму Делёза, «оживляя» чистую форму бурной и динамичной событийностью.

Пожалуй, наиболее близкими по духу оказались учения М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра, которые продемонстрированы в подразделе 3.2 как не менее значимые, нежели кантовское, историко-философские основания антропологической парадигмы времени. Так, немецкий философ подчеркивает, что *Dasein*, обладая способностями ожидать, удерживать и соотноситься с присутствующим, связывает временные фазы в единый континуум времени. Иными словами, время, феноменально раскрываясь как последовательность «теперь», сущностную связность обретает через «очеловечивание». В свою очередь, французский экзистенциалист, развивая хайдеггеровские идеи, указывает, что благодаря человеческому сознанию (бытию-для-себя), выступающему как своеобразное разжатие сплошного и непроницаемого бытия (бытия-в-себе), закладываются основы конституирования времени. Человек, связывая через понятие «мое» фазы прошлого, настоящего и будущего, придает времени характер непрерывности.

Широчайшую платформу для понимания антропного времени как системы предоставили И. В. Блауберг, Ю. А. Левада, С. В. Лепилин, Л. Н. Любинская, Г. А. Поликарпов, Л. Н. Терентьева, А. И. Уёмов, А. Ю. Цофнас, Э. Г. Юдин. Непосредственно в качестве сложной самоорганизующейся системы антропное время было осмыслено благодаря влиянию работ разработчиков синергетической парадигмы: В. И. Аршинова, Р. Г. Баранцева, Л. Д. Бевзенко, В. Г. Буданова, М. С. Дмитриевой, И. С. Добронравовой, И. В. Ершовой-Бабенко, М. С. Кагана, В. В. Кизимы, Л. П. Киященко, Е. Н. Князевой, Н. В. Кочубей, С. П. Курдюмова, Г. Г. Малинецкого, И. Р. Пригожина, В. С. Стёпина, Г. Хакена и др.

*Целью данного исследования* является построение концепций антропного времени и исторического процесса в контексте формирования антропологической парадигмы времени. *Объектом исследования* является антропное время и исторический процесс в экзистенциально-деятельностном ракурсе. *Предметом исследования* выступает взаимосвязь антропного времени и свободы человеческой воли в теле исторического процесса. Структурно монография

предстает в виде следующих компонентов: введения, четырех разделов (13 подразделов), отвечающих задачам исследования, заключения и списка использованных источников.

В первом разделе показаны методологические основания антропологической парадигмы времени. Так, в подразделе 1.1 через анализ концепции Т. Куна и дискуссии последнего с его оппонентами осуществлена экспликация понятия парадигмы и ряда сопутствующих ему понятий. От описания истории развития этого термина осуществлен переход к выдвиганию вариантов эпохальных комбинаций парадигм, а также к раскрытию современных акцентов, используемых для обоснования парадигмы времени в антропологическом ключе. В подразделе 1.2 освещена сущность синергетического подхода, выступающего в качестве фундамента понимания антропного времени как сложной самоорганизующейся системы. В подразделе 1.3 посредством сравнительного анализа антропоцентризма и антропного принципа осуществлено осмысление обоих оснований в качестве необходимых методологических условий становления антропологической парадигмы времени. Полагаем, что синтезирование тенденций антропологизации времени и «очеловечивания» самой науки, т. е. изучение темпоральных условий бытия человека сквозь призму «разбавления» объекта самим вовлекающимся в него субъектом, позволит адекватнее отразить сущность последующего материала.

Второй раздел замыслен нами как историческая прелюдия к изложению главных позиций работы, причем, прелюдия антитезисная. Действительно, пристальный взгляд на историю философских представлений о времени позволяет обобщить их в понятие «онтологические». Как показано в анонсируемом разделе, в подавляющем большинстве случаев понимание времени имплицитно или эксплицитно было фундировано господствующими в своих эпохах парадигмами бытия. Поэтому осмысление артикуляции времени в эпоху античности предварено выявлением ключевых положений «парадигмы статичности» и «парадигмы динамичности» (подраздел 2.1). Онтологическими «концептуальными каркасами»

(К. Поппер) средневековья и Возрождения, выступившими основаниями представлений о времени в эти периоды, стали теистическая и пантеистическая парадигмы (подраздел 2.2). Следует отметить, что в истории онтологии и тяготеющей к ней фундаментальной физики выделяются концепции времени, которые, по сути, сами выступили в качестве «исследовательских программ» (И. Лакатос) эпохального масштаба. Поэтому в подразделе 2.3, посвященном пояснению проблем темпоральной природы мироздания, нами специально рассмотрены особенности учений о времени И. Ньютона, А. Эйнштейна, И. Пригожина и др. исследователей именно в контексте их «образцовости» для будущих ученых.

Два последующих раздела раскрывают сущность уже непосредственно антропологической парадигмы времени. В первых двух подразделах третьего раздела показано формирование предпосылок этой линии мысли в работах И. Канта (подраздел 3.1) и экзистенциалистов М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра (подраздел 3.2). Полагаем, что эти учения могут быть позиционированы как исторические ступени рассмотрения времени в антропологическом ключе, т. е. формирования предпосылок антропологической парадигмы времени в противовес показанной во втором разделе многовековой традиции, редуцирующей время исключительно к его «от-мирной» ипостаси. Понимание времени как *«сущего-от-человека»* выдвинуто в авангард последующего материала. В подразделе 3.3 дано определение антропного времени, обоснована возможность его системного представления, выявлены основные атрибуты, характеризующие этот объект как сложную самоорганизующуюся систему. Главный акцент сделан на многоуровневости антропного времени и автономности каждой из его единиц («целое в целом» – термин И. В. Ершовой-Бабенко), что выражено во введенном нами понятии «временная матрешка». Наконец, в подразделе 3.4, в определенной мере оппонируя естественнонаучному толкованию вопроса о направленности времени, мы показали, что антропное время не сводится лишь к

физическому аспекту. Будучи рассмотренным в экзистенциально-деятельностной проекции, оно перестает отвечать стержневой идее науки постнеклассического периода – идее единственности «стрелы времени». Положение о двойственности внутреннего двигателя антропного времени, свободы воли («плюс-свобода» и «минус-свобода»), позволило сделать следующий шаг – выдвинуть, соответственно, и тезис о существовании двух противоположных его векторов. Сущностно важным, в данном случае, оказывается именно содержательно-смыслонесущее выражение темпорального естества человеческой деятельности.

Экзистенциально-деятельностный смысл как концепт системы антропного времени позволил поставить вопрос об особенностях исторического процесса, понимаемого как разворачивание человеческой деятельности, что и осуществлено в четвертом разделе. Становление антропного времени и истории здесь представлено как взаимообуславливающее чередование фаз упорядочивания и хаотизации. В первых (из указанных) периодах оно обретает *целеположенный* исторический статус. Однако с религиозно-телеологическими трактовками истории (в которых стержневой является идея предопределенного свыше конца света), так же, как и с другими примерами монистического подхода в решении вопроса о ее смысле и направленности, предлагаемая концепция практически ничего общего не имеет. Дело, во-первых, в постулировании наличия *двух* объективных детерминант истории (подраздел 4.1). Поскольку ни одной из целей-программ, а в качестве таковых выдвинуты начала-антагонисты – аттрактор жизни и аттрактор смерти, нельзя отдать безоговорочное лидерство, то тезис о единственном векторе исторического процесса принят автором не был. Во-вторых, монолитность истории разрушается многоликостью свободы воли как исконно человеческого ее фактора, а также периодическим (в стадиях хаотизации) обретением свободой воли статуса *самодостаточности*. Осмыслению сущности и роли этого имманентного двигателя антропного времени и истории посвящен подраздел 4.2. Неординарность единиц антропного времени,

помноженная на неопределенность исхода конкурентной борьбы объективных целеполагающих начал (аттракторов истории) за каждую «матрешку» в сложной структуре темпоральной действительности, приводят к мысли о труднопредсказуемости человеческого становления. Подраздел 4.3, в котором поставлен вопрос об основных сложностях прогнозирования развертывания антропного времени и движения исторического процесса, венчает собой как четвертый раздел, так и монографию в целом.

Подведение итогов всего исследования осуществлено в заключении; там же указаны и перспективы дальнейших изысканий в рамках антропологической парадигмы времени.

Прекрасно осознавая, что написание этой монографии, как и научно-философское созревание в целом, не состоялось бы без участия многих людей, прежде всего, выражаю глубочайшую благодарность научному консультанту и наставнице по жизни д. филос. н., профессору Ирине Викторовне Ершовой-Бабенко; д. филос. н., профессору Ирине Георгиевне Мысык – проводнику «неоперившегося птенца» в мир философии, и по сей день не отказывающему в дельном совете. Чувством искренней признательности всегда будут сопровождаться воспоминания о работе с научным руководителем в написании кандидатской диссертации д. филос. н., профессором Ангелиной Акиндиновной Чунаевой, к величайшему сожалению, недавно покинувшей этот мир.

Я благодарен за плодотворное общение д. филос. н., профессору А. И. Афанасьеву, д. филос. н., профессору Л. Н. Богатой, д. филос. н., профессору И. А. Донниковой, д. филос. н., профессору А. В. Худенко, к. филос. н., доценту С. А. Антонюку, к. психол. н. Ю. Е. Кокориной, к. филос. н. Д. Н. Ляшенко, Е. Г. Хамидулиной; за заботу и понимание – моей семье, родным и друзьям, а также признателен коллегам по кафедре философии и биоэтики ОНМедУ – в общем, всем, кто непосредственно или опосредованно способствовал созданию работы, помогая в выкристаллизовывании идей, удерживая от безрассудных шагов, подбадривая в минуты самоедства, вдохновляя в периоды творческой стагнации.

## РАЗДЕЛ 1.

---

---

# ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ВРЕМЕНИ

### 1.1. Выявление и соотнесение парадигм: от куновских акцентов к постнеклассическим интерпретациям

Осуществление исследовательской работы в рамках антропологической парадигмы времени требует предварительных специальных изысканий, которые призваны продемонстрировать ее методологические основания, примененные автором в монографии. В качестве таковых в монографии представлены: 1) выявление и соотнесение парадигм, 2) синергетический подход, 3) антропоцентризм и антропный принцип. Выявлению специфики этих оснований, а также аргументации их методологической фундаментальности в реализации цели исследования посвящен первый раздел работы.

*Задачей* данного подраздела является экспликация понятия парадигмы, а также рассмотрение вариантов соотнесения парадигм на основании концепции Т. Куна и с учетом постнеклассических акцентов. Современная интерпретация этого понятия в направлении изменения его смысловых нагрузок служит основанием для выявления сложившихся в истории философии парадигм бытия, выступивших в качестве фундамента представлений о времени, а также тех научных картин, которые посвящены непосредственно осмыслению времени, однако в том же – элиминирующем человека – ключе (второй раздел). На следующем этапе работы мы противопоставим полученной онтологической традиции артикуляции времени веяние, которое значительно моложе – линию антропологического понимания этого феномена. Эту модель – *антропологическую парадигму времени* – нам предстоит обогатить

концепциями антропного времени и исторического процесса в его человеческой компоненте (третий и четвертый разделы).

Со времени выхода в свет монографии Томаса Куна «Структура научных революций» (1962 г.), в которой американский философ первым обстоятельно показывает методологическое значение понятия «парадигма»<sup>2</sup>, прошло уже более пятидесяти лет. Тем не менее, проблемы расширения и углубления значения этого термина, определения частнонаучных и общенаучных парадигм, построения парадигмальных моделей вообще по-прежнему остаются актуальными. Работа Куна, всколыхнув волну публикаций резко критического характера<sup>3</sup>, все же остается одной из хрестоматийных для философов и методологов науки. Она по-прежнему выступает в качестве фундамента, отправной точки в постановке и решении «не разгаданных еще головоломок науки» в рамках проблемы парадигмальности. В этом контексте в последней трети XX в. – нач. XXI в. следует упомянуть таких западных ученых, как Дж. Баркер [24], М. Вартофский [60], Вильямс Дж. Г. и Вильямс Б. М. [63], И. Лакатос [168; 368], Х. У. Патнэм [380], К. Поппер [229], С. Тулмин [278], П. Фейерабенд [288], а также исследователей советского и постсоветского пространства В. И. Аршинова [16], А. И. Афанасьева [19], Л. Н. Богатую [42], Р. А. Вихалемма [65], В. Э. Войцеховича [67], М. С. Дмитриеву [101], А. Г. Дугина [108], В. И. Кураева [163], Л. А. Маркову и С. Р. Микулинского [194], Р. В. Светлова [257], В. С. Стёпина [270; 273] и др.

Концепция развития науки Т. Куна построена на триаде фундаментальных понятий: «нормальная наука», «научная революция», «парадигма». Поскольку такая взаимосвязь красной нитью прослеживается в работе философа, мы изложим его взгляды по той же схеме. История развития человеческих знаний о мире наглядно демонстрирует нам рефреном возникающую уверенность в том, что мир (или определенная его сфера) описывается той или иной

---

<sup>2</sup> В научный тезаурус это понятие было введено Г. Бергманом.

<sup>3</sup> Это заставило автора издать «Дополнение 1969 года», где он по мере возможности постарался разрешить возникшие противоречия.

системой положений и допущений достаточно полно и верно. В научном сообществе из поколения в поколение бережно сохраняются и приращиваются традиционные устои. Это то состояние науки, которое Кун называет «нормальным». У мыслителя находим: «...термин «нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений – достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности» [162, с. 28]. На основании этих доминирующих убеждений пишутся учебники (от школьного до аспирантско-преподавательского уровня). Что же касается времени, когда специализированной литературы подобного плана еще не существовало (до нач. XIX в.), то ее успешно заменяли фундаментальные труды знаменитых ученых от античности до Нового времени. Таковыми являются, например, «Физика» и «О небе» Аристотеля, «Математические начала натуральной философии» и «Оптика» Исаака Ньютона.

Однако очевидно, что всякая нормальная наука есть попытка поместить, пусть и достаточно правдоподобно, природу в определенные теоретические рамки, и, если это так, то, похоже, такая позиция неминуемо ущемляет многоликость и разнообразие природы. Кроме того, нередко та или иная научная система являлась, как оказывалось позже, результатом коллективного (иногда общечеловеческого) самообмана, принятия кажущегося за действительное<sup>4</sup>.

Нормальная наука зачастую отличается упорством в стремлении «погасить» любые начинания, которые в той или иной

---

<sup>4</sup> Приведем хрестоматийный пример. В аристотелевском учении о системе мироздания, обогащенном во II в. н. э. Птолемеем, Земля рассмотрена в качестве неподвижного центра, вокруг которого в следующей последовательности вращаются небесные тела: Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн (здесь во многом видно влияние космологии Платона, изложенной в «Тимее» [222]). Последней из вращающихся была подана сфера неподвижных звезд, за которой находится Бог-Перводвигатель – Он привел в движение ближайшую к нему сферу, а затем оно последовательно передалось от сферы к сфере. Эта модель Вселенной была принята христианской церковью как не противоречащая Библии и потому просуществовала вплоть до XVII века. Ее положения согласовывались с идеей исключительного положения Земли в сотворенном Всевышним мире. Кроме того, замкнутость и конечность Вселенной, т. е. физического мира, дают основания полагать существование за его пределами мира метафизического – «местоположения» Бога и всего, относящегося к потустороннему.

мере ставят под сомнения ее устои. Если знание было признаваемо и поддерживаемо институтами с безукоризненной (как полагали) репутацией (например, структурами господствующей религии), то акции по его защите от посягательств на безупречность еще относительно недавно (три-четыре столетия назад) могли выразиться в крайних случаях в аутодафе. Сегодняшнее доминирование устоявшихся учений нередко выражается в виде, как минимум, незамечания, как максимум, – резкой, нелюбезной критики новаторских идей.

Тем не менее, неумещаемость многообразия объекта в рамки системы взглядов со временем все более дает о себе знать. Специалист, не имеющий морального права замалчивать научные аномалии и нестыковки, вначале заявляет об исключении из правил. Затем, если количество исключений становится сопоставимым с числом феноменов, подтверждающих правило, а иногда и превалирующим над ним, он возвещает о том, что наука нуждается в доработке того или иного комплекса убеждений либо в полном отказе от него как от не выдержавшего испытания временем. И тогда происходит научная революция. Возвращаясь к примеру парадигмы Аристотеля-Птолемея, заметим, что первый значительный удар по ней осуществляет модель (которая со временем стала парадигмальной) Николая Коперника (1543 г.). Согласно новой системе знаний, центром системы наблюдаемых планет (на то время – от Меркурия до Сатурна) является то, что со времен античности считалось не более, чем источником света для озарения геоцентрического мироздания – Солнце. Был, однако, в системе Коперника пункт, в котором он был солидарен с Птолемеем, – положение о круговом движении планет. Круговую орбиту польский астроном объяснял инерционным характером движения, и, на первый взгляд, ее описание не нуждалось в апелляции к внешним причинам. «Поэтому, – пишет современный российский исследователь Р. М. Нугаев, – Солнце не было для него «центром силы» и положение его вовсе не обязано было совпадать с центром земной орбиты [208, с. 119].

На ключевую роль притяжения Солнца в «обустройстве» механики движения планет обратил внимание Кеплер (1609 г.). Такая редакция позволила обосновать эллипсообразность наблюдаемых орбит (в противовес воображаемому круговому движению). Практически одновременно с этим наследник коперниканских идей Галилео Галилей обнаружил с помощью телескопа несколько спутников Юпитера – древняя парадигма вновь понесла потери, ибо оказалось, что не все небесные тела в обязательном порядке обращаются вокруг Земли. В дальнейшем движение спутников вокруг планет, а планет вокруг Солнца было пояснено Исааком Ньютоном (1687 г.) с помощью закона всемирного тяготения. Ученый показал, что всякое тело во Вселенной притягивается к любому другому телу с тем большей силой, чем больше массы этих тел и чем меньше расстояние между ними (подробнее о смене геоцентризма гелиоцентризмом см. у С. Хокинга [322]). Таким образом, именно Солнце как объект, обладающий самой большой массой (более чем в 1000 раз превышающей массу Юпитера и приблизительно в 333000 раз – массу Земли), подчинило себе планеты, которые вращаются вокруг него по эллиптическим орбитам.

Приведенный факт смены парадигм известен как одна из величайших научных революций – «коперниканский переворот». Т. Кун приводит [162, с. 30, 33–34, 75, 100–103, 160, 161–162] и другие, не менее значимые для науки примеры научных революций:

1. Переход от корпускулярной теории света (И. Ньютон) к волновой (Х. Гюйгенс, Т. Юнг, О. Ж. Френель), а затем к корпускулярно-волновому дуализму (М. Планк, А. Эйнштейн). Напомним, что на сегодняшнем этапе развития физических представлений о свете господствует положение о том, что свет представляет собой поток фотонов, обнаруживающих одновременно как волновые свойства, так и свойства частиц.

2. Преодоление в теории Б. Франклина трудностей как теорий, рассматривающих притяжение и электризацию трением в качестве основных электрических явлений (при этом имела место недооценка отталкивания, видевшегося лишь вторичным эффектом), так и теорий

«электриков», которые позиционировали притяжение и отталкивание как в равной степени элементарные проявления электричества.

3. Потеря ньютоновской механикой статуса универсальной теории с появлением квантовой механики.

4. Переход от теории флогистона к теории химических реакций и окисления А. Л. Лавуазье (химическая революция). Согласно представлениям химиков от Дж. Блэка до К. В. Шееле (кон. XVII-XVIII вв.), в веществах содержится так называемый флогистон – своеобразное «начало горючести», который они теряют при горении и обжиге. Теория Лавуазье выдвигает на первую роль в этом процессе кислород, тем самым опровергая теорию предшественников.

5. Принятие теории маятников Галилея вместо теории Аристотеля и перипатетиков. Представители линии Стагирита считали, что движение тела из более высокой точки в более низкую (к состоянию естественного покоя) может быть подано как падение при испытывании сопротивления в силу собственной природы. Обращение особого внимания на колебательный характер движения привело Галилея к тому, чтобы увидеть маятник (и породить соответствующую теорию падения, в рамках которой указывается на независимость ускорения свободного падения от массы тела) в том, в чем древние ученые видели лишь качающиеся грузы.

Не меньшее значение для науки имеют такие революционные преобразования, как принятие дарвиновской теории эволюции вместо креационизма, воцарение теории тектонических плит в качестве объяснения крупномасштабных геологических изменений, актуализация когнитивного направления в психологии на фоне бихевиористского подхода.

Итак, научные революции, согласно куновскому определению, представляют собой «...такие некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой парадигмой, несовместимой со старой» [162, с. 128]. Поскольку такое определение содержит понятие парадигмы, остановимся на пояснении этого термина подробнее. Уже в

предисловии «Структуры научных революций» американский философ указывает: «Под парадигмами я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [162, с. 11]. Как уже было указано ранее, термин «парадигма» тесно сопряжен с понятием нормальной науки. Парадигма выступает в качестве образца, принятой модели [368, с. 23], пригодной для толкования определенной совокупности фактов в той или иной сфере. Именно от того, как долго парадигмальные установки будут пояснять факты действительности достаточно глубоко и в непротиворечивой форме, зависит длительность развития соответствующей науки в ее «нормальной» фазе. Однако цель нормальной науки состоит не только в безоговорочном копировании тех посылов, которые даны родоначальниками парадигмы. Скорее, изначальный образец разрабатывается таким образом, чтобы быть примененным в иных, зачастую более трудных, условиях. Заданная парадигма изначально представляет собой заманчивую перспективу научной деятельности, реализация которой и составляет сущность нормальной науки. Таким образом, парадигма обуславливает на определенное время русло науки, которая, в свою очередь, укрепляет парадигмальные положения, обеспечивая успех как самой модели, так и ее адептам.

Кун выделяет [162] три момента (границы между ними условны) развития нормальной науки, то есть разработки парадигмы. Во-первых, обнаруживается класс фактов, обобщение которых позволяет выдвинуть теорию, раскрывающую их сущность в достаточной мере. Эта теория, будучи принятой большинством специалистов, становится парадигмой и требует от ее приверженцев уточнений в толковании фактов, постановки новых проблем в отношении все большего круга явлений. В качестве примера приведем деятельность средневековых мыслителей – европейских и арабских – по уточнению аристотелевской физики и космологии.

Второй момент связан с репрезентацией положений парадигмы на те факты, которые, будучи изначально не охваченными ученым,

могут также быть предсказаны и истолкованы с позиций этой парадигмы (например, работа сегодняшних представителей синергетики по применению парадигмальных установок И. Пригожина (физика и химия) в области гуманитарного знания). Следует заметить, что сама по себе теория обычно распространяется на ограниченную сферу действительности, поэтому неудивительно, что попытки расширения поля ее применения зачастую оказываются вызывающими сомнение. Таким образом, требуются исследования, которые призваны доказать соответствие теории и практики, однако их результаты нередко превышают ожидаемое. Такие исследования зачастую приводят к новым значительным изобретениям (машина Дж. Атвуда, демонстрирующая справедливость второго закона Ньютона; прибор Ж. Б. Л. Фуко для доказательства того, что скорость света в воздухе больше, чем в воде и т. д.). Один из последних подобных примеров – построение Большого адронного коллайдера. Ученые полагают возможным на основании экспериментов, поставленных с его помощью, объединить в единую теорию стандартную модель (конец 1960-х годов) и общую теорию относительности Эйнштейна (1915–1916 гг.). Эти системы положений описывают четыре фундаментальные взаимодействия элементарных частиц во Вселенной: первая – сильное, слабое и электромагнитное, вторая – гравитационное. Возможно, испытания, проводимые на ускорителе заряженных частиц, позволят построить модель Вселенной, в которой будут преодолены трудности сегодняшних теорий.

Наконец, следует выделить третью составляющую нормальной науки – эмпирическую работу, представляющую собой дальнейшую разработку парадигмы. Это позволяет разрешить временно отставленные в сторону неясности, углубить затронутое ранее лишь поверхностно, конкретизировать общие послы количественными показателями. Этот класс экспериментов и наблюдений приводит к: а) определению констант (уточнение значения гравитационной постоянной значительно позже Ньютона, определение числа Авогадро, коэффициента Джоуля и др.); б) открытию

количественных законов (например, закон Бойля, формула Джоуля); в) обнаружению способов приложения парадигмы в той области, где ранее она ставилась под сомнение (особенно, если ученых интересуют, в первую очередь, качественные, а не количественные стороны исследуемого). Таким образом, подытоживает Кун, «...три класса проблем – установление значительных фактов, сопоставление фактов и теории, разработка теории – исчерпывают, как я думаю, поле нормальной науки, как эмпирической, так и теоретической» [162, с. 58].

Итак, наука в «нормальной» фазе формируется, устремляется и упрочняется парадигмой, господствующей на этом этапе ее (науки) развития. Парадигма определяет концептуальные, инструментальные, методологические предписания для исследований. Однако ни в коей мере не следует полагать, что она выступает своеобразным императивом, жестко детерминирующим деятельность разрабатывающих ее ученых. Скорее, парадигма, выражаясь метафорически, является стержневым элементом, осью нормальной науки, при этом не исключается вариативность и определенная свобода в интерпретации ее положений. В свою очередь, будучи интерпретированной в том или ином ключе, она порождает правила, которые как раз и отличаются гораздо большей, нежели парадигма, строгостью и требуют прямого им следования. Конкретность и точность правил обуславливают тот факт, что деятельность по их обнаружению оказывается значительно более сложной, чем научная активность в установлении самих парадигм.

Все же толерантность парадигмы ко всему, что могло бы быть осуществлено в научной деятельности, не столь уж безгранична. Исследовательская программа детерминирует операции и измерения даже в большей мере, нежели сам опыт, побуждающий производить оные. Конкретизируем, что здесь налицо тройная детерминация: вначале парадигма обуславливает границы и качественный состав опыта, затем через «свой» опыт определяет набор оперативных мероприятий научного сообщества, наконец, побуждает ученых

смотреть на опыт сквозь призму своих положений и видеть то, что «нормально» именно в ее рамках.

В «Дополнении 1969 года», учтя ряд положений критики (о чем – ниже), Кун делает новый шаг в развитии собственных взглядов, предлагая понятие парадигмы заменить термином «дисциплинарная матрица» [162]. В матрице исследователь выделяет четыре компонента: 1) символические обобщения, то есть положения, которые принимаются представителями сообщества без разногласий; 2) метафизические парадигмы – общепризнанные предписания, помогающие определить, что должно быть принято в качестве решения той или иной задачи и в качестве объяснения; 3) ценности (как этического, так и методологического характера); 4) то, что подвигло философа к изначальному предложению термина «парадигма», и то, что в наибольшей мере соответствует ему, – образцы, то есть конкретные примеры решения головоломки.

Перейдем к рассмотрению сути полемики Куна с оппонентами. Нами будут обобщены критические выпады западных исследователей второй половины XX века (в первую очередь, постпозитивистов) и замечания советских авторов. В конце подраздела мы обратимся к современным (постнеклассическим) акцентам в осмыслении понятия «парадигма».

Одно из самых часто озвучиваемых критических замечаний в адрес концепции Куна касается того, что автор подразумевает под «нормальной наукой». Напомним, что, согласно Куну, первоочередная функция «нормальной науки» – разработка и углубление положений парадигмы, причем, все адепты основных ее идей с завидным упорством осуществляют кропотливую работу по «решению головоломок» именно в рамках заданных ею же предписаний. Такое положение критик автора «Структуры...» Пол (Пауль) Фейерабенд называет «принципом упорства (tenacity)» [288, с. 117]. Принцип упорства побуждает ученых не обращать внимания на ясные факты, перечисляющие господствующей теории, и не прибегать к другим теориям, даже если они устраняют трудности

разрабатываемой и обеспечивают более удачное решение задач науки<sup>5</sup>.

Следует различать «принцип упорства» и «правило упорства», сформулированное Х. Патнемом [380, с. 772]. Согласно правилу упорства Патнема, теория жизннна, пока она не противоречит данным, Фейерабенд же видит возможность сосуществования теории и опровергающих ее фактов. Упорство в этом контексте ни в коей мере не является синонимом иррационального, эмоционального упрямства. Напротив, принцип упорства рационален, ибо развивающаяся теория на более поздних этапах своей эволюции способна объяснить факты, которые противоречили ей ранее. Кроме того, нельзя отрицать погрешность (иногда значительную) в результатах экспериментов – этот нюанс дает основания подвергнуть сомнению достоверность самих фактов.

Тем не менее, осознание серьезности всплывающих противоречий имманентно начинает требовать от ученых принятия определенных альтернатив извне. Отсюда и вытекает анонсированная ранее претензия: действительно ли нормальная наука монолитна в том смысле, что вне господствующей парадигмы *ничего* нет? Чем же порождено альтернативное? Реален ли «нормальный» период в куновском понимании или в действительности сама «нормальная» фаза включает в себя революционные элементы? И наоборот: как оценивать ситуацию, когда ученые во времена научных революций продолжают упорно решать головоломки в рамках предписаний теперь уже старой парадигмы? Не случайно Фейерабенд заключает: «...Концепция Куна, которая *разделяет во времени* периоды пролиферации и периоды монизма, полностью рушится...» [288, с. 124]. Таким образом, с его точки зрения, следует говорить не о размежевании во времени нормальной науки и научных революций, а о наличии

---

<sup>5</sup> Например, несмотря на то, что, как пишет И. Лакатос, «теория Эйнштейна лучше...теории Ньютона в 1916 году..., поскольку она объясняет все, что успешно объясняла теория Ньютона» [369, с. 124], критика эйнштейновских взглядов ньютонамицами не утихала еще достаточно долгое время. Ее отголоски слышны до сих пор.

«нормального» и «философского» компонентов в едином теле развития научного знания.

Подобное замечание звучит у С. Тулмина [278], который подчеркивает, что Кун слишком категоричен в разграничении периодов «нормальной науки» и «научной революции». Более того, куновская картина развития науки, демонстрируя парадигмы как разительно отличные одна от другой, по сути, исключает диалогичность и полемичность между адептами старой и новой модели мысли [278, с. 180]. По его мнению, такая абсолютизированная дискретность парадигм не отражает действительного положения дел в науке. Ученые, принявшие новые веяния, четко представляли себе, что побудило их к отказу от старой парадигмы. Основанием для выбора в пользу нового зачастую является не авторитет создателя новой теории, не меркантильные соображения, а осознание того, что в рамках той совокупности убеждений и посылок, которая господствовала ранее, научные головоломки были разгадываемы не так глубоко и эффективно, как в парадигме, пришедшей на смену.

Следующий оппонент, Карл Поппер, не согласен с двумя резко обозначенными противопоставлениями, имеющими место быть у Куна. Во-первых, противопоставление «нормальной науки» революционному периоду. В такой картине развития науки, замечает критик [229, с. 584–585], совершенно не ясно, каким образом вообще состоится переход к новой парадигме (концептуальному каркасу – термин Поппера), ибо *«...рациональная дискуссия представляется невозможной вне установленного концептуального каркаса»* [229, с. 585]. Во-вторых, критике подвергнуто противопоставление старого и нового каркасов как «несоизмеримых» (оно вытекает из первого). Развитие науки, указывает критик, гораздо гибче и разнообразнее. Реальность свидетельствует о том, что параллельно могут существовать две или несколько теорий<sup>6</sup>, каждая с равными претензиями на господствование. Рациональная дискуссия между ними оказывается вполне плодотворной как для одной, так и для

---

<sup>6</sup> Такое сосуществование «каркасов» или «парадигм» еще нагляднее в философии и в теологии.

другой, более того, возможен итоговый синтез моделей (например, корпускулярно-волновой дуализм). Наконец, дискуссии осуществляются также и после победы нового «каркаса» между его адептами и не убежденными новым описанием скептиками-апологетами старого каркаса, например, критика эйнштейновской теории относительности Р. Г. Дикке или дискуссии А. Эйнштейна и Н. Бора. Плодотворность диалога, теперь уже выражающаяся в пересмотре шатких положений теории или углублении тех позиций, которые выдержали испытание на прочность, оказывается не менее значимой. «Пока наука представляет собой поиск истины, в ней всегда найдется место рациональной, критической дискуссии между сторонниками конкурирующих теорий и рациональному критическому обсуждению революционной теории. В ходе такой дискуссии решается, следует ли говорить о превосходстве новой теории над старой и тем самым можно ли считать новую теорию еще одним шагом по направлению к истине», – подытоживает Поппер [229, с. 588].

Не оставлен без внимания вопрос о «нормальной науке» и ее чередовании с научными революциями и представителями советской методологической школы. С. Р. Микулинский и Л. А. Маркова в послесловии к монографии Куна утверждают [194], что американский методолог явно промахнулся с термином «нормальная наука». Если Кун обозначает как «нормальное» то, что происходит на соответствующем этапе, то, следовательно, оно и является определяющим науку, наиболее типичным для нее. Но как можно назвать нормой то, что не имеет в себе оснований для революций, для дальнейшего кардинального обновления знания?! Отсюда вытекают две родственные претензии:

1) Почему американский методолог не считает нормой саму революционность, ведь граница между революционным и нормальным периодом размыта? Это побуждает Микулинского и Маркову предложить вместо термина «нормальная наука» термин «спокойное, эволюционное развитие» [194, с. 287]). Более того, «...те коренные сдвиги, которые происходят во время научной революции,

назревают и подготавливаются в предшествующий период, ... между периодами спокойного, эволюционного развития и научной революцией существует прямая внутренняя связь» [194, с. 288]. Нарушение принципа историзма здесь налицо.

2) Почему Кун не отвечает на вопрос о *возникновении* нового знания? Напомним, что американский философ детально разрабатывает вопрос *выбора* между старой и новой парадигмами, перед которыми стоят ученые, но решение этого вопроса могло бы оказаться логичным продолжением разработки проблемы новизны.

Томас Кун принимает критику об относительности разграничения нормальной науки и научных революций, а также о том, что концептуальные изменения происходят гораздо чаще, чем это ему видится. Поэтому позже он начинает демонстрировать динамику развития науки как сплошной процесс микрореволюций, как «непрерывную революцию». Однако, доктрина американского философа науки 1965 г., озвученная на симпозиуме в Бедфорд-колледже (Лондон) [Прив. по: 278, с. 176], по мнению Тулмина, ущербна тем, что в ней теряется глубинная значимость революционных преобразований. Они, прекращая быть вехами и опорными пунктами новых этапов научного знания, становятся «...единицами измерения и в нормальной, и в революционной фазах развития науки» [278, с. 182].

В «Дополнении 1969 года» [162] Кун еще раз защищает предложенные позиции. При этом, в случае согласия с замечаниями, он прибегает к определенной коррекции своих взглядов:

1. Американский исследователь признает справедливость претензии в том, что он преувеличивает единодушие ученых в их следовании парадигме в «нормальной» фазе науки [162, с. 235]. Тем не менее, в ответ он замечает, что в истории науки немало примеров, когда будучи единомышленниками (то есть, разделяя парадигмальные послы) касательно одного аспекта проблемы, ученые спорили по поводу ее решения в другом аспекте. Таким образом, парадигмальная общность не обязывает специалистов соглашаться друг с другом во всем и вся.

2. Кун отвергает и претензию в том, что он связывает понятие научных революций исключительно с крупными событиями и крупными именами. Он поясняет, что революционными полагает любые изменения (не обязательно глобальные) по реконструкции предписаний, определяющих деятельность группы исследователей [162, с. 235–236].

3. Наконец, автор «Структуры...» вносит поправку касательно положения о том, что революции в обязательном порядке предшествует кризис: «...Кризисы служат как бы прелюдией, то есть предпосылкой, питающей саморегулирующийся механизм, который дает нам уверенность в том, что прочность нормальной науки не будет вечно непоколебимой» [162, с. 236].

Вторая значимая претензия к концепции Куна сводится к обвинению методолога в склонности к иррационалистическому толкованию процесса развития науки. Например, критик И. Лакатос считает, что «...Кун склонился к весьма оригинальной концепции иррациональной смены рациональных авторитетов» [168, с. 253], тогда как низвержение ранее господствующей теории является исторически обусловленным. Оно определяется длительной борьбой между старой теорией и вереницей аномалий, которые уже нет возможности не замечать или умалчивать.

Развивает мысль Лакатоса Карл Поппер, который, признавая тезис Куна о существенности психологического фактора («переключение гештальта») при смене парадигм, все же настаивает на том, что он менее значим, нежели рациональные основания этого феномена. Он пишет [229, с. 558], что, безусловно, существуют примеры иррациональных переходов от одного «концептуального каркаса» к другому. Эти переходы подобны обращению в другую религию, когда ученые принимают новую парадигму, повинувшись социальным детерминантам («мода в науке») или психологическому влечению, вызванному влиянием авторитета новатора. Однако, «зря в корень», исследователь всегда обнаружит логический фундамент решения в пользу новой модели.

Критика отхода от рациональной канвы в пояснении движущей силы развития научного знания звучит и у отечественных авторов Микулинского и Марковой. Они полагают сомнительным тезис Куна о таком фундаментальном основании революционного скачка к новой парадигме, как *вера* в ее будущий успех в решении исследовательских задач. Это, по их мнению, лишает процесс развития науки закономерности, рациональности, исторической необходимости [194, с. 290]. Подобная мысль звучит также у таких методологов, как В. И. Кураев [163], В. С. Стёпин [270], других исследователей. В то же время, Микулинский и Маркова не приемлют и позиции некоторых других западных авторов (например, Лакатоса) [194, с. 289], которые, критикуя Куна, связывают его отход от рациональности с выделением социальных и личностных условий в качестве факторов научного развития. И психологические, и социальные детерминанты деятельности как единичного ученого, так и научного сообщества в целом также являются компонентами, создающими контекст исторической необходимости. Отметим, что такой выпад в сторону западной методологии науки еще относительно мягок. Р. А. Вихалемм, например, напрямую обвиняет [65] К. Поппера, И. Лакатоса, П. Фейерабенда, Т. Куна, С. Тулмина в явном или латентном «протягивании» через историю и методологию науки «идеологических намерений» и, при этом, свысока вещает: «Поскольку буржуазные философы, естественно, не исходят из марксистской теории общества, постольку современная буржуазная философия науки, а, в конечном счете, также историография науки неизбежно имеют ненаучный характер» [65, с. 27].

В этой ситуации Томас Кун вынужден был отвечать, ибо такая критика превращала его либо в иррационалиста, либо в псевдоисторика<sup>7</sup>. Примечательна по этому поводу полемика Куна и Лакатоса. Кун выделяет [161, с. 280–281] две причины, по которым, судя по всему, Лакатос и выдвигает свои претензии. Во-первых, это

---

<sup>7</sup> Слова Лакатоса «...там, где Кун и Фейерабенд видят иррациональный переход, историк сможет показать, что этот переход был рациональным» [168, с. 257] действительно ставят перед такой малоприятной дилеммой.

тезис о том, что логичность и эмпирическая подтверждаемость новой теории не являются единственными основаниями для выбора новой парадигмы («исследовательской программы» – термин Лакатоса). Во-вторых, это утверждение того, что зачастую первичным является выбор научного сообщества в пользу новой парадигмы, а вторичным, определяемым этим выбором, – база верификации, т. е. та доказательность, на которую без переломного решения попросту не обратили бы внимания.

Касательно первого обвинения Кун резонно замечает, что оно несправедливо, ибо зависимость развития науки от психологических моментов, выражающихся в поведении ученых (которое не всегда рационально), – достаточно труднооспоримый факт, но это еще не означает, что наука, исходя из этого, иррациональна. В помощь Куну заметим, что, как нам видится, здесь Лакатос несколько опрометчиво отождествил иррациональность элементов (моментов поведения отдельных ученых) и иррациональность целостной системы (науки). Финансовые трудности могут заставить одаренного ученого начать злоупотреблять алкоголем (иррациональный элемент), что приостановит разработку волновавшей проблемы, однако объективная ее актуальность (рациональное начало) побудит «блудного сына» либо новых исследователей вернуться ко временно отставленной научной деятельности.

В ответ на второй пункт обвинений автор «Структуры ...» требует при анализе его взглядов обращать внимание на тот факт, что формирование научных сообществ, а также принятие ими новых парадигм фундированы ценностями, которых придерживаются члены этих сообществ. Сами же ценности «...получены в значительной степени на основе изучения *примеров прошлых применений теорий* (курсив мой. – В. Х.), а не путем изучения правил их применения» [161, с. 282–283]. То есть, учитывая опыт разработки прошлых парадигм, осознавая невозможность осмысления аномалий в рамках старых предписаний, научное сообщество принимает новые с надеждой на то, что именно новая парадигма качественней и в более широком спектре позволит осмыслить факты.

Кроме вышеобозначенных отметим и другие позиции критики куновской концепции.

1. Фейерабенд корит своего коллегу за двусмысленность изложения идей [288, с. 110–112]: у Куна нет определенности в решении вопроса о том, что он предложил читателю: четкие методологические установки, предписания или описание реалий развития науки безоценочного характера? Без прозрачности и ясности этой позиции не будет определенности и в более конкретном вопросе: действительно ли «улучшение» науки (Фейерабенд имеет в виду приближение к некоему эталону наукообразности) *должно быть* связано со сплочением ученых под знаменами *одной* парадигмы, со стремлением примкнуть пока еще неопределившихся к сформировавшемуся сообществу. Позволим себе вопрос обратного характера: означает ли сосуществование парадигм упадок науки, ее уподобление мифологии? Фейерабенд во многом прав: труды методологов науки штудируемы будущими учеными еще со студенческой скамьи, и многие двусмысленные сентенции, даже не несущие в себе категоричности, доосмысляются «неокрепшими умами» в стиле «именно так правильно» (бэконовские «идолы театра» [57] – в действии). Следовательно, необходимо изначально указать, является излагаемое методологическими предписаниями, или это – лишь описание действительности. Однако, с другой стороны, если бы Кун позволил себе четкость в решении этого вопроса, не означало ли бы это как раз воцарение одной парадигмы (теперь уже дидактической)?! Согласно ей, выходило бы, что молодым ученым изначально необходимо выставлять акценты «правильно-неправильно» на все случаи жизни, ибо велик риск их серьезных ошибок в силу неопытности и молодежной бесшабашности. Однако это, в свою очередь, в корне исключит эвристичность познания. Кстати, сам Фейерабенд предполагает, что двусмысленность Куна является намеренной [288, с. 111], но, конечно же, эта намеренность не должна быть расцениваема лишь как негативное явление.

2. Фейерабенд также сомневается в достаточности такого критерия научности, как наличие решения головоломок [288, с. 111]. «...Если, – находим у философа, – решение головоломок столь существенно, если наличие именно этого свойства характеризует вполне оформившуюся научную дисциплину, то я не вижу, каким образом мы могли бы исключить из числа наук *...организованную преступность*» [288, с. 112]. Действительно, иногда преступники настолько мастерски и новаторски решают головоломки проникновения, к примеру, в сейфы банка, что ставят в тупик как службу охраны, так и следователей (вспомним художественный фильм «11 друзей Оушена»). Критик справедливо полагает, что средством устранения конфуза в ситуации, где «...не увидишь разницы между гангстерами и учеными» [288, с. 114], является постановка вопроса о цели этих видов деятельности. Если у преступника цель в итоге одна – деньги, то ученый таким ориентиром может и не обладать<sup>8</sup>.

3. Маркс Вартофский категорически не приемлет [60] куновского понимания взаимосвязи метафизики (в исходном, аристотелевском толковании этого термина) и науки. По сути, демаркация между ними оказывается невозможной, ибо метафизика (как картина мира) «...неразрывно связана с формулировкой самих критериев научной значимости в любой зрелой науке, поэтому она связана с самим понятием факта и с условиями теоретической осмысленности научных утверждений» [60, с. 76–77]. В куновской концепции, таким образом, метафизика оказывается растворенной в элементах парадигмы или, добавим, лишь материалом связи этих элементов, что ставит ее в подчиненное по отношению к парадигме положение. Здесь, указывает критик, имеет место определенное отождествление метафизики и эвристики, однако это, при очевидной труднооспоримости, совершенно бессмысленно и бессодержательно,

---

<sup>8</sup> По этому поводу вспоминается фраза Жюль Верна, точнее его художественного двойника, в фильме «В поисках капитана Гранта» (1985 г., реж. С. Говорухин): «Лично у меня есть все: бумага, чернила, перо, наконец (обращаясь к жене) ты... И весь мир... Нет, определенно, я богач!» Будучи поглощенным самим процессом работы, ученый вообще может на время забывать о ее цели.

ибо не поднят важнейший вопрос: почему метафизика выполняет для науки эвристическую функцию и в чем заключается ее ценность? Простое *описание* взаимосвязи фундаментальных онтологических убеждений и дедуцируемых из них научных посылов тривиализирует методологию науки. Взаимосвязь метафизики и науки должна быть не просто описана, а объяснена. В противном случае для методологов остается одна альтернатива: «...или позиция Поляни-Куна, делающая упор на веру, или некоторая реформа позитивизма, состоящая в частичном пересмотре его отношения к метафизике за счет переопределений и переинтерпретаций тех или иных ослабленных вариантов критерия познавательного значения. Во втором случае метафизика, прогоняемая от парадных дверей, впускается через "черный ход"» [60, с. 80].

Перейдем к современным акцентам в толковании термина «парадигма». Используя достижения постнеклассической науки [272], выражающиеся, в том числе, и в значительном расширении объема и контекстности употребления этого термина, мы, в итоге, предложим варианты комбинации парадигм на том или ином этапе развития философского и научного знания.

Во-первых, отметим, что на постнеклассическом этапе развития науки понятие парадигмы по смысловой нагрузке и объему приближается к категориям «мировоззренческая система», «картина мира». Одним из этапов такого изменения является появление новых словосочетаний: «философская парадигма», «культурная парадигма», «гуманитарная парадигма» и т. д. Так, в работе А. И. Афанасьева находим, что парадигмами «...часто виступають філософські, релігійні, психологічні, соціальні та інші концепції» [19, с. 23] и что они «...працюють у різних сферах гуманітарної творчості – філософії, літературі, мистецтві, а також у гуманітарних науках – соціології, культурології, історії, літературознавстві...» [19, с. 24]. Однако такая ситуация далеко не всеми учеными была воспринята позитивно. К примеру, исследователь Л. Н. Богатая, выражая сомнение в правомерности использования этих понятийных конструкций, в отношении первой из них пишет: «Философ призван

заниматься наблюдением за процессами становления парадигмы. И философ перестает быть философом, если попадает под влияние какой-либо парадигмы... По этой же причине употребление словосочетания «философская парадигма» является не совсем корректным. Философ, «взламывая» любые застывшие парадигмальные формы, пытается постигнуть причины (законы) парадигмальных манифестаций» [42, с. 16]. В ответ на это скажем, что «наблюдение за становящимся», т. е. формирующейся парадигмой, к которому как истинно философскому делу (в противовес «исследованию схваченного») призывает автор, философ может осуществлять, даже пребывая в сфере господства ее самой. Присущая ему критичность ума – достаточная платформа для «взламывания» нуждающихся в пересмотре устоев, даже если ими во многом было подготовлено его собственное становление. История знает множество примеров переходов мыслителей из одного философского стана в другой (к иной *философской* парадигме) – переходов, вызванных неприятием бывшей определенное время «своей» («взлом» изнутри!) совокупности убеждений, положений, посылов<sup>9</sup>.

Некоторые исследователи идут еще дальше. Например, А. Г. Дугин предлагает наряду с категорией парадигмы ввести в научно-философский тезаурус более масштабную понятийную конструкцию – «сверхобобщающая парадигма» или «метопарадигма» [108, с. 40]. Под таковой понимается «...обширный комплекс непроявленных установок, предопределяющих саму манеру понимания и рассмотрения природы реальности, которые могут в оформленном качестве породить многообразные философские, научные, религиозные, мифологические и культурные системы и комплексы, имеющие – несмотря на все свои внешние различия – некоторый общий знаменатель» [108, с. 40–41]. Дугинская «метопарадигма» не только не привязана к конкретной форме

---

<sup>9</sup> Аристотелевская линия мысли выступила в качестве антитезиса подготовившему ее платонизму. Марксизм многим обязан гегелевскому идеализму (взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса в свое время вызревали под влиянием идейного поля младогегельянцев).

культуры или типу мировоззрения, но и оказывается глубже самих мировоззренческих установок в целом, выступая как некая «...предмировоззренческая туманность, способная выкристаллизовать из себя (как в системе Лапласа) неопределенно большую систему мировоззрений» [108, с. 42].

Во-вторых, учитывая то обстоятельство, что результаты познания во многом определяются избранной методологией, а она, в свою очередь, – мировоззренческими позициями, разделяемыми тем или иным научным сообществом, современная наука наделила человеческий фактор особым статусом. В результате изменилась и модель, описывающая соотношение парадигм в динамике развития знания.

Как известно, к началу XX века классическая научная картина мира уступает место новому, квантово-релятивистскому (неклассическому), мировоззрению. Если первая в поиске «чистой» объективной истины фактически элиминировала из себя познающего субъекта, то второе не обходится без субъекта познания в корне. Это, в свою очередь, отражается на результатах исследований. Различные научные сообщества получают принципиально отличающиеся результаты ввиду, как указывает В. Э. Войцехович [67], пребывания в разных системах координат и привнесения своих субъективных условий в объективное знание. Современный исследователь пишет по этому поводу: «Объективная истина как идеал научного познания размывается и становится субъект-объектной истиной, зависящей от мировоззрения и установок познающего субъекта, его методологии и средств исследования» [67, с. 48]. Тенденция увеличения роли человеческого фактора в научном поиске и получаемых результатах продолжилась и на постнеклассическом этапе развития научной рациональности: постнеклассическая мысль провозгласила научную картину мира принципиально антропной («человекомерной», «человекообразной») [67; 110; 128; 273]. Иными словами, ее лицо на сегодня во многом определяются антропным принципом<sup>10</sup>. Более того,

---

<sup>10</sup> Это методологическое основание исследования будет подробно освещено в подразделе 1.3.

учитывая масштабность научного прорыва, осуществленного в последние десятилетия, когда, как пишет Богатая, «...человек, осваивающий космос, соотносит измеряемое не только с собой, Землей, но и с другими космическими объектами...» [42, с. 13], наука претендует уже не только на «человекомерность», но и на «человекогеомерность» и даже на «человекокосмомерность». В результате разрабатываемые парадигмы предстают уже как «сверхсложные открытые саморегулирующиеся человекокосмомерные образования» [42, с. 12–14].

Возвращаясь к куновскому пониманию развития науки, напомним, что американский теоретик подает парадигмы в качестве *сменяющихся* друг друга образцов для решения головоломок той или иной науки. Как известно, наука, рассмотренная на любом уровне ее абстрактности, всегда отличается принципиальной возможностью верификации ее положений, основанием чего является практика<sup>11</sup>. Естественно, что руководствуясь почерпнутыми из живого опыта данными, видя их несоответствие господствующей теории, специалист будет ратовать за признание этой теории неуниверсальной, работающей в узких рамках (как минимум), либо за свержение оной (как максимум). Далее такая ситуация неминуемо требует возникновения новой теории, которая, находя отклик в умах и (как следствие) трудах мыслителей-последователей, постепенно приобретает характер парадигмы. Новая парадигма как более совершенное средство познания действительности попросту вытесняет старую, не выдержавшую проверки временем и опытом.

Однако естествознание никогда не являлось (и в обозримом будущем ситуация не изменится) единственным органом постижения мира и, в итоге, построения мировоззренческой системы – огромнейшую роль в этом играют религия, искусство, философия. Размышляя о философии, следует отметить, что сам ее предмет располагает к плюралистичности позиций в решении того или иного вопроса, постоянной борьбе идей, майевтичности общения.

---

<sup>11</sup> Кун описывал в своей работе развитие естественных наук – физики, химии, астрономии.

Наоборот, исключение самой возможности конструктивного диалога, где каждая сторона отстаивает право на возникновение-развитие-победу своей позиции, лишает философию ее гордого имени и глубокой сущности, превращая по факту в идеологию. Если это так, то почему бы, расширяя границы применимости понятия парадигмы таким образом, чтобы его культивация осуществлялась и за пределами сферы естествознания, не признать естественность не только *смены*, но и *сосуществования* взаимоисключающих моделей мысли, по-своему ориентирующих определенное сообщество адептов (каждая – свое). Афанасьев по этому поводу пишет: «Парадигмальную різноманітність слід вважати не недоліком, а достоїнством як науки, так і взагалі культури, що з необхідністю детермінує їхню додатковість» [19, с. 26]. Полагаем, что подобное положение вещей соответствует самому естеству развития человеческого мышления, отвечает вечному стремлению *homo sapiens* *изыскать* истину через диалогизирование с себе подобными, а не *получить* оную в виде готового знания, не требующего рефлексии, творческого рвения, самореализации.

Таким образом, постнеклассическая экспликация термина «парадигма» оказывается во многом фундированной идеей включения субъектной компоненты в познавательный процесс и его результаты. Применяя категорию парадигмы для обозначения не только узконаправленных «моделей постановки проблем и их решений» в рамках конкретной науки, но и мировоззренческих позиций, общекультурных принципов, мы не имеем оснований требовать от парадигмальных установок всеохватываемости и общечеловеческого признания. Сам характер вопросов, под решение которых подводится та или иная парадигма, предполагает относительность «правильного», «истинного» (разумеется, если речь идет не о давно и, похоже, навсегда решенных вопросах – например, об истинности геоцентрической или гелиоцентрической систем). Однако эта особенность знания не должна быть рассматриваема в качестве его ущербности, ибо сосуществование различных моделей мысли – естество человеческого бытия и познания.

Итак, показанная ситуация детерминирует возникновение не только *последовательности* парадигм (в решении как узкоспециальных, так и глобальных задач), но и их *параллелизм* (кстати, Кун также бегло на это указывает [162]). Таким образом, нам видится возможным предложить три *принципа соотношения парадигм*:

1) *последовательность*: одна фундаментальная модель сменяется другой совокупностью взглядов и убеждений, полностью или в значительной мере исключаящей прежнюю (например, смена геоцентризма гелиоцентризмом);

2) *параллельность*: парадигмы сосуществуют в определенном промежутке времени (парменидовская «парадигма статичности» и гераклитовская «парадигма динамичности»);

3) *параллельность последовательности*: при таком характере развития той или иной области знания одна парадигма сосуществует с рядом сменяющихся парадигм. При этом сменяющийся ряд, неся в себе противоречивость (одна модель является принципиально иной по отношению к другой), может быть противопоставленным во всех своих звеньях первой парадигме (пример: аристотелевская модель возникновения мира сменяется парадигмой теизма и креационизма, при этом указанный ряд сосуществует с парадигмой пантеизма).

Осуществленное в подразделе исследование является необходимым методологическим введением к дальнейшему изложению мысли. Во втором разделе будут рассмотрены сформировавшиеся в эпохи античности, средневековья и Возрождения фундаментальные модели онтологической мысли – парадигмы бытия, причем именно в качестве базисных оснований понимания времени. В науке XVII – нач. XXI вв. будут показаны уже концепции времени, которые сами непосредственно могут претендовать на статус парадигм. Обобщение этого материала ознаменовано задачей обоснования того, что артикуляция времени в указанных эпохах имела преимущественно физический (в отношении природных объектов) или, глобальнее, онтологический (касательно мироздания в целом) характер. Следующим исследовательским

шагом будет выдвижение тезиса о невозможности полноценного выражения специфики человеческой деятельности и исторического процесса в рамках исключительно указанных выше посылов. Поэтому для осмысления вопросов человеческого бытия в противовес онтологической традиции толкования времени будет выявлена иная модель – *антропологическая парадигма времени*. В рамках этой модели в третьем и четвертом разделах работы будут построены концепции антропного времени и исторического процесса.

## **1.2. Синергетика как философско-методологическое основание исследования антропного времени**

Антропное время с самого начала написания работы представлялось в качестве сложной самоорганизующейся системы. Развитие этой ключевой идеи до уровня соответствующей концепции потребовало должного методологического основания. Естественным образом таковым стала синергетика, поскольку указанный класс систем является ее предметной областью. Поэтому, *задачей* этого подраздела является выявление методологического потенциала синергетического подхода как основания исследования сложной самоорганизующейся системы антропного времени.

Синергетика в современном, постнеклассическом, знании заняла место одного из наиболее широко культивируемых методологических подходов. «Словарь философских терминов» (под ред. В. Г. Кузнецова) обозначает этим термином науку, изучающую эволюцию и самоорганизацию систем открытого типа с нелинейными обратными связями [261, с. 504]. В поиске истоков синергетического учения принято обращаться к трудам многих известных деятелей науки, в том числе тех, которые своими учениями оставили поистине эпохальный след. Это создатель теории биологической эволюции Ч. Дарвин, отцы-основатели термодинамики С. Карно и Р. Клаузиус, основатель статистической механики

Л. Больцман, фундатор развития теоретического направления неравновесной термодинамики Л. Онзагер, один из основоположников теории вероятностей А. Н. Колмогоров, физики Л. И. Мандельштам и Л. Д. Ландау, математик А. Пуанкаре, физик-математик А. А. Андронов и многие другие, не менее выдающиеся научные деятели. Следует также упомянуть создателя науки об общих принципах организации (тектологии) А. А. Богданова [43], авторов различных вариантов теории систем и системного подхода: П. К. Анохина [8], И. В. Блауберга [39], Л. фон Берталанфи, Э. Ласло [169], В. Н. Садовского, Л. Н. Терентьеву [282], А. И. Уёмова [281; 282], Ю. А. Урманцева, А. Ю. Цофнаса [325], Э. Г. Юдина [39]. В последние десятилетия осмыслению различных аспектов самоорганизации посвятили свои работы такие ученые, как: И. Пригожин [232; 234; 235] (разработка теории диссипативных структур), Г. Хакен [302; 304] (изучение возможностей приложения методологического аппарата синергетики к физическим и химическим процессам), В. И. Арнольд [14], Р. Тома (теория катастроф), А. А. Самарский, С. П. Курдюмов [147; 148; 149; 165; 166], Е. Н. Князева [147; 148; 149; 150; 166] (теория самоорганизации на базе математических идей), Д. С. Чернавский, Г. Г. Малинецкий [138; 187], С. П. Капица [138] (теоретическая история с позиций синергетики), М. С. Дмитриева [101], В. С. Стёпин [269; 271; 273] (синергетическая методология в науке), В. И. Аршинов [15; 16; 17] (философия самоорганизации и постнеклассическая наука), В. Г. Буданов [53; 54; 55] (методология синергетики), И. В. Ершова-Бабенко [110; 111; 112; 114] (психосинергетика), И. С. Добронравова [104], Л. Д. Бевзенко [29] (социосинергетика), И. А. Донникова [107] (рассмотрение культуры как синергетического объекта) и многие другие. Как видно, синергетика претендует на крайне широкий охват всевозможных проявлений процессов самоорганизации в природной, идеальной, социальной сферах, на меж- и трансдисциплинарный уровень изучения возникновения и развития все более сложных и иерархически более высокоорганизованных систем. Не зря Герман Хакен, давший новой области название, характеризуя предметное

поле деятельности ее адептов, пишет: «Я назвал новую дисциплину «синергетикой». В ней исследуется совместное действие многих подсистем (преимущественно одинаковых или несколько различных видов), в результате которого на макроскопическом уровне возникает структура и соответствующее функционирование. С другой стороны, для нахождения общих принципов, управляющих самоорганизующимися системами, необходимо кооперирование многих различных дисциплин» [304, с. 15]. Здесь лежащее в основании термина «синергетика» греческое слово «синергия» («содействие», «согласованное действие») призвано Хакеном подчеркнуть важность обращения внимания на процессы кооперации, совместности, понимаемые двояко: с одной стороны – как согласованность действий элементов (подсистем), выражающаяся в формировании новых структур «этажом выше» – на макроуровне, с другой стороны – как кооперация самих представителей различных наук в обнаружении и систематизации фундаментальных принципов синергетического подхода.

Как и в отношении любого молодого научного направления, уверенно заявляющего свои права на место под солнцем, вокруг синергетики велись и ведутся нешуточные споры касательно ее соответствия критериям научности, места в научной среде, перспектив в гонке передовых идей. К сожалению, участники дискуссий нередко, вдохновенно отстаивая свою позицию, стремятся катком пройти по позиции оппонентов, не особенно утруждая себя необходимостью корректного к ним отношения. Одна крайность в таких прениях сводится к рассмотрению синергетики как глубочайшего и широчайшего подхода, могущего объяснить львиную долю феноменов мироздания, который преодолел ошибки прежних подходов и, более того, полностью отбросил необходимость их культивации. Так, Г. И. Кархин, очевидно, полагая что «нет учений, кроме синергетики», заявляет: «В условиях становления нового образа жизни эпохально востребована необходимость объединяющей людей идеи справедливого жизнеустройства, приоритетов цивилизации, культуры мышления и духовной опоры

сплочения, т. е. современного мировоззрения – без которого обществу не избавиться от дрызг и неурядиц. И именно ради этого нужно, не теряя времени, отмежеваться от «бытия» как «ядра» онтологии, от онтологии как основной части философии, от гегелевской диалектики как ее метода и от ортодоксального детерминизма как всеобщего принципа познания. Их место должны занять подкрепленные синергетикой философия и мировоззрение новации. ...Господа онтологи, не морочьте людям головы, займитесь делом, если можете!» [140, с. 101–102]. Позиция, противоположная заявленной, отрицает научность синергетики в принципе, относя ее к новому поколению около- и псевдонаучных веяний, а ее адептов – к желающим на волне непонимания сущности теории и метода синергетики быстро и «малой кровью» добиться желаемого признания. Например, В. Б. Губин, будучи не менее экспрессивным в своих высказываниях, нежели его оппонент, пишет: «...«синергетическая» риторика фактически оказывается лишь прикрытием псевдонаучных измышлений, сознательных и бессознательных. А они сейчас широко распространились. Эта выгодная многим отрасль болтологической деятельности внешне выглядит более современной, научной и респектабельной, чем, скажем, астрология, и поэтому занимает ту часть ниши псевдонаук, которую не смогли занять всяческие барабашки из-за своей очевидной одиозности. И в то время, когда астрология отвлекает простых людей – домохозяек и простаков – от нормального взгляда на мир, словесная «синергетика» отвлекает научные ресурсы от настоящей научной работы» [89, с. 52]. Не комментируя «ни хвалу, ни клевету», отметим лишь, что в данной работе синергетика будет рассмотрена как подход, обративший внимание на особенности формирования и развития специфического типа систем. Этот подход не только не отбрасывает достижений науки и философии прежних периодов, но и органично интегрируется с ними в знании сегодняшнего дня, при этом во многом питаясь их истоками. Пожалуй, именно таким образом рассмотренная синергетика и

находит свою достойную нишу в современном (постнеклассическом) знании.

Украинский исследователь М. С. Дмитриева настоятельно рекомендует в качестве перевода слова «синергия» использовать не традиционный диалектический термин «взаимодействие», а понятие «взаимоСОдействие»<sup>12</sup>. Это выделение принципиально, ибо первый термин – взаимодействие – «...выражает вид связи, отношения – воздействие двух связанных сторон друг на друга», тогда как «...взаимоСОдействие состоит в слиянии, объединении своих усилий, своей активности всеми составляющими системы, всеми участниками процесса» [101, с. 15]. Действительно, категория взаимодействия как категория диалектического закона единства и борьбы противоположностей выражает лишь то, что определенные начала, тенденции, элементы системы, как правило, являющиеся антагонистами, именно через преодоление противоречий, возникающих в актах действия по отношению друг к другу, способны породить в итоге новые качества системы. В то же время, категория *взаимосодействия* на первые роли в процессе возникновения качественной новизны выводит не «борьбу в единстве», а *интеграцию* действующих сил. В таком толковании противоречие и борьба перестают быть инвариантом. Выражаясь образно, синергетика имеет дело с обстоятельствами «круглого стола» и «протянутой руки» подсистем в рамках более масштабного уровня самоорганизации.

В показанном контексте реализуется миссия синергетики и по интеграции усилий ученых самых различных областей, в которых изучаются процессы саморазвития. Долгое время существовали и виделись непреодолимыми «Рубикон» между естественными и гуманитарными науками, раскол научной элиты, ставший притчей во языцех, на физиков и лириков, культивировавшаяся убежденность в неприменимости методологических оснований одной сферы в рамках сферы иной. Все это оказалось возможным отставить и, более того,

---

<sup>12</sup> Так у автора.

поставить под сомнение корректность самой дифференциации наук. Объединяющим началом в этих научных порывах послужила необходимость выяснения сущности самоорганизации, изыскания ее фундаментальных особенностей.

Представим экспликацию понятия «самоорганизация», предложенную рядом авторов. По Хакену, система может быть типизирована как самоорганизующаяся, «...если она без специфического воздействия извне обретает какую-то пространственную, временную или функциональную структуру» [302, с. 29]. В работе С. П. Курдюмова, Г. Г. Малинецкого, А. Б. Потапова под самоорганизацией понимается «возникновение упорядоченности в системе» [165, с. 7]. М. С. Дмитриева указывает, что этот процесс представляет собой «...самопроизвольное усложнение структуры системы, т. е. ...изменение соотношения, взаимосвязи в пространстве или во времени составляющих ее элементов от произвольного, хаотического потока до упорядоченного, сформированного и наоборот» [102, с. 23]. Обратим внимание на то, что исследователи подчеркивают «самость», «автономность» системы, тем самым утверждая принципиальную имманентность условий формирования и становления объекта синергетического порядка. Внешние факторы, оказывающие воздействие на систему, являются в этих процессах далеко не решающими – корректнее говорить о кооперативных эффектах, возникающих во «взаимосодействии» как имманентных, так и порождаемых внешней средой причин в развитии системы.

В природе, рассмотренной в проекции физики и химии, были открыты разнообразнейшие примеры самоорганизации. Это и согласованное взаимодействие атомов в лазере, порождающее когерентную лазерную волну, и скачкообразное возникновение особых пространственных структур в виде вихрей или «ячеек Бенара» при подогревании жидкости, а при дальнейшем увеличении температуры – формирование пространственно-временных структур (например, осцилляций вихрей), и кооперация в виде спиральных структур в реакции Белоусова-Жаботинского [302, с. 27]. Безусловно, еще больший

плацдарм теория самоорганизации находит при обращении к органической среде – сфере жизни, в рамках которой она обретает, пожалуй, один из сложнейших своих объектов в лице человека.

Синергетика, как это широко известно, взяв на вооружение многие положения термодинамики и статистической физики, на первый взгляд, входит со своими предшественниками в существенное противоречие. И в термодинамике, и в статистической физике<sup>13</sup> одним из центральных понятий является понятие энтропии. Тезис о ее постоянном росте в закрытых системах, вплоть до максимума («тепловая смерть»), – ядро второго начала термодинамики. И поскольку энтропия есть мера хаотизации (дезорганизации) системы, то каким же образом возможно органично сочетать положение о росте энтропии с дарвиновским принципом эволюции (т. е. усложнения через самоорганизацию) применительно к живой природе?! Не является ли такое сочленение оксюмороном? Украинский исследователь И. А. Снегирев по этому поводу замечает, что если рассматривать системы вплоть до Вселенной как закрытые (что и характерно для периода классической науки), то «найважливішою характеристикою еволюції таких систем є процес деієрархізації – розпаду високоорганізованих структур на менш складні убік однорідності, де переважають випадкові елементи» [263, с. 191]. С другой стороны, «дарвінізм зі своєю еволюційною теорією, навпроти, пророкував світобудові зовсім іншу долю: хід еволюції походить від простого до складного, від нижчих форм життя до більш високих, від недиференційованих структур до диференційованого» [263, с. 19]. Этот парадокс успешно преодолен Брюссельской школой во главе с И. Пригожиным. Учеными было показано, что в открытых системах, а именно таковыми являются большинство объектов окружающего мира, процессы, ведущие к деградации (энтропийные) чередуются с прямо противоположными – самоорганизационными [235]. Действительно, принцип самоорганизации – «порядок из хаоса», выведенный И. Пригожиным и

---

<sup>13</sup> Первая есть попытка рассмотрения процессов самоорганизации на макроскопическом уровне, вторая – выведения феноменологических макроскопических законов первой из микроскопической теории.

И. Стенгерс в качестве названия их работы, достаточно ясно демонстрирует сущность становления объектов синергетического поля. Распад одних подсистем параллелен возникновению других, «руины» старого превращаются в «строительные материалы» нового (как здесь не вспомнить слова В. Высоцкого: «Конец – это чье-то начало»).

Самоорганизующаяся система представляет собой специфическую разновидность класса сложных систем. В последнее время вышел ряд работ, авторы которых посвятили свою научную деятельность выявлению фундаментальных характеристик сложности – сложности как таковой (выделим труды таких исследователей, как В. И. Аршинов [16; 17], В. Г. Буданов [53], В. В. Кизима [143], Л. П. Киященко, Е. Н. Князева [148; 150], С. П. Курдюмов [148], К. Майнцер [184], М. Митчелл (M. Mitchell) [374], В. С. Стёпин [271], П. Эрди (P. Érdi) [353]). В синергетической литературе понятия самоорганизованности и сложности нередко являются отождествляемыми. Например, Хакен, рассуждая о синергетическом подходе к формулировке универсальных законов *сложных* систем, поясняет, что имеются в виду «...системы, которые могут путем *самоорганизации* (курсив мой. – В. Х.) образовывать пространственные, временные или функциональные структуры» [302, с. 32]. Определенное расставление акцентов по этому поводу сделано академиком В. С. Стёпиным. Современная философия и методология науки достаточно активно используют введенную им в 1989 г. терминологическую триаду, обозначающую этапы развития научного знания в последние триста с лишним лет его развития, а также соответствующие типы рациональности. Одним из значительнейших оснований для этой дифференциации является своеобразное решение проблемы сложности и вытекающее из этого понимание сути исследуемых объектов. Классическая наука, вдохновленная достижениями ньютоновской механики, руководствуется установкой, согласно которой свойства целого исчерпываются суммой свойств его частей. Такая редукция не дает основания говорить о предметной области классического этапа как о сфере сложного. Эти системы, даже будучи сложными сущностно, в трудах

ученых представляли как простые [271, с. 37]. Неклассическая наука, дав новое прочтение холистической идее (термин «холизм» был введен в научный оборот в 1926 г. Я. Смэтсом), справедливо указала на то, что исчерпать целое простым суммированием его частей не представляется возможным. Сложные саморегулирующиеся системы, ставшие основными объектами исследования, обладают блоком управления, обеспечивающим взаимодействие между элементами (подсистемами) [271, с. 40]. Наконец, постнеклассический этап развития науки обратил внимание на наличие особого класса систем еще более сложного типа целостности – саморазвивающихся, которые характеризуются сменой одного вида саморегуляции ее другим видом [271, с. 41–42]. Иными словами, в саморазвивающихся объектах по мере их становления наблюдается эволюция самого объединяющего начала либо смена одного качества, задающего целостность, другим.

Что же вкладывается современными авторами в содержание понятия сложного? В работе М. Митчелл указано, что сложные системы отличны согласованным коллективным поведением, но при этом не заданным из «руководящего центра» (central processing unit) [374, с. 145–146, 160–161], ибо такового в обычном смысле этого слова просто не существует. П. Эрди детально анализирует такую особенность сложных образований, как циклическая причинность (circular causality) [353, с. 7–8, 41, 112, 291, 357]. Авторами также подчеркнуто, что сложные системы принципиально эмерджентно самоорганизованы (т. е. в них возникают свойства, не обусловленные ни одним из элементов – свойства самого целого) и обладают нелинейными связями. Российский исследователь Е. Н. Князева обобщает характеристики, наличие которых свидетельствует о сложности системы [150, с. 77–78]: наличие нетривиальных, оригинальных связей элементов (менее масштабных целых) системы; гибкость – способность чутко реагировать на изменяющиеся условия; многоуровневость – несводимость целого к сумме частей; открытость, т. е. способность обмениваться веществом, энергией и/или информацией с окружающей средой; наличие эмерджентных феноменов; способность запоминания, что обеспечивает воспроиз-

водство старого в новых режимах функционирования; наличие отрицательных и положительных обратных связей.

Как видно, без понимания сложного как такового становится невозможным освоение специфики систем, являющихся предметом синергетического знания. В дальнейшем, размышляя о системе антропного времени, мы будем рассматривать его именно как сложную самоорганизующуюся систему. Под сложностью, в первую очередь, будет подразумеваться иерархичность структуры (представляющей собой «...класс отношений, удовлетворяющих свойству, выраженному выбранным концептом» [281, с. 131]), а также нередуцируемость целого, коим является система, к сумме ее элементов и, соответственно, свойств целого к свойствам суммы элементов. Более детально об этом будет сказано в предлагаемой ниже характеристике систем, отличных самоорганизационным принципом развития.

Самоорганизующиеся системы обладают рядом особенностей, которые в постнеклассическом знании получили должное внимание со стороны научной общественности: многоуровневость структуры, коэволюционный характер развития, неравновесность состояния, нелинейность взаимодействий, взаимосвязанность хаоса и порядка, фундаментальность роли случайности (в антропных системах – свободы воли), наличие отрицательной и положительной обратных связей (циклической каузальности) [319]. Здесь мы раскроем суть заявленных свойств в общей форме. В третьем разделе (подраздел 3.3) эти и другие специфические характеристики самоорганизующихся систем будут конкретизированы как таковые применительно к исследуемому нами антропному времени.

*1. Многоуровневость структуры. Коэволюционный характер развития.*

Безусловно, положение о том, что ряд систем отличаются многоуровневой структурностью (как и о неисчерпаемости целого суммированием частей), не является компонентой новизны синергетического подхода. Человек, испоконвечно наблюдая иерархичность окружающего его мира, ретранслирует познанное в

формировании многоуровневых систем собственного «производства» (вспомним хотя бы правило вассалитета в средневековой культуре). Однако синергетика обратила внимание на то, что для описания самоорганизующейся системы необходимо изучение того, что задает ее целостность, упорядочивает.

В определении, данном М. В. Поповичем, соотношение триады понятий «система-элемент-структура» представлено следующим образом: множество элементов плюс отношения есть система, система минус элементы есть структура [228]. Тут реализован так называемый теоретико-множественный подход, зиждущийся на индифферентности математической логики к вектору конституирования систем. Ее движение в понимании системы от части к целому эквивалентно обратному пути. В то же время системный подход (А. И. Уёмов, Л. Н. Терентьева, А. Ю. Цофнас), в центре которого идея холизма, принципиально настаивает на приоритете целого по отношению к частям (элементам). Для этого необходимо нахождение некоего системообразующего начала – концепта, детерминирующего уложение элементов в структуру объекта. Принципиально важно, что отношения, формирующие структуру, могут иметь как иерархический, так и паритетный характер. Если речь идет о взаимокорреляции элементов разных уровней, то здесь в первую очередь реализуется принцип иерархичности. В то же время однозначности во взаимоотношениях элементов одного уровня нет: в данном варианте подчиненность перемежается с паритетностью, периодически перетекая в свою противоположность.

Следует отметить, что иерархичность соотношения разных уровней системы не предполагает жесткую каузальную зависимость менее масштабного уровня от более масштабного. У О. Мостяева по этому поводу находим: «Кожен рівень складності розглядається як емерджентний продукт об'єднання нижчих рівнів, при цьому нижчі рівні зберігають у ньому значну частину своєї структури та мають певну функціональну автономію, але непрямым та нелінійним способом впливають на якості вищого рівня. Останній породжується

не адитивным, а якісним, кооперативним ефектом узгодженої дії елементів нижчого рівня» [200, с. 55]. Действительно, каждая единица системы, вовлекаясь в целое и привнося в его структуру компоненты собственной самодостаточности, при этом не приносит свою автономность на алтарь целого – формирующаяся система оказывается структурированной по принципу «целого в целом» (термин И. В. Ершовой-Бабенко).

Ключевым термином, обозначающим принцип сочленения единичных самодостаточных целых в более масштабное целое, является термин «коэволюция» (в пер. с лат. – «совместная эволюция»). Это понятие, вошедшее в биологический оборот во второй половине XX века (ввел в 1968 г. Н. В. Тимофеев-Ресовский), достаточно быстро из узкоспециального, используемого для описания совместного существования различных биологических индивидов и видов, трансформировалось в междисциплинарное. Используя идеи А. А. Богданова, В. И. Вернадского, значительный импульс расширению его применимости придали в своих работах Н. Н. Моисеев, И. Р. Пригожин, Э. Янч и др. исследователи.

Коэволюция элементов, определенная, к примеру, О. А. Наумкиной как «...сумісний розвиток в межах системи взаємодії, де відбувається кореляція еволюційних змін або своєчасне виникнення узгоджених змін з наступною автоматичною селекцією взаємно адаптивних варіантів» [203, с. 77], предполагает унификацию скоростей их развития. Отныне они – «граждане» единого темпомира, представляющего собой, по дефиниции Курдюмова, «...мир, определяющей характеристикой которого является единый темп развития всех входящих в него сложных структур» [148, с. 195]). Однако поскольку естественно, что далеко не все подсистемы смогут адаптироваться к изменениям темпоральных условий их существования, то «отстающие» станут просто фоном, на котором становление как быстроразвивающихся подсистем в рамках объединившего их целого, так и теперь уже самого глобального целого будет выделяться еще рельефнее. Князева критикует позицию А. А. Богданова [43], суть которой в том, что в случае первичной

несогласованности скоростей подсистем в системе и, соответственно, их «собственных» времен, стандартизация происходит путем «подстройки» элементов под темпоральный мир того, который развивается с минимальной скоростью. Она парирует, что общий тон целого определяется как раз подсистемой с максимальной скоростью становления [150]. Иными словами, ориентирование системы на «сильнейших» (точнее, быстрееших) дает ей возможность выживания и прогрессирования как целого<sup>14</sup>.

В самоорганизующихся системах возникающие между элементами противоречия уходят на второй план в угоду взаимоадаптации, кооперации, совместного сотворения нового. Сохранение собственной и участие в становлении иной целостностей – не противоречащие друг другу тенденции развития, а две функции коэволюционного пути становления системы [246, с. 243–244]. В работе У. Матураны и Ф. Варелы [192] способность сохранять свою целостность за счет самовоспроизводства, в котором обесмысливается разделение на производителя и производимое, названа аутопоэзисом (автопоэзисом)<sup>15</sup>. Во взаимоотношениях единиц системы «донорство» в виде передачи вещества, энергии, информации уравновешено так называемой операциональной замкнутостью [192, с. 113–116] – свойством, которое не позволяет подсистеме потерять себя как единицу целого, став просто расходным материалом. В случае, если в развитии одной системной компоненты произошли изменения, приведшие ее к состоянию несовместимости с иными единицами системы общего уровня или с иерархически более и менее масштабными уровнями, то в состоянии и развитии соседей осуществляются адекватные изменения, позволяющие дальнейшее сосуществование в обновленном формате.

Конечно же, коэволюционные процессы не приводят систему к «безразмерности»: как бы ни были велики адаптационные способности элементов, система не включит в свой состав сколь угодно

---

<sup>14</sup> К этой проблеме мы вернемся в дальнейшем изложении материала.

<sup>15</sup> Прекрасной визуализацией идеи аутопоэзиса является произведение нидерландского художника-графика М. К. Эшера «Рисующие руки».

большое количество новых элементов и подсистем. В работе Курдюмова, Малинецкого, Потапова это положение сформулировано в виде правила запрета (им охарактеризованы тепловые структуры, однако, полагаем, что его можно экстраполировать и на нелинейные среды в целом, в том числе антропные объекты): «...есть некоторое предельное количество структур, больше которого объединить в данной среде невозможно... Даже в простейшей нелинейной среде нельзя построить более сложную организацию, чем те, которые согласуются с ее внутренними свойствами» [165, с. 10].

В подразделе 3.3, характеризуя многоуровневость и коэволюционность становления антропного времени, мы осуществим следующее:

1. Покажем, как различия в течении антропных времен (в аспектах длительности, порядка, интенсивности, а также смысловой нагрузки) на уровнях от конкретно-личностного до масштабного-социального, приводят к формированию глобальной антропной темпоральной единицы (общечеловеческой «временной матрешки»). В ней менее масштабные «временные матрешки», связанные с каждой личностью или социальным образованием, выступают в качестве подсистем на правах «целых в целом».

2. В решении вопроса об оптимальном варианте сочетания антропных времен, выразив определенное несогласие с дихотомией «или-или», обнажающейся в борьбе позиций Князевой и Богданова, на фоне таких принципов формирования антропных систем (в том числе темпоральных), как принципы противоречивости и синхронности, нами будут продемонстрированы преимущества принципа комплементарности.

*2. Неравновесность состояния и нелинейность взаимодействий.*

О примерах неравновесных состояний, явлений неустойчивости в природе известно еще с античных времен. Так, в физике римского мыслителя Тита Лукреция Кара при описании турбулентного течения использовалось слово «клинамен». Философ-атомист особенно отмечал значимость изучаемого феномена – неожиданного,

непредсказуемого отклонения атомов, а также самого термина «клинамен», ибо без его использования было невозможно объяснить переход от ламинарного течения, теряющего устойчивость, к турбулентному течению [приведено по: 382; 235, с. 195]. Взгляды Лукреция, продолжавшие линию Эпикура в отстаивании объективности случайности, вошли в этом смысле в принципиальное противоречие с позицией Левкиппа и Демокрита. Если первые были убеждены, что атомы в процессе движения могут самопроизвольно отклоняться, что вносит большее разнообразие в природу, то их старшие коллеги утверждали жесткую детерминированность движения неделимых частиц («ливень атомов»), не допускавшую никаких флуктуаций.

В современном естествознании турбулентное течение<sup>16</sup> понимается двойственно: в макропроекции оно видится крайне хаотическим, представляя, в то же время, на микроуровне как высокоорганизованный процесс. Это единство хаоса и порядка не следует рассматривать как оксюморон. Скорее, это пример возникновения структур в сильно (крайне) неравновесной среде в противовес таковому в равновесной. Пригожин и Стенгерс по этому поводу замечают: «Множество пространственных и временных масштабов, на которых разыгрывается турбулентность, соответствует когерентному поведению миллионов и миллионов молекул. С этой точки зрения переход от ламинарного течения к турбулентности является процессом самоорганизации» [235, с. 196].

Следует отметить, что выделяют три вида термодинамики, названия которых соответствуют названиям рассматриваемых процессов и этапам становления термодинамического знания в целом: равновесная, слабо неравновесная и сильно неравновесная [235, с. 191–195; 169, с. 96–99]. В рамках установок классической термодинамики XIX в. было объяснимо возникновение равновесных структур (например, большинства кристаллов). В отношении же неравновесных процессов господствовала позиция признания оных

---

<sup>16</sup> Переход к таковому от ламинарного режима движения определяется критическим числом (критерием) Рейнольдса.

как несущественных, не заслуживающих должного внимания, т. е. таковых, которыми можно пренебречь. Равновесные системы характерны нулевым значением производства энтропии, потоков и сил. Поскольку равновесность достигается за счет закрытости и изолированности системы от внешней среды, то она есть, скорее, идеальный объект – в природе таковых не существует. В 1931 г. Ларсом Онсагером были сделаны первые шаги на пути исследования слабо неравновесных систем. Открытые им «соотношения взаимности» показывали, что воздействие силы «один» (например, градиента температуры) для слабо неравновесных ситуаций на поток «два» (например, диффузию) приводит к новому соотношению: сила «два» (градиент концентрации) воздействует на поток «один» (поток тепла) [прив. по: 235, с. 191]. Подобные системы, в отличие от равновесных, характеризуются производством энтропии, однако его уровень крайне мал (минимум производства энтропии) – настолько, насколько это позволяют наложенные на систему граничные условия. Здесь уместно говорить о своеобразном эффекте «инерции»: стремящаяся к равновесию система, лишенная возможности его достижения в силу воздействия граничных условий, вынуждена «удовлетвориться» состоянием, близким к равновесию, – состоянием минимума производства энтропии. Термодинамика слабо неравновесных систем типизируема еще как линейная, ибо она описывает их поведение как стабильное и потому способна предсказывать отклик систем на изменения в воздействии граничных условий.

Принципиально иные картины наблюдаем в ситуациях, когда влияние внутренних или внешних условий, например термодинамических сил, достигает критического уровня: система, покидая линейную область, переходит в сильно неравновесное состояние. Теперь она – во власти флуктуаций. Если в прежних примерах можно было утверждать, что действующий аттрактор (например, тот, который подразумевается во втором начале термодинамики) «погасит» флуктуации и вернет систему в стабильное, устойчивое состояние, то в данном случае имеет место

быть обратный эффект: флуктуации усиливаются и ведут ее к качественно новым режимам функционирования и развития. Наиболее интересным моментом в крайне неравновесных процессах является возникновение «диссипативных структур» (термин Пригожина) – новых динамических состояний материи, отражающих взаимодействие данной системы с окружающей средой, которые возникают в сильно неравновесных условиях [235, с. 54]. Именно описанными процессами, возникновением диссипативных структур из неустойчивости – «порядка из хаоса» – занимается сильно неравновесная (нелинейная) термодинамика. Само понятие «диссипативная структура» было призвано «...подчеркнуть тесную и на первый взгляд парадоксальную взаимосвязь, существующую в таких ситуациях, с одной стороны, между структурой и порядком, а с другой, – между диссипацией, или потерями» [235, с. 197–198].

В контексте сказанного важной категорией, отображающей взаимодействие внешней среды и системы, является категория устойчивости. Современный исследователь Н. В. Кочубей, определяя устойчивость как «...свойство системы сохранять саму себя при взаимодействии с окружающей средой...» [158, с. 121], пишет, что от той или иной ее степени зависит будущее системы, находящейся под воздействием среды. Устойчивость определяет время удержания относительной стабильности и целостности системы, критический предел, который выведет ее из «конуса» аттрактора и ввергнет в хаос, наконец, ее готовность и способность к радикальным изменениям.

Антропное время, рассматриваемое в данной монографии как самоорганизующийся объект, также является примером крайне неравновесной системы. Учитывая, что оно, как было подчеркнуто выше, обладает многоуровневой структурой, следует понимать, что потоки энергии и информации исходят за счет открытости: 1) от одной темпоральной единицы к другой в рамках одного уровня (слоя); 2) от единиц одного уровня к единицам «этажом» выше и ниже; 3) взаимообмен осуществляют антропное время в самом масштабном его понимании и окружающая его среда – физическое и онтологическое время. Это обстоятельство приводит каждую

единицу антропного времени в крайне неравновесное состояние, что делает закономерным периодическое чередование в них состояний порядка и хаоса, о чем подробнее будет сказано в четвертом разделе.

Размышляя о нелинейности взаимодействий в системе, отметим, что это понятие имеет множество значений. Так, Р. Г. Баранцев предлагает в первую очередь различить аналитический и качественный аспекты нелинейности. В рамках первого выделяются порядковый (т. е. выражающий многомерное, поливариантное пространство путей развития, нарушение принципа выстраивания элементов целого в единую «шеренгу»), алгебраический (присутствующий в уравнениях, содержащих неизвестные величины, возведенные в любые степени, причем не только целые), а также топологический (имеющий дело с многомерными изображениями) варианты нелинейности. Во втором аспекте – качественном – учтено то, что в процессе самоорганизации имеет место появление непредсказуемых качеств объекта. Важно, что, в данном случае, это – не исключение из правил, а само правило. Отдельного рассмотрения заслуживает так называемая субстанциальная нелинейность, которая проявляется через озарение, откровение в виде открывающихся смыслов<sup>17</sup> [22, с. 110–113]. В работе украинского ученого Л. Д. Бевзенко нелинейность показана как способность системы породить на стыке действующих причин следствия, превалирующие над ожидаемыми по результатам оценки самих причин, а иногда и прямо противоположные им: *«Что радикально различает линейные и нелинейные миры? Одно из самых ярких различий – неаддитивность результирующей нескольких воздействий»* [29, с. 401].

Российский исследователь В. Г. Буданов предлагает формулу нелинейности представить в следующем виде: «результат суммы причин  $\neq$  сумме результатов причин» [53, с. 54]. Этим «результатом суммы причин» в самоорганизующихся системах очень часто становится так называемый кооперативный эффект: ряд свойств

---

<sup>17</sup> Разумеется, здесь Баранцев делает оговорку о вынужденности применения ненаучного тезауруса.

системы оказывается вызванным не действием той или иной компоненты («микро-целого» в «макро-целом») непосредственно и даже не математически суммированным действием «мини-целых», а возникает *на случайном* стыке сфер их воздействия при совпадении ряда сопутствующих факторов. В. С. Стёпин называет такой феномен «системным качеством целого» [271, с. 40].

Определенная таким образом нелинейность есть характерная черта динамики антропоного времени. Результаты взаимодействия его единиц чрезвычайно трудно предсказуемы, ибо крайне редко оказываются вытекающими из простого суммирования причин. Каждая «матрешка», будучи «нелинейным целым в нелинейном целом» [114], не только способна неадекватно откликаться на воздействие со стороны одноуровневых единиц и со стороны иных уровней организации целого в рамках своего микромира. Кооперативным эффектом нередко становится изменение структуры всей системы, нарушение прежней иерархии в принципе.

*3. Взаимосвязанность хаоса и порядка и фундаментальность роли случайности (в антропных системах – свободы воли).*

Обыденное понимание соотношения хаоса и порядка, корнящееся в мифологических системах, резко противопоставляет первый второму как деструктивное конструктивному, неустойчивое устойчивому, а в эмоциональном плане – как тревожащее и пугающее умиротворяющему. Однако так ли все категорично в реальном мире?! Синергетика обратила внимание на то обстоятельство, что в становлении саморазвивающихся систем эти фазы, чередуясь, взаимообуславливают друг друга. При этом не только порядок в результате процесса диссипации тяготеет к «первобытному» хаотическому состоянию, но и хаос благодаря внутренней потенции созидания новых структур влеком своей конструктивностью к будущему порядку. Упорядочивание системы связано с действием тех или иных целевых программ, которые «притягивают» становление системы к себе, – аттракторов. В математическом тезаурусе под таковыми, начиная с работ А. М. Ляпунова и А. Пуанкаре, подразумевают «...некоторые

характерные точки и линии, точнее фокусы и предельные циклы...» [235, с. 206]. Позже этот термин распространился и на описание живой природы, а также социальных систем. Связанное с ним понятие «параметр порядка», обозначающее, согласно Г. Г. Малинецкому, ведущие переменные, процессы, сущности, которые возникают в ходе самоорганизации и определяют динамику системы [187, с. 186], есть, как пишет российский ученый, наследие, привнесенное в современное знание механикой Ньютона<sup>18</sup>. Идея упорядоченности, вызываемой целями-программами, была взята на вооружение и постнеклассическим знанием, однако в качестве положения, поясняющего развитие системы далеко не на всем протяжении ее развития и функционирования. Следует различать понятия «параметр порядка» и «управляющий параметр»: второе в отличие от первого обозначает определяющие начала, которые внедрены в систему извне. Поскольку самоорганизующаяся система представляет собой многоуровневую конструкцию, то параметр порядка более высокого уровня иерархии функционирует как управляющий параметр для подсистем уровня, расположенного ниже.

Тем не менее, нарастающие в неравновесной системе случайные колебания не позволяют ей длительное время пребывать в относительной устойчивости. Своеобразной «точкой невозврата» системы, пределом, переход через который означает потерю упорядоченности и принятие ею хаотического режима дальнейшего развития, является так называемая точка бифуркации. Следует отметить, что этот термин давно не выдержал испытания на соответствие денотату: в большинстве примеров саморазвития (что особенно важно в нашем исследовании – антропных систем) мы наблюдаем полифуркационность (т. е. появление конгломерата, палитры дальнейших возможностей становления) [127, с. 47; 241, с. 50]. «Полифуркация представляет собой, – пишет современный российский исследователь Е. Я. Режабек, – разворачивание различий

---

<sup>18</sup> Напомним, что, согласно классической механике, весь мир есть пронизанный принципом детерминизма гигантский отлаженный механизм, работающий по нерушимым законам.

внутри целого набора зарождающихся структур, и такое разворачивание дает множественный, мультипликационный эффект, поскольку различия в исходных потенциях возникающей структуры умножаются на неоднородность окружения, неоднородность среды, ставшей питательной почвой последующего хода событий» [241, с. 50]. Важным моментом является то, что широта последующих потенций эволюции системы, выраженная словом «поли», не означает их бесконечности [104, с. 290; 241, с. 50]. Аттрактор, конус притяжения которого собирается покинуть развивающийся объект, оставляет в напоминание о себе как, выражаясь образно, об *alma mater* «диплом с перечнем возможных мест работы» – его влияние, по сути впитанное естеством системы, определяет конкретный *круг (спектр)* дальнейших путей саморазвития. Исследователи И. С. Добронравова и Л. С. Финкель особенно подчеркивают когерентность и взаимообусловливание целостности и поливариативности в саморазвивающихся системах. Именно упомянутый спектр возможностей, с учетом того, что система, рассмотренная на элементарном уровне, может реализовать большинство из них или даже все потенциальные варианты, и задает целостность, понимаемую уже как целостность становления [104, с. 291].

Открывшаяся для самоорганизующейся системы перспектива хаотического становления не должна быть понимаема в качестве пути к «тепловой смерти»<sup>19</sup>. Фаза хаоса связана с тем обстоятельством, что силы детерминации проиграли конкурентную борьбу силам флуктуаций и упорядочивающее начало через заданные им параметры порядка уже не в силах гасить случайные колебания. Однако хаос (в синергетике он назван динамическим), как бы парадоксально это не звучало для обыденного уха, не только деструктивен, но и конструктивен<sup>20</sup>. Наложение охвативших систему флуктуаций в случайной кооперации может привести ее к формированию в себе новых структур. Произойти это может в двух

---

<sup>19</sup> Таковая ожидает закрытые системы как финал постоянного возрастания энтропии.

<sup>20</sup> Еще в «Теогонии» Гесиода сказано, что именно из Хаоса возник Космос, т. е. порядок.

режимах: либо изобилующая флуктуациями неустойчивость в результате кооперативного эффекта получит праструктуру, готовую к дальнейшему упорядочиванию, что автоматически будет способствовать ее вовлечению в сферу притяжения нового аттрактора, либо сам аттрактор, погасив своим влиянием флуктуации и «пленив» тем самым систему, детерминирует ее развитие на определенный период.

Следует отдельно рассмотреть особую роль случайности в процессах самоорганизации. Как известно, с точки зрения жесткого детерминизма (господствовавшего как в научном, пронизанном веяниями ньютоновской механики, так и философском знании классического периода) случайность есть то, причины чего людям попросту неизвестны (Б. Спиноза [266]). В неклассической науке жесткий детерминизм уступает место умеренному (мягкому) детерминизму, предоставляющему категории случайности определенную роль в соответствующей картине мира. Отметим, что еще до «воцарения» теории Эйнштейна подобные предпосылки (в различных интерпретациях) звучат у Больцмана и Дарвина<sup>21</sup>. Однако именно в постнеклассической науке случайность стала, скорее, не отклонением от линии развития, а самим его естеством. В становлении самоорганизующихся систем она приобретает фундаментальное значение, по меньшей мере, в двух смыслах. Во-первых, этот фактор выступает в качестве решающего при выборе системой одного пути из целой совокупности в точке полифуркации, ибо каждый из допустимых естеством системы вариантов потенциально равноосуществим. Во-вторых, именно она становится катализатором формирования нового параметра порядка через сочленение различных порывов флуктуирующей среды. Пригожин и Стенгерс пишут: «...Мы предлагаем назвать ситуацию, возникающую после воздействия флуктуации на систему специальным термином – *порядком через флуктуацию*» [235, с. 238].

---

<sup>21</sup> Кстати, признание случайности ведет авторов к мысли о необратимости, правда, у Дарвина необратимая эволюция рассмотрена как усложнение, самоорганизация, а у Больцмана – как разрушение изначальных структур, забывание первичных условий, деградация.

Опуская вышесказанное на почву понимания саморазвития антропоного времени, отметим следующее. Развертывание антропоного времени под воздействием определенного аттрактора<sup>22</sup> осуществляется относительно упорядоченно (слабо неравновесно). Флуктуации, возбуждаемые внутренним источником этой эманации, свободой воли<sup>23</sup>, происходят весьма регламентированно – генеральной линией объективной цели-программы. Отметим, что рассматриваемые нами аттрактор жизни и аттрактор смерти не локализованы в своем влиянии ни личностной единицей антропоного времени, ни тем или иным социальным его уровнем. Являясь сущностями объективными, они, вторгаясь в структуру человеческой темпоральности из внешней среды («от мира»), опредмечиваются в процессе развития каждой «временной матрешки». По этой причине такого рода цели-программы мы предлагаем именовать сквозными аттракторами. Процесс самоорганизации в таком случае характеризуется усвоением природой объекта стремления, формируемого аттрактором, и вытекающей из этого «десвободизацией» свободы воли – теперь она из «чистой» превращается в «детерминированную» свободу воли. Однако последующее нарастание влияния этого внутреннего действующего начала (назовем этот процесс «высвобождением свободы воли»), а также интенсивности воздействия со стороны внешних условий становления человеческой деятельности (нередко – аттрактора-конкурента) приводит флуктуации к неконтролируемости. Такое (крайне неравновесное) состояние «вырывает» временную систему из конуса предыдущего аттрактора и ввергает в хаос.

Тенденция хаотизации нередко связана с уравниванием влияния как внешних детерминант развертывания антропоного времени, так и внутренних разнонаправленных тенденций. Это так называемое состояние «зависания», «плато». Отечественный

---

<sup>22</sup> В четвертом разделе проанализировано влияние наиболее глобальных, на наш взгляд, аттракторов – жизни и смерти.

<sup>23</sup> В отношении системы антропоного времени в целом и каждой его «матрешки» в частности в противовес детерминированному, обусловленному мы будем говорить не о случайном, а о свободовольном, поскольку именно свобода воли будет представлена как имманентный двигатель человеческой темпоральности.

исследователь И. В. Ершова-Бабенко, опираясь на работу Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова [147], трактует этот термин как обозначающий специфическое состояние системы/среды, связанное с уравниванием влияния «... потоков информации, энергии/эмоций, вещества..., времени и др., не только поступающих извне, но, прежде всего, производящихся самими этими системами/средами внутри себя по отношению к себе...» [114, с. 317]. Действительно, как мы покажем в четвертом разделе, «плато» есть результат «взаимокомпенсирующего обездействования» не только внешних детерминирующих начал – аттракторов, но и внутренних «мотиваторов» антогонистически проявляющихся сторон свободы воли («плюс-свободы» и «минус-свободы») [308]. И если смысловое насыщение, катализирующее течение антропного времени, не дается в готовом виде извне, то оно начинает продуцироваться свободовольно из внутренней потенции единичной «матрешки» (или уровня «матрешек»), подпитанной внешней средой. Стадию саморазвития системы антропного времени на основании «чистой» свободы воли, где господствует стохастичность, мы и выражаем понятием хаоса. Как уже было сказано выше, новое упорядочивание антропного времени и соответствующая детерминизация разворачивающейся свободы воли будет связано с будущим вовлечением в сферу аттрактора, выигравшего конкуренцию.

#### *4. Наличие обратных связей (циклической каузальности).*

О циклической причинности (обратных связях) уже в 1960 – 70-х годах писали ученые, столкнувшиеся с ней в открытиях кибернетики. Так, советский физиолог, создатель теории функциональных систем П. К. Анохин в одной из своих работ замечает: «Всякая функциональная система, механическая или живая, созданная или развившаяся для получения полезного эффекта, непременно имеет циклический характер и не может существовать, если не получает обратной сигнализации о степени полезности произведенного эффекта» [8, с. 222–223]. Синергетика, развивая эти посылы, настаивает на том, что в процессах самоорганизации традиционное

(линейное) представление о взаимосвязи причины и следствия нуждается в пересмотре. Дело в том, что были открыты более сложные варианты взаимодействия, при которых определенный уровень самоорганизации (системное качество), явившийся вследствие кооперативного эффекта ряда согласовавшихся причин, оказывает воздействие (обратное) на эти причины, что обуславливало уже их изменения в новых сложившихся условиях. Здесь при поверхностном взгляде якобы открывается противоречие: линейный порядок причины и следствия логичнее и органичнее сосуществует с необратимостью процесса эволюции, ибо причина, первенствующая *во времени* по отношению к следствию (вспомним доказательства бытия Божьего по Фоме), устремляет временное течение в одно русло («стрела времени»). Однако, во-первых, в отличие от средневековья в философской мысли последних десятилетий по вопросу разведения причины и следствия *во времени* нет однозначного мнения. Так, исследователь А. А. Чунаева, в духе традиции отмечая, что причина характеризуется временным опережением следствия, тем не менее добавляет, что этого недостаточно, поскольку «... необходимо, чтобы предшествующее и последующее явления были связаны еще *генетически*» [328, с. 37]. А. И. Уёмов идет далее, заявляя, что не следует отождествлять причинные и генетические связи, поскольку второй вид этих связей имеет *взаимный* характер. Иными словами, и в первом состоянии объекта (причине) наличествуют элементы второго (следствия), и, наоборот, во втором – первого [281, с. 15]. В таком случае линейная упорядоченность причин и следствий в понятиях «до» и «после» размывается, или, по крайней мере, требует пояснения. Во-вторых, далее (в третьем разделе) мы покажем, что жесткий детерминизм не только исторически не обусловил возникновение идеи необратимости, но и, наоборот, элиминировал ее из фундаментальной физики (натуральной философии Ньютона).

Концепция циклической причинности позволила объединить противоречащие, на первый взгляд, друг другу идеи – стрелы времени и обратных связей. В таком контексте самоорганизация предстает в виде последовательности сменяющих друг друга циклов,

что и дало этому эффекту соответствующее наименование. Режабек, разрабатывая эти концептуальные положения, утверждает, что обратные связи есть принцип, пригодный для объяснения различных по своей сути процессов, ибо «...и сохранение (или поддержание) устойчивости, и качественная перестройка устойчивости подчиняются существенно разным законам, но реализуются одной и той же – *циклической* – формой каузальности» [241, с. 45–46]. Автор особенно подчеркивает наследование синергетикой идей причинно-следственного цикла и фазовых переходов в самой циклической каузальности от классиков диалектического подхода – Гегеля и Шеллинга. При этом он демонстрирует и новаторство синергетики, которая «...открыла пути преобразования неустойчивости в устойчивость, вскрыла механизмы, делающие такой подход неизбежным, проанализировала диапазон и иерархию детерминирующих факторов, обуславливающих фазовые переходы и, наконец, дала всем названным процессам математическое описание» [241, с. 47].

Антропное время также зиждется в своем становлении на показанной форме причинности. Само его возникновение, понимаемое как самоконструирование, уже было осуществлено по принципу обратных связей. Используя формулировку Н. Лумана [180], гласящую, что создающая элементы система автоматически оказывается зависимой от того, как они составят и определяют ее<sup>24</sup>, мы обнаруживаем указанную взаимосвязь между темпоральными единицами (циклическая причинность более и менее масштабных «матрешек»). Кроме того, обратные связи суть также средство восстановления потерь в ряде характеристик антропного времени, причем это осуществляется в режимах и отрицательной, и положительной обратной связи. Наконец, следует отметить, что циклическая причинность опредмечивается также во взаимодействии упорядочивающих систему антропного времени начал и подчиненных им подсистем. С одной стороны, параметры порядка определяют развертывание темпоральной

---

<sup>24</sup> Луман здесь использует теорию автопоэзиса [192].

единицы на тот или иной период, становясь через это управляющими параметрами для «матрешек», расположенных уровнем ниже. С другой стороны, сами подсистемы, порождая на границе сфер их влияния эмерджентные эффекты, вызывают тем самым изменения в параметрах порядка, что запускает в обновленном виде цикл самоорганизации.

Показанная в общих чертах сложная самоорганизующаяся система антропного времени<sup>25</sup> уникальна на фоне временных систем иных объектов мира качеством смысловой насыщенности, определяемой многоликой свободой воли. Это обстоятельство было взято на вооружение при аргументации тезиса о способности человека быть субъектом времени. К тому же, сугубо человеческая прерогатива формирования собственных темпоральных условий, реализуясь в познавательной деятельности, отражается и на получаемых результатах – картинах исследуемого. Выведение этих представлений на необходимый уровень аргументированности нуждалось в дополнительных методологических основаниях, о которых речь пойдет в следующем подразделе.

### **1.3. Антропоцентризм и антропный принцип в аспекте проблематизации антропологической парадигмы времени**

Данный подраздел посвящен рассмотрению основных особенностей и истории развития таких методологических оснований нашего исследования, как антропоцентризм (АЦ) и антропный принцип (АП). Изначально следует отметить, что эти подходы периодически подвергаются смешению (вплоть до отождествления), однако такой взгляд исторически поверхностен (подробнее – у исследователя Л. М. Гиндилиса [79]). Выявление принципиальных отличий и оснований для сближения АЦ и АП (см. также – [310]) будет предшествовать реализации *задачи* данного подраздела – осмыслению антропоцентризма и антропного принципа в аспекте проблематизации антропологической парадигмы времени.

---

<sup>25</sup> Подробнее об этой системе сказано в подразделе 3.3.

АП возник как декларация соотношения между фундаментальными свойствами Вселенной и человеком, суть которой в том, что человеческое существование и возможность наблюдения мира естественным образом указывают на наличие необходимых для этого физических параметров и условий Вселенной. Отметим, что из этого, на первый взгляд, тривиального факта далеко не всегда следует идея человеческого превосходства и возвеличенности. В свою очередь, АЦ безапелляционно постулирует центральное положение человека в Универсуме со всей соответствующей атрибутикой привилегированности. Иными словами, при отождествлении АП и АЦ онтолого-гносеологический акцент подменяется аксиологическим. Если первые проекции АЦ ярко выделяются еще в древнегреческом пространстве мысли (в той или иной форме он показателен, пожалуй, для каждой эпохи развития философского знания, о чем будет подробнее сказано ниже), то АП является относительно молодым веянием. Тем не менее, это не помешало ему достаточно быстро занять в современной (постнеклассической) науке место одного из значительных ее оснований. Поэтому увеличение научного интереса к этой теме в последние годы не является случайным (выделим работы Г. Е. Белоногова [32], В. Э. Войцеховича [67], Л. М. Гиндилиса [79], В. В. Иванова [120], В. В. Казютинского [128], В. Комарова [154], С. Хокинга [322]). Рассмотрим эти подходы детальнее.

АЦ имеет глубочайшие античные корни. Переориентирование философского интереса с онтологической на антропологическую проблематику явно прослеживается у софистов<sup>26</sup> и Сократа<sup>27</sup>. Несколько позже человеческая привилегированность (как «политического животного») была продемонстрирована в «лестнице природы» Аристотеля, интерпретированной в философии и естествознании XVII–XVIII вв. как «лестница существ» [125, с. 110–111]. В эпоху средневековья АЦ приобретает ярко выраженный

---

<sup>26</sup> Протагор: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» [Цит. по: 9, с. 316].

<sup>27</sup> Сократ: «Познай самого себя!»

христианский дух: антропоцентристская по своей сути ветхозаветная идея сотворения человека Богом по образу своему и подобию обогащается мыслью об исключительности человеческой формы бытия в Божьем замысле: именно через вочеловечение Слово реализует миссию Спасения. При этом, однако, следует заметить, что эти идеи присутствуют имплицитно в контексте доминирования теоцентристской тенденции. На передовые позиции АЦ выходит в период Возрождения: развивая античные представления о человеке как микрокосме в мире-макркосме, гуманисты Ренессанса склонны отводить человеку место Бога окружающей его природы, способного преобразовывать ее согласно собственному целеполаганию. Так, флорентийский неоплатоник XV в. Джованни Пико делла Мирандолла, преодолевая углубленную Фомой Аквинским аристотелевскую модель иерархии тварного мира, позиционирует человека не просто в качестве микрокосмического существа, отражающего в себе общие закономерности мира, но при этом структурно подчиненного вселенской системе. Скорее, величайшее Божье творение выступает как самодостаточная единица, не укладывающаяся ни в одну из заготовленных «ниш» мироздания. Будучи связанной человеческой деятельностью воедино, мировая иерархия становится контекстом конструирования человеком условий своего бытия адекватно собственным целям. Пико противится «ячеечному» статусу человека, полагая, что заданность места свыше – удел прочих объектов природы. У философа в «Речи о достоинстве человека» находим: «Не даем Мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных Нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обзирать все, что есть в мире» [221, с. 506].

В силу доминирования объективистской направленности философского и научного знания в западноевропейском идейном поле XVII–XIX веков АЦ на время теряет свою актуальность. Очередное возрождение интереса к теме человека мы видим в кон. XIX–XX вв., в первую очередь, во взглядах экзистенциалистов и персоналистов. Еще никогда до этого человек не был наделен свободой воли в такой мере: ее либо нивелировали в корне (жесткий детерминизм, религиозный фатализм), либо пытались согласовывать с Божьим промыслом или природной причинностью. Однако абсолютизированная свобода воли рискует превратиться в свое негативное инобытие – произвол (Н. Бердяев), если не сопряжена с ответственностью. Именно потому «...экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование» [252, с. 323]. Лишь в человеческом бытии равноположены трагизм и величие сосуществования свободы и ответственности, однако это как раз та ситуация, когда бремя свободности позволяет человеку *стать Человеком*. Ж. П. Сартр пишет: «...человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает» [252, с. 327].

Следует отметить, что традиция АЦ достаточно значимо представлена в украинской мысли, например, учении о трех мирах Г. С. Сковороды [260], произведениях Т. Г. Шевченко, И. Я. Франко, Леси Украинки.

Перейдем к выяснению сущности и освещению развития одного из главных принципов науки современности – АП. Не вдаваясь в детали тех или иных его формулировок, отметим, что в рамках этого принципа позиционируется целенаправленное усложнение Вселенной по направлению к созданию условий для возникновения разумной жизни в человеческой форме [21; 79; 118; 120; 121; 122; 123; 128; 154; 322; 348; 351; 361]. При всем разнообразии акцентов, выставляемых авторами, традиционным является различие двух его вариантов: слабого и сильного<sup>28</sup>. Суть слабого АП (СлАП) такова:

---

<sup>28</sup> Предложено, как и сам термин «антропный принцип», в 1973 г. английским физиком, специалистом по теории гравитации Брэндоном Картером на съезде ученых, посвященном пятисотлетию со дня рождения Николая Коперника [348].

человеческое положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с существованием людей как наблюдателей [348]. В свою очередь, сильный АП (СиАП) сформулирован следующим образом: «...Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей» [348, с. 351].

АП явился естественным продолжением темы допустимых и необходимых условий существования жизни. Индуктивное движение мысли позволяет от констатации наличия условий, благоприятствующих жизни на Земле (исходя из самого факта ее существования), перейти к утверждению наличия таковых в Солнечной системе. Однако какие из условий в данном случае являются допустимыми, а какие – необходимыми? Российский ученый Л. М. Гиндилис задается вопросом: «Существует множество условий в Солнечной системе, которые не препятствуют существованию жизни на Земле, но неизвестно, являются ли они существенными для жизни. Необходимо ли для жизни на Земле наличие других планет (где нет жизни)? Необходимо ли для этого кольцо астероидов и другие «глобальные» характеристики Солнечной системы, являются ли они нейтрально-допустимыми или необходимыми для жизни?» [79]. Дальнейшая индукция приводит к таким же вопросам относительно нашей галактики, наконец, Вселенной в целом. У Л. М. Гиндилиса [79], В. Комарова [154] выделены следующие необходимые условия для существования жизни как феномена мироздания: «разбегание» галактик, трехмерность пространства, средняя плотность материи, определенные числовые значения фундаментальных физических констант, характеризующих четыре типа известных современной науке физических взаимодействий — электромагнитного, гравитационного, слабого и сильного, другие физические показатели.

Эта проблема звучала в физической и астрономической литературе еще в 50-х – 60-х годах прошлого столетия. Так, мысль,

послужившая предпосылкой АП, согласно которой фундаментальные параметры и условия Вселенной, возможно, объяснимы фактом человеческого существования, звучит у физика А. Л. Зельманова в 1955 г., у историка науки Г. М. Идлиса – в 1957 г. (на Всесоюзной конференции по проблемам внегалактической астрономии и космологии), у американского ученого Р. Дикке – в 1961 г. Например, Идлис указывает [121; 122; 123], что если мы наблюдаем Вселенную, то это возможно потому, что ее структура именно в этой области позволяет существование феномена жизни (потенции для последующих наблюдений), в то время как в других областях для этого надлежащих условий нет. «Все соответствующие свойства, – находим у ученого, – непосредственно наблюдаемой нами Метагалактики являются, вообще говоря, как раз необходимыми и достаточными условиями для естественного возникновения и развития жизни вплоть до подобных человеку высших разумных форм материи, осознающей, наконец, самое себя» [122, с. 58]. Мысль такого же характера выражает Зельманов, который пишет, что в глобальных масштабах возможность существования субъекта, изучающего Вселенную, определяется свойствами изучаемого объекта. Например, если бы Вселенная характеризовалась не расширением, а сжатием, то это обусловило бы высокую плотность излучения с большой долей ультрафиолетовой радиации, а такие условия исключают возможность существования жизни в корне. «Таким образом, – указывает исследователь, – мы являемся свидетелями процессов определенного типа потому, что процессы другого типа протекают без свидетелей» [118, с. 396].

Одна из линий развития АП привела в итоге к представлениям, согласно которым человек есть не просто естественное эволюционное следствие, могущее существовать в складывающихся физических условиях, а своеобразный план, целевое начало, положенное в качестве основания мирового развития, и потому устремляющее оное именно в таком русле, а не в каком-то ином. Эта идея послужила своеобразным катализатором возобновления интереса к трудам, которые в идеалистическом духе трактовали

особенности взаимосвязи человека и мира, но в силу доминирования материализма и эволюционизма – в частности дарвиновской теории эволюции – на некоторое время отошли на второй план. Так, предвосхищая идеалистическое толкование АП еще в начале XX в., А. Р. Уоллес прямо указывал на заданную свыше целеустремленность эволюции Вселенной (которая представляет собой «лишь дополнительное доказательство высшего превосходства духа») к человеку: «И когда имъ покажутъ, что есть вѣскія основанія думать, что человѣкъ есть единственный и наивысшій продуктъ этой обширной вселенной, имъ стоитъ сдѣлать только еще одинъ шагъ, чтобы увѣрять, что вся вселенная въ дѣйствительности явилась для этой цѣли» [284, с. 287]<sup>29</sup>.

Очевидно, что в первичном (физико-космологическом) варианте АП каузальные связи между вселенскими параметрами и существованием человека демонстрировали первое как причину, а второе – как следствие. И если тезис АП звучал в формулировке «Вселенная такова, потому что мы есть», то таким образом указывали только на то, что по следствию (существованию разумной жизни в человеческой форме) можно судить о его причине (наборе необходимых физических условий). Однако обращение вектора связей детерминации привело к позиционированию человека в качестве единицы, под которую «подстраивается» физический мир («колыбель младенца») и которая выступает целеполагающим началом вселенских процессов, устремляя их к самой себе. Естественно, что такой ход непременно должен был привести к спорам, выходящим за пределы науки в область иных форм культуры, и межкультурным решениям этого вопроса вообще (например, к религиозно-философским представлениям об изначальном Высшем Замысле относительно человека, который пытаются сочетать с физическими представлениями о Вселенной), что, собственно, и произошло. В последние десятилетия подобная артикуляция АП прослеживается у сэра Ф. Хойла, заявляющего, что

---

<sup>29</sup> Сохранена орфография перевода источника.

антропные особенности мира есть подтверждение веры в Творца. Мир антропен, ибо Высшее его проектирование было направлено на то, чтобы удовлетворить в точности человеческим требованиям [361]. Идею доминирования человеческого вектора развития Вселенной поддерживает (без религиозной акцентуации) современный исследователь В. В. Иванов, замечая, что решение вопроса о возникновении и развитии Вселенной приводит к соображению, «...что с самого начала Вселенная как бы подстраивалась под то, что в ней должен возникнуть человек» [120].

Итак, в наиболее оптимистичном своем варианте АП провозглашает человека целью природной эволюции, определяющей весь ее ход, тем самым сближаясь с АЦ. Однако такой вывод вызвал резкие критические замечания (вплоть до отрицания научной основы АП, например, у Д. Я. Мартынова [190]). Так, Г. Е. Белоногов справедливо замечает по этому поводу, что периодически в научной среде в обосновании истинности АП (в данном случае, СиАПа) используется софизм: «...из того, что мир *подходит* для нас, напрямую делается вывод, что *именно мы, такие как есть, незаменимы для мира*» [32, с. 119]. О возможном существовании иных разумных форм жизни и сомнительной уникальности *homo sapiens* как незаменимого пишут также Л. М. Гиндилис [80], В. В. Казютинский [129], А. М. Мостепаненко [199]. Действительно, разумная (и наблюдающая Универсум) жизнь вполне могла возникнуть как в нашей, так и в иной галактике совершенно в неантропоморфном выражении, и это является серьезным ударом по религиозным представлениям об исключительности Земли и человека<sup>30</sup>. Однако если говорить уже не об АП, а о «принципе разумного наблюдателя» [79], то дискуссии касательно наличия или отсутствия устремленности развития Вселенной в сторону разумной жизни как цели, пожалуй, еще долго будут оставаться актуальными.

---

<sup>30</sup> На ежегодной конференции Американской ассоциации содействия развитию науки (AAAS) руководитель группы ученых, работающих с телескопом «Кеплер», Уильям Боруцки заявил, что только в нашей галактике в так называемой «зоне жизни» могут оказаться до 500 млн планет [85].

Помимо онтологического, АП имеет и ярко выраженный методологический аспект. Представления о роли субъекта в процессе познания вытекают из картин мира, господствовавших на разных этапах развития науки. Сформировавшаяся в XVII в. классическая научная картина мира (НКМ), фундированная законами Г. Галилея и И. Ньютона, придает существу настолько механистический характер, что по сути исключает человека как источник активности<sup>31</sup>. Иная ситуация предстает на неклассическом этапе развития науки. Так, А. Эйнштейн постулирует принципиальную зависимость линейных размеров, массы, времени от позиции наблюдателя: изменения показателей обусловлены изменением скорости и гравитации *по отношению* к системе координат самого исследователя<sup>32</sup>. Та же ситуация складывается и в рамках квантово-механического видения процессов (в данном случае – микромира): в *одних условиях наблюдения* движение микрообъектов описывается корпускулярной картиной, а в *других* – волновой, таким образом неклассическая физика приходит к необходимости совмещения того, что в классической НКМ полагалось несовместимым. Следовательно, без учета роли субъекта познания (как конкретного исследователя, так и научного сообщества) результаты недостоверны, поверхностны.

На постнеклассическом этапе идея включения субъекта познания в НКМ становится доминирующей, в связи с чем вновь актуализировался интерес к АП, теперь уже в его методологическом аспекте. Еще на заре постнеклассики М. Э. Омеляновский указывает [213, с. 154], что, поскольку любая экспериментальная наука, в частности физика, есть единство чувственного и абстрактного уровней, а средства для проведения опыта – «...своего рода продолжения человеческих органов чувств», то итоговое знание всегда будет неким синтезом объективного и субъективного: «...Не существует «объективного мира формул» без отношения к

---

<sup>31</sup> Более того, такая система взглядов исключает и идею Бога. Многим известен знаменитый ответ П. С. Лапласа Наполеону на вопрос о том, почему в своем труде он ни разу не упомянул имени Бога: «Гражданин первый консул, в этой гипотезе я не нуждался!»

<sup>32</sup> Подробнее – в подпункте 2.3.1.

«наглядности»; в физической теории ее абстрактная (математическая) часть и ее, так сказать, наглядная часть необходимо связаны одна с другой» [213, с. 154].

Как мы полагаем, логические корни методологического аспекта АП во многом произрастают из необходимости преодоления сложного парадокса. Итак, событие в истории мира или определенного его объекта, связанное с «вторжением» ученого, изменяет и сам мир (объект мира), о чем исследователь может и не догадываться, поскольку не знает изначального, нетронутого исследовательской работой его состояния. Игнорирование этого нюанса приводит к отставанию результатов познания от его предмета. Следовательно, необходим «внешний» наблюдатель, который является таковым по отношению к системе «внутренний наблюдатель-мир», причем, именно он способен быть объективным, не примешивающим к результатам исследования элементы собственной «пещеры индивидуальности» (Ф. Бэкон). Однако как только таковой появляется, он автоматически, вливаясь в вышеуказанную систему, вызывает ее изменения. Таким образом, подобное положение вещей обуславливает необходимость выстраивания бесконечной цепи «наблюдателей за наблюдателями», что, разумеется, абсурдно. Кроме того, остается нерешенной вышеуказанная проблема несоответствия устаревших результатов познания изменчивому миру (один из самых известных аргументов античного скептицизма). Однако не стоит, исходя из этого, подобно скептикам констатировать сомнительность познавательных возможностей человека. Единственный выход из этой ситуации – признать естественность «человеческого фактора» в познавательном процессе. Исследователь В. В. Казютинский пишет: «На протяжении многих лет наша Вселенная, т. е. Метагалактика, считалась всеобъемлющим физическим объектом. И если сейчас появилась возможность увидеть этот объект как человекомерный, т. е. в духе постнеклассической науки, то произошло это в решающей степени благодаря АП» [128].

Итак, антропный принцип, прилагаемый сегодня к достаточно широкому спектру исследовательских областей, ни в коем случае не должен быть воспринят как возвращение к софистическому идеалу субъективной истины, выдвижение которого было во многом обусловлено осознанием несовершенства познавательных способностей человека. Нет, античный тезис «Человек есть мера всех вещей» функционирует в научном знании сегодняшнего дня скорее как декларация того, что, поскольку именно человек исторически несет гордое имя субъекта познания, то он же определяет и фундаментальные основания, вектор, стиль и, как следствие, результаты исследований. В этом духе видится современным исследователям и будущее науки. Так, Войцехович выдвигает концепцию дальнейшего развития научного знания: «Имеются все предпосылки для реализации человекомерности постнеклассической науки в виде конкретных понятий и теорий, для чего необходимо продолжить пересмотр оснований науки и разработать новую методологию, ориентированную на антропные ценности» [67, с. 51].

Таким образом, резюмируя, отметим, что и АП, и АЦ в значительной мере подготавливают предлагаемое исследование. Разрабатываемая нами антропологическая парадигма времени зиждется на том посыле, что человек, деятельностно конституируя мир, способен, создавая собственное время<sup>33</sup>, «овременять», тем самым, и свое бытие, и Универсум, рассмотренный в разрезе его экзистенциального наполнения. Познавательная активность при этом – не исключение: ее своеобразие в каждом поисковом акте сопровождается разворачиванием адекватных неординарных единиц антропного времени. Из этого вытекает и методологическая установка АП, утверждающая невозможность реализации процесса познания без определенного преломления мира через человеческую «линзу». Такое положение, в свою очередь, задает условия существования НКМ: как уже было сказано в подразделе 1.1, она «человекомерна» уже одним фактом своего явления. Иными словами

---

<sup>33</sup> Подробнее об этом сказано в третьем разделе.

(да не извратят этот тезис субъективные идеалисты), объект исследования не существует без субъекта. Через обозначенный момент АП, рассмотренный в его методологическом аспекте, действительно тяготеет к антропоцентристской позиции<sup>34</sup>. Итак, пока не открыты иные цивилизации (или мягче – пока иные цивилизации не спешат делиться результатами своего изучения Вселенной), именно человек будет держать пальму познавательного первенства, что автоматически указывает на его привилегированность.

Однако человек не только «мера» Универсума, микро- и телескоп его познания (в этом смысле человекомерна НКМ), но и движитель мира из прошлого в будущее (в этом смысле человекомерен сам мир). Ключевой тезис АЦ об исключительности человека будет использован для обоснования его уникальной способности созидать многоуровневую самоорганизующуюся темпоральную систему – антропное время. Не менее важна также исконно человеческая прерогатива постоянно комплементаризировать свои темпоральные условия по отношению к другим временным единицам (как по вертикали – к более масштабному слою времени, так и по горизонтали – к временным образованиям своего порядка). Привилегированность человека не только как субъекта *познания*, но и как субъекта *созидания* действительности, есть акцент, необходимый для осмысления фундаментального атрибута человеческого бытия – *антропного времени*.

Представив методологические основания исследования, далее считаем необходимым обратиться к ряду философских учений, которые, будучи осмыслены в интересующем нас контексте, становятся, таким образом, историко-философским фундаментом работы. Это даст возможность реализовать двойственную задачу: с одной стороны, выявить линию философии, в рамках которой время понимается в онтологическом ключе, а с другой, – тенденцию, противопоставленную первой, т. е. ту, которую призваны пополнить

---

<sup>34</sup> В онтологическом аспекте АП такое следствие, как было указано выше, наличествует далеко не во всех вариантах.

взгляды автора. Изложению этого материала будут посвящены второй и часть третьего раздела монографии.

## РАЗДЕЛ 2.

---

---

# ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПОСТИЖЕНИЯ ВРЕМЕНИ

### 2.1. Античная онтология: статичность и динамичность как качественный профиль бытия в формирующихся парадигмах

Приступая к осмыслению той или иной проблемы, исследователь неизбежно испытывает потребность в изучении ее истории, постижении ее истоков и последующего осмысления. Это стремление естественным образом нашло свое воплощение и в нашей работе. Необходимость такого обращения, помимо поиска глубочайших идей, стимулирующих попытки их углубления, приложения в иных областях или, наоборот, критическое к ним отношение, имеет также смысл, прямо вытекающий из цели всего проводимого исследования. На наш взгляд, разработке *антропологической парадигмы времени* должно предшествовать рассмотрение ее своеобразной антитезы. Такой исторически сложившейся традицией явилось *онтологическое постижение времени*, то есть осмысление этой категории и разнообразнейшей проблематики соответствующей направленности на основании аксиомы о фундированности времени бытием, потенциями мира.

Здесь выделяются (используем терминологию Хайдеггера) два аспекта такого подхода: онтический – относящийся к уровню сущего и онтологический – относящегося к уровню бытия, условию

существования сущего<sup>35</sup>. Нами будет показано, как, будучи рассмотренной через призму решения онтологических и физических проблем (о статичности или динамичности бытия, о соотношении Творца и сотворенного им мира, о зависимости или независимости времени, как и пространства, от объектов мироздания), категория времени исторически приобретала соответствующую окраску. Иными словами, в данном разделе будет рассмотрено, как философские представления о времени фундировались формирующимися парадигмами бытия, или, в определенных примерах, сами выступили парадигмами времени онтологического типа. Такая тенденция философской мысли послужит фоном, на котором, как мы полагаем, должна рельефнее выкристаллизоваться тенденция принципиально иная. Эта философская линия, антропологическая парадигма времени, как показала действительность последнего столетия, ни в коей мере не отрицая правомочности первой, способна органично с ней сосуществовать. Представлению результатов ее разработки будут посвящены третий и четвертый разделы монографии.

Достаточно традиционным (при рассмотрении истории европейской мысли) в поиске первичных постановок философских вопросов и выдвигений соответствующих решений является обращение к периоду античности. Именно в VII–VI вв. до н. э. в Древней Греции происходит трансформация мировоззрения «от мифа к логосу», и уже в этой философии осуществляется выдвигание первых философских парадигмальных установок. Иногда ловишь себя на мысли, что после таких отечественных исследователей, как В. Ф. Асмус, П. П. Гайденко [72], Д. В. Джохадзе [98], А. Ф. Лосев [178; 179], Г. Г. Майоров [185], И. Д. Рожанский (вступительные статьи к [12; 13; 292]), А. А. Тахо-Годи [179], А. Н. Чанышев и многих других, изыскать в мысли античности нечто, нуждающееся в более детальном исследовании, практически невозможно. Однако эти

---

<sup>35</sup> В данном случае понятие «онтологический» использовано в контексте противопоставления понятию «онтический», который отличен от контекста предыдущего предложения, где «онтологическое» использовано в противовес «антропологическому».

неисчерпаемые недра знаний по-прежнему таят в себе глубочайшие основания для размышления, оставаясь сегодня не менее актуальными, нежели десятилетия или столетия назад<sup>36</sup>. Вечные философские вопросы, поднятые античной мыслью, нашли новый отклик и интерпретацию в работах таких современных авторов, как А. А. Глухов [81], К. М. Долгов [105], М. Симчич [259], Л. Н. Любинская и С. В. Лепилин [181], Ю. Ищенко [126], Д. Грэхем [356].

*Задачей* данного подраздела является выявление специфики античных парадигм бытия в связи с формированием представлений о времени. Взяв на вооружение, во-первых, куновское акцентирование таких особенностей парадигмы, как ее универсальность и образцовость для дальнейшего развертывания соответствующей линии мысли, во-вторых, постнеклассические послы о возможности и необходимости экстенционального расширения этого термина и его приближения по смысловой нагрузке к понятиям мировоззренческой системы, картины мира<sup>37</sup>, перейдем непосредственно к реализации поставленной задачи.

В античной философии (будет рассмотрена ее древнегреческая составляющая), при всей плюралистичности мысли эпохи, представляется возможным выделить две линии философствования – *античные парадигмы бытия: парадигму статичности и парадигму динамичности*. Под оными мы понимаем фундаментальные модели греко-римской мысли в виде совокупности онтологических установок, убеждений, которые выступают образцами и ориентирами для последующих философов. Согласно первой парадигме, восходящей к Пармениду, бытие статично и неизменно. Вторая, берущая свое начало, по всей видимости, от Гераклита, напротив, указывает на динамичность, текучесть мира. Чрезвычайно важно, и это особенно подчеркнуто Мартином Хайдеггером [297], что признаком категориального аппарата античной онтологической

---

<sup>36</sup> В 2012 г. журналом «Філософська думка» был проведен «круглый стол», в рамках которого были обсуждены вопросы востребованности, роли и приоритетных путей исследования античной философии в современной философской среде [267].

<sup>37</sup> Детальнее о первом и втором было сказано в подразделе 1.1.

мысли является «неприсутствиеразмерность». Иными словами, отношение человека к бытию, формирующееся через его присутствие в мире (Dasein), устранено из содержания этих категорий [181, с. 62]. Не стало в этом смысле исключением и понятие времени. Поэтому естественно, что именно обозначенные выше позиции в понимании бытия, будучи наследуемы, уточняемы и приращаемы в более поздних учениях, обусловили и соответствующие философские представления о времени. В результате время приобрело ярко выраженную онтологическую характеристику и оказалось полностью лишенным какой бы то ни было антропологической привязанности. В качестве одного из профилирующих положений парадигма статичности (взгляды, подобные парменидовским, выражали элеаты Мелисс и Зенон, а также Платон, Архимед и др.) полагает тезис об «элиминации» времени<sup>38</sup>. В свою очередь, парадигма динамичности (идеи Гераклита унаследовали Кратил, Анаксагор, Эмпедокл и др.) обязывает рассматривать время как фундаментальную характеристику бытия.

### ***2.1.1. Парадигма статичности и «элиминация» времени***

Исходной позицией элеатов, представленной в изречениях Парменида, является следующая: «Есть бытие, а небытия вовсе нету; здесь достоверности путь, и к истине он приближает» [9, с. 295]. На первый взгляд, отрицание наличия небытия («небытия вовсе нету») и указание на наличествующее бытие («есть бытие») воспринимается как тавтологичное и банальное. Однако, при углублении в учение философа, выясняется, что в приведенной цитате выражена мысль, фактически являющаяся предшественницей законов сохранения значительно более позднего периода (Новое время). Конкретные объекты, акты существования единичных вещей (парменидовским языком – «бывания») тленны и преходящи, но их исчезновение (а само слово «бывание» несет в себе эту текучесть), уход в небытие, в

---

<sup>38</sup> Термин предложен Эмилем Мейерсоном в труде «Тожественность и действительность» [приведено по: 283].

ничто невозможен (ведь небытия нет). Другими словами, когда о чем-то или ком-то заявляют как об «ушедшем в небытие», по сути, имеют в виду уход в другую форму существования, не выходящую за пределы единого бытия, т. е. мира в целом.

Парменид крайне скептически относится к множественному (конкретно-вещественному) уровню, отрицая перспективность и целесообразность его рассмотрения как средоточия истинного знания. Псевдо-Плутарх в связи с этим свидетельствует, что «...возникновение (генезис) мнимо-сущих-согласно-ложному-субъективному-представлению, равно как и ощущения, он изгоняет из [сферы] истины» [292, с. 278]. Конечно, и сегодня ежедневное наблюдение за изменчивостью вещей может сбить с толку, однако мыслящий индуктивно философ пришел к идее единой перманентной субстанции. Единое, в отличие от множественности, открывающейся через чувственное познание, есть результат работы разума, и оно индифферентно ко всяким изменениям в мире феноменов, в мире чувственно воспринимаемых вещей.

В таком случае возникает проблема, связанная с существованием морфологической конструкции «небытие». Как известно, понятие есть форма мысли, образующаяся в результате обобщения признаков предметов одного рода и отбрасывания специфических признаков этих предметов (так появляются понятия реальных объектов мироздания). Следовательно, и появление категории (фундаментального понятия) «бытие» является человеческой попыткой на более высоком – соответствующем самому бытию – уровне абстракции обобщить непреходящие признаки всего сущего, понимаемого не как множественность, а как целостность. Но тогда напрашивается следующий вопрос: чему же соответствует конструкция «небытие», ведь небытия, исходя из позиции Парменида, вовсе нет?! Вероятно, проще всего было бы, сославшись на то, что человек на определенном этапе истории внедрил в свой тезаурус эту пару категорий, исходя из соображений удобства, закрыть тему позиционированием слова «небытие» в качестве чистого имени, условно-договорного антитезиса категории

бытия. Мышление парами категорий, в данном случае оппозиционными по отношению друг к другу, – достаточно длительная и устоявшаяся традиция человечества. Однако изречение Парменида оказалось не таким уж простым орешком. Даже спустя почти два с половиной тысячелетия, в XX веке, Хайдеггер в «Письме о гуманизме» напишет: «Парменидовское ἔστιν γὰρ εἶναι («есть, собственно, бытие») до сего дня еще не продумано» [301, с. 204]<sup>39</sup>.

Парменидовское бытие, по мнению Теодора Гомперца являющееся неким единством «всеобщества» и «вседуха» [82, с. 175], обладает атрибутом вечности, и это утверждение делает излишним поиск его причины. Действительно, обозначение предшествующего бытию и обуславливающего его начала просто побудило бы сместить акцент и рассмотреть это начало как первичное бытие. То же, что до этого именовалось бытием, теперь оказалось бы лишь производной вечного бытия. К еще большей нелепице привела бы попытка вообще отказаться от начала, родившего бытие, и рассмотреть его как возникшее само по себе. В таком случае пришлось бы признать возникновение «нечто» из «ничто» без внешней производящей причины, что в рамках древнегреческой мысли, в том числе с точки зрения философа из Элеи, невозможно. Принципиально иная мысль – о сотворении мироздания Богом-Творцом *ex nihilo* – станет профилирующей в теистической парадигме бытия<sup>40</sup>.

Мысль о единстве бытия автоматически приводит и к утверждению его единственности, так как оно, объединив в себе все, не оставило вне себя ничего. Если мы говорим о едином в смысле его целостности, то необходимо признать отсутствие другого единого, потому что тогда первое единое не было бы единым. Следовательно, единое не может смениться другой формой «самого-по-себе-единого» и «самого-по-себе-сущего». Неслучайно Аристотель пишет: «В самом деле, то, что отлично от сущего, не существует, и потому в результате должно – согласно с учением Парменида – оказаться, что

---

<sup>39</sup> В подразделе 3.2 на примере учений М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра показано, каким образом поставленные элеатами проблемы нашли свое новое прочтение в философии экзистенциализма.

<sup>40</sup> Предметнее об этом сказано в следующем подразделе.

все вещи образуют одно и что этим одним является сущее» [11, с. 64]. Итак, бытие едино и, как следствие, неизменно.

Парадигма статичности нашла свое развитие в философии Зенона. Его апории призваны подвести логическую основу под тезис о невозможности движения, изменения, разрабатываемый мыслителем вслед за своим учителем – Парменидом. Зенону приписывают около 45 апорий, но, к сожалению, далеко не все из них дошли до нашего времени. Рассмотрим некоторые из них. В апории «Стрела» логика рассуждения такова. Путь, который проделала стрела, есть совокупность точек («нулей», состояний покоя). Но если это так, каким же образом совокупность состояний покоя дает движение (или иначе: каким образом результирующая «нулей» выражается в осязаемом отрезке расстояния и времени). Тут же возникает и другой вопрос: как стрела переходит из точки в точку? «Перепрыгивает» через безвременной и беспространственный интервал? Абсурд! Тогда как же? Приведя рассуждение к ситуации парадоксальности, Зенон, вопреки, возможно, чьим-то ожиданиям, не разрешает противоречие, а еще больше усугубляет его. Тезис «Движения нет!» – это, ни много ни мало, попытка поставить под сомнение многовековой человеческий опыт осознания, казалось бы, естественного атрибута мироздания.

В другой апории, «Ахиллес и Черепаха», утверждается, что самый почитаемый герой Троянской войны со стороны греков, как бы ни старался, не догонит черепаху. Все «просто». За то время, которое будет затрачено Ахиллесом на преодоление расстояния, отделяющего его от черепахи, соперница отползет на определенное расстояние вперед. Преодоление образовавшегося расстояния (уже меньшего) также требует времени, которое, в свою очередь, будет использовано и черепахой – для отползания. И поскольку всякий раз перед Ахиллесом будет поставлена одна и та же задача, он никогда не сможет догнать тихоходное существо. Расстояние до черепахи будет сокращаться, но не дойдет до нуля! «Чтобы догнать черепаху, – пишет по этому поводу немецкий исследователь Г. Рейхенбах, – Ахиллесу нужно пройти бесконечное число отрезков, не равных

нулю, однако он не в силах проделать это» [243, с. 16]. Развивая эту логику, можно заявить, что он даже не стартует! Как, впрочем, и черепаха! Ведь чтобы преодолеть расстояние до своего соперника, необходимо вначале осилить полпути, а прежде, чем осуществить это, – половину половины, т. е. одну четвертую и т. д. Таким образом, поскольку всегда наши герои будут вынуждены преодолевать часть от части (и, при этом, делить отрезок можно до бесконечности), они не смогут начать движения. И снова тот же вывод – движения нет!

Желающих поразмышлять над апориями за два с половиной тысячелетия набралось предостаточно: математики, физики, философы. Оценка Зенона за это время была разнообразнейшей: от утверждения идиотизма мыслителя до включения его в сонм гениев. Что же в действительности имел в виду мыслитель? Легенда гласит, что в свое время один из многочисленных оппонентов Зенона с целью опровержения выводов элейского философа встал и стал ходить, самой очевидностью якобы развенчивая состоятельность зеноновской логики. Однако намного позже А. С. Пушкин справедливо заметит, что каждый день пред нами солнце «ходит», однако ж, прав упрямый Галилей. А сколько раз мы оказывались жертвами самообмана, когда, сидя в поезде, стоящем рядом с другим составом, и глядя на «соседа», полагали что начали движение? Нет, это он начал движение, а наш поезд пока статичен!

Зенон, безусловно, прав, когда говорит об обманчивости опыта. Констатировать движение можно только относительно чего-то неподвижного. А существует ли хоть что-то безусловно статичное? Сегодня трудно определить, что по этому поводу полагал Зенон, но относительность движения (и покоя) и отсутствие во Вселенной объекта, играющего роль «центра», – постулат современной науки, о котором знает каждый школьник. С 1929 г. известно не только о движении Земли вокруг Солнца и Солнечной системы в рамках нашей галактики, но и о глобальном разлете («разбегании») галактик (Э. П. Хаббл) [приведено по: 45, с. 1702]. Итак, опыт иллюзорен, обманчив. Тогда, может быть, стоит обратиться к логике как

доказательной основе существования движения? Возможно, именно она является более надежным критерием истинности в решении проблемы? Нет, по крайней мере, логика в ее зеноновской подаче, как показали вышеприведенные апории, также дает сбой. Зенон мастерски использует метод «доказательства от противного», доводя до парадокса рассуждение, исходящее из тезиса о существовании движения и, как следствие, принимая в качестве истинного антитезис.

Сегодня математика и физика считают проблему теоретического обоснования движения, поднятую Зеноном, решенной. О Зеноне часто говорят как о не знавшем теории пределов и дифференциального исчисления (какая непростительная оплошность для мыслителя V века до н. э.!). Из первой, например, следует, что конечный отрезок, условно равный единице, есть сумма бесконечного количества частей:  $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 \dots$  и т. д. Математик первой половины XX века Г. Вейль, очень тонко опровергая логику Зенона в стиле самого древнего философа, пишет: «Если бы, в соответствии с парадоксом Зенона, отрезок длины 1 можно было составить из бесконечного количества отрезков длины  $1/2, 1/4, 1/8 \dots$ , взятых каждый как отдельное целое, то непонятно, почему какая-нибудь машина, способная пройти эти бесконечно многие отрезки в конечное время, не могла бы совершить в конечное время бесконечное множество актов решения, давая, скажем, первый результат через  $1/2$  минуты, второй – через  $1/4$  минуты после этого, третий – через  $1/8$  минуты после второго и т. д. Таким образом, оказалось бы возможным, в противоречие с самой сущностью бесконечного, чисто механическим путем рассмотреть весь ряд натуральных чисел и полностью разрешить все соответствующие проблемы существования...» [61, с. 25]. Действительно, обращая внимание своих оппонентов на правую часть показанного уравнения (в которой мы видим стремящуюся к бесконечности последовательность суммируемых частей единицы) и закрывая глаза на его левую часть (в которой сама разлагаемая единица), Зенон-

провокатор искусно – но искусственно! – сталкивает их с поданной односторонне проблемой бесконечности. Однако возможность бесконечно длительного процесса разделения на части не означает бесконечности самого делимого, а поскольку отрезок конечен, то из этого следует, что он преодолим в конечное время. В связи с этим Г. Рейхенбах резюмирует: «...Ахиллес может догнать черепаху, потому что бесконечное число исчезающих отрезков, стремящихся к нулю, может иметь конечную сумму и покрываться за конечный промежуток времени» [243, с. 17]. Отметим также посвященные рассмотренной проблеме труды У. В. О. Куайна, К. Айдукевича.

Тем не менее, у проблемы движения есть еще одна сторона, и в этом аспекте она на сегодняшний день неразрешима, что бы по этому поводу ни писали физики и математики. Безусловно, Зенон понимал и хотел передать нам (пусть даже и в весьма причудливой форме), что формальность логики и ограниченность языка не дают возможности исчерпывающего ответа на ряд вопросов онтологического и гносеологического характера. В чем критерий различения движения как абсолютного атрибута самого бытия (отрицаемого элеатами) и движения как характеристики одного конкретного объекта по отношению к другому в рамках общебытийной перманентности? Способен ли человек адекватно и непротиворечиво отразить различные уровни и формы движения в своем мышлении и выразить в языке, при этом не став жертвой обманчивого опыта? – пожалуй, над этими и другими синхронно всплывающими вопросами мыслители будут биться еще неопределенно долго.

Центральная идея философии Парменида и Зенона о постоянстве и неизменности бытия, как будет показано далее, в итоге разрослась до масштаба парадигмальной установки, в итоге определяющей основные позиции в понимании времени. Поскольку изменение бытия невозможно, так как нет иного, во что бытие могло бы переродиться, то, соответственно, исключается и возможность существования времени как атрибута этого изменения: статичное,

неизменное бытие имеет вневременной характер. Оно не относится ни к прошедшему, ни к будущему, оно всегда, без перерыва *есть*. В трактовке элеатов категория времени, в лучшем случае пригодная для описания изменений в мире непостоянной множественности, в худшем – лишь для оформления человеческого опыта, субъективных иллюзий, по отношению к Универсуму оказывается избыточной. Комментируя элеатов, Рейхенбах резюмирует: «...Бытие существует вне времени и не зависит от преходящего, контролируемого временем человеческого опыта, не подвержено исчезновению и смерти» [243, с. 18].

В качестве следующего значительного этапа развертывания «парадигмы статичности», на наш взгляд, может быть представлено учение Платона. Его онтология достаточно полно представлена в диалоге «Тимей» [222]. Устами Тимея мыслитель вещает, что намерен выяснить, возникла ли Вселенная (и если да, то каким образом) или пребывает невозникшей. Платон в парменидовском духе принципиально разграничивает понятия «вечное» (бытие) и «вечно возникающее» – постоянно находящееся в становлении: «Что́ есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что́ есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» [222, с. 411]. Далее философ приходит к выводу, что вышесказанное разграничение с необходимостью требует обозначения причины возникновения всего возникающего – таковой является Бог-Демиург. Все вещественное, постигаемое чувственностью, создано Творцом по вечно сущим образцам-идеям – и все тела на Земле, и всеобъемлющее небо<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Это упрощенная модель творения. На самом деле, как отмечает Г. Г. Майоров, необходимо различать варианты непосредственного и опосредованного созидания демиургическим Умом всего (соответственно) бессмертного и смертного [185, с. 13].

Глядя на то, как прекрасен Космос, восторгается Платон, нельзя сделать вывод о том, что создавший его взирал на *сотворенный ранее* образец. В таком случае весь мир был бы лишь далеким от оригинала «мимезисом» – жалким подражанием, «тенью тени». «Но для всякого очевидно, – находим у древнегреческого философа, – что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возможных вещей, а его демиург – наилучшая из всех причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» [222, с. 412].

Сколь бы ни были противопоставлены совершенные идеообразцы, в том числе идея космического целого, несовершенным вещам, все же, как хорошо отмечено в работе А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи, не стоит рассматривать платоновскую идею как чистую абстракцию. Она «...вечно сияет для человека в живой осязаемой и видимой действительности» [179, с. 72], т. е. открывается в каждой конкретной единице множественного мира. Поэтому вряд ли как слишком большое «святотатство» Аристотеля в отношении учения своего наставника следует оценивать акцию Стагирита по возвращению этой идеи «на грешную землю» – в качестве формы, неотделимой в реальном бытии от материи.

В рамках такого онтологического решения естественным образом формируются представления о времени. Следует отметить, что Платон, пожалуй, одним из первых использует понятие времени, более того, пусть еще в мифической форме, объясняет его (времени) происхождение. Однако чрезвычайно важно то, что это понятие применимо не в отношении истинного бытия (ведь таковым являются вечные, неизменные идеи), а в отношении вторичного, тленного мира – вещественного. Мыслитель пишет, что, творя Космос, Демиург решил в еще большей мере уподобить творение образцу. Возникшее препятствие, суть которого сводилась к тому, что образец вечен, но атрибут вечности нельзя передать ничему рожденному, преодолено Платоном посредством позиционирования времени как сотворенного «подобия вечности» для аналогичного в своем естестве

вещественного мира. Время подвижно, его движение исчислимо («от числа к числу»). Как полагает философ, такие мерилы, как дни, ночи, месяцы, годы, не имели смысла, пока не было рождено небо, т. е. то, с чего Демиург начал процесс созидания. Иными словами, устройство Богом Космоса послужило условием для возникновения этих временных единиц.

Сопоставляя категории «вечность» и «время», древнегреческий философ подчеркивает принципиальную разделенность сфер их приложения. Онтологически со временем взаимосвязано все рожденное, имеющее начало и конец – то, о чем уместно говорить, как о том, что *было* или *будет*. Попытка мыслить сквозь призму той же категории о мире духовных праобразов, относя их к той или иной фазе времени, в корне исказит их естество. Поэтому нетленные сущности исключительно *есть*: «...Тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило несущиеся и данные в ощущении вещи» [222, с. 419]. Далее Платон пишет, что люди зачастую допускают ошибку, говоря о возникшем, возникающем, имеющем возникнуть и небытии, что они соответственно *есть* возникшее, возникающее, имеющее возникнуть и небытие. Хотя философ тут же обрывает это рассуждение, говоря, что им (участникам беседы) недосуг все это выяснять. Все же заметим, что логическая и онтологическая некорректность здесь, по его мнению, в том, что предикат «есть» прилагается в повседневной речи к чему угодно, тогда как его следует употреблять только касательно вечных объектов. В свою очередь, возникшее «есть только сейчас» – его не было ранее и, возможно, не будет позже. Возникающее также «не есть» – оно находится в становлении. Имеющее возникнуть пока лишь в стадии потенции бытия, но и в случае своей актуализации оно (теперь уже как возникшее) опять же не сопоставимо (по вышеуказанной причине) с предикатом «есть». Наконец, небытие «не есть» уже по

определению – крайне софистично утверждать, что *то*, что *не есть*, – *есть*.

Здесь необходимо указать на определенную, теперь уже платоновскую, логико-лингвистическую неаккуратность. Философ несколько опрометчиво отождествляет значения слова «есть»: в одном случае «есть» выступает в качестве глагола-связки, соотносящего субъект с предикатом, в другом – в качестве глагола, указывающего на наличие существования.

Однако вернемся к изначальной линии мысли Платона. Итак, время как подобие вечности возникло вместе с небом и сопровождает его со всеми телами до тех пор, пока не наступит их распад. Солнце, Луна и еще пять «светил»-планет были размещены Творцом на семи орбитах, по которым они и совершают свое обращение вокруг Земли. Движение этих «звезд» призвано участвовать в устройении времени. Все живые существа, по замыслу Демиурга, должны были стать причастными числу вращения, поэтому Бог на второй от Земли окружности возжег свет, который сегодня человечество называет Солнцем. Таким образом, полагает основатель Академии, возникли такие фрагменты времени, как день и ночь, месяц («когда Луна совершает свой оборот и нагоняет Солнце»), год («когда Солнце обходит свой круг»). Движение остальных тел-светил, которые нередко оказываются незамеченными и неназванными людьми, также суть время [222, с. 421].

Подведем предварительные итоги. В рамках парадигмы статичности догадка о том, что вещественная множественность в каждом своем объекте несет нечто непрерывное, общее, стала основанием для выдвижения идеи субстанции – Единого. *Единое*, являясь *одним*, исключает всякое *иное*; а если это так, то оказывается невозможным изменение (ведь не во что измениться) – бытие приобретает характер неизменного, статичного. Эта линия мысли является фундаментом соответствующего понимания времени. По сути, в подобной установке время теряет возможность быть атрибутом бытия (единого), ведь если нет возможности измениться,

то не остается места и характеристике, могущей это изменение отразить. В рамках этой модели бытие подается вотчиной самой Вечности.

### **2.1.2. Парадигма динамичности и временная сущность мира. Аристотелевский подход как позиция, опосредующая парадигмы статичности и динамичности**

Как и было заявлено выше, сущность фундаментальных положений парадигмы динамичности будет представлена, в первую очередь, через взгляды Гераклита. В изречениях философа из Эфеса показано противоположное элейскому – динамическое – видение мира: «Все течет, все меняется», «В одну и ту же реку нельзя войти дважды...» [цит. по: 191, с. 49]. Климент приводит следующие слова мыслителя: «Этот космос... всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим» [цит. по: 9, с. 275]. В понимании Гераклита, вечная порождающая активность первоначала-огня обуславливает динамичность, текучесть мира. Диоген Лаэртий следующим образом проясняет представленный в воззрениях эфесца механизм осуществления взаимопревращений стихий: «Сгущаясь, огонь увлажняется и, сплываясь, становится водой; вода, затвердевая, превращается в землю: это путь вниз. Земля, в свою очередь, снова тает [~ плавится], из нее возникает вода, а из воды – все остальное; причины почти всех [этих] явлений он возводит к испарению из моря: это путь вверх» [292, с. 177].

Перед нами – взгляды, которые со временем, будучи углубляемыми и интерпретируемыми в учениях последователей эфесца, вырастут в парадигму динамичности. При такой онтологической установке формируется и соответствующее представление о времени. Несмотря на то, что специальной разработкой категории времени сам философ себя не утруждал, следует отметить, что время в такой модели имплицитно выступает атрибутом, определяющим качеством бытия. Впоследствии через понятия «время» и «становление» философами, мыслящими в рамках этой парадигмы, осуществлялись попытки выразить не свое субъективно-иллюзорное представление о мире и не нечто, характеризующее пребывание конкретных вещей на фоне вечного и неизменного (бытия), а сущностную сторону самого универсума.

Однако многие утверждения Гераклита вызвали резкую критику. Так, Аристотель, комментируя высказывание эфесца о необходимости считать одно и то же существующим и несуществующим, замечает, что нечто, рассматриваемое в одном и том же смысле, не может одновременно и быть и не быть присуще одному объекту. Он объясняет ошибочность позиции Гераклита и его последователей тем, что они редуцируют изменяющееся к несуществующему. Он указывает, что тезис о несуществовании изменяющегося спорен хотя бы по той причине, что *утрачивание* того или иного признака автоматически предполагает *еще-пока-наличие* этого признака в объекте до его полного исчезновения, а то, что *возникает*, уже в какой-то мере *есть*. Например, говоря о худеющем человеке, мы указываем на то, что такой признак, как наличие лишней массы в нем, *утрачиваясь*, при этом еще пока *есть*, именно поэтому он еще *есть* чрезмерно полный. Кроме того, если нечто возникает, то оно возникает из чего-то, т. е. того, что *есть*, ибо возникновение из ничто невозможно.

Стагирит пишет, что показанные онтологические взгляды Гераклита и тех, кто считал себя наследником его мысли (например, Кратил<sup>42</sup>, Анаксагор, Эмпедокл и др.), привели адептов этой линии философствования [приведено по: 9, с. 10] к крайне пессимистической гносеологической позиции – утверждению невозможности достоверного суждения о вещах [11, с. 94]. Аристотель не случайно подчеркивает, что причина появления у этих философов такого вывода состоит в позиции сведения реальности лишь к эмпирически открывающимся предметам. Поскольку таковые в большом количестве несут в себе элемент неопределенного, то перспективность поиска истины в мире феноменов весьма сомнительна. Действительно, Гераклит полагает, что ни об одной вещи нельзя сказать, что она *есть* и что она есть *нечто* – подобная констатация в отношении объектов мира оказывается невозможной, ввиду того, что мысль попросту не поспевает за живой реальностью.

---

<sup>42</sup> Кратил доводил тезис Гераклита до крайности, утверждая, что не дважды, а даже единожды нельзя войти в одну и ту же реку.

Следовательно, корректно утверждать лишь постоянное изменение наблюдаемого объекта.

Помимо сказанного, критика Аристотелем гераклитовского учения выражается в требовании не смешивать количественные и качественные изменения, так как убывание или увеличение количества не всегда ведет к изменению качества<sup>43</sup>: «Пусть со стороны количества изменение не останавливается, однако же, через посредство формы мы постигаем все вещи» [11, с. 95]. Стагирит здесь недвусмысленно указывает на значимость категории меры в вопросе определяемости качественных изменений через изменения количественные<sup>44</sup>. Действительно, при выдергивании одного волоса на голове человека его качество «волосатости» не сменяется качеством «лысости». Следующим пунктом критики у Аристотеля является справедливое замечание о невозможности судить о мире в целом, основываясь лишь на ничтожном числе созерцаемого, представшего как изменяющееся. И, наконец, еще одно замечание: если нечто постулируется как текучее, то необходимо признать, что существует и нечто неподвижное (как сущность – *physis*). В противном случае не представилась бы возможность констатировать, во-первых, что есть *нечто* (ибо нечто невозможно зафиксировать как *нечто* в силу его размытости во времени), во-вторых, что это *нечто* изменяется (ибо нет того неподвижного фона, на котором это и было бы заметно). В итоге Аристотель доводит тезис Гераклита и его последователей до парадоксальности: «...Впрочем, если взять тех, кто приписывает вещам бытие и небытие вместе, из их слов скорее получается, что все вещи находятся в покое, а не в движении: в самом деле, изменению уже не во что произойти; ибо все свойства имеются <уже> у всех вещей» [11, с. 95].

Итак, мы подвергли осмыслению парадигмы статичности и динамичности, сочетающиеся в своей эпохе по *принципу параллельности*<sup>45</sup>. Сформировавшись в античности, эти модели

---

<sup>43</sup> Имеются в виду изменения по сущности – форме.

<sup>44</sup> Со временем Г. В. Ф. Гегель возведет этот тезис в ранг закона диалектики.

<sup>45</sup> Принципы комбинации парадигм сформулированы в подразделе 1.1.

фундаментальным образом повлияли на дальнейшее становление онтологии. Как показано в труде А. Н. Уайтхеда, линия философствования, питающаяся истоками учения элеатов, приобщила западную мысль к изысканиям в рамках проблемы субстанции, в то время как линия «темного» эфесца устремила философов на расширение и углубление картины мира, где главный акцент сделан на становлении [280, с. 294]. Тем не менее, рассматривая парадигму динамичности в контексте ее противопоставления парадигме статичности, следует подчеркнуть и наличие у этих моделей мысли важной общей детали, на которую справедливо обратил внимание современный украинский исследователь Ю. Ищенко. Автор указывает на то, что и парменидовская, и гераклитовская линии тяготеют к поиску тождественного. Первая из них выдвигает принцип тождественности (бытия самому себе) прямо. Вторая, акцентируя внимание на становлении мира, но, в то же время, изыскивая сохраняющееся тождественное в изменяющемся (и наоборот), осуществляет это косвенно. «...Великий принцип<sup>46</sup>, – находим у исследователя, – рятував буття, але не феномени. Геракліт же звернув увагу на феноменальне буття, яке то з'являється, то зникає, то народжується, то вмирає, весь час знаходиться у невпинному і суперечливому русі становлення, завдяки чому й гармонізує в скороминущих тотожностях протилежності» [126, с. 134–135].

Спустя два с лишним тысячелетия Гегель сможет объединить Парменидовы тождественность и сохраняемость с Гераклитовыми изменчивостью и приращаемостью в своей модели саморазвития Абсолютной Идеи [75]. Однако, на наш взгляд, уже в античной эпохе в этом смысле примечательна концепция Аристотеля. Она снимает, в какой-то мере, противоречия, возникающие между обозначенными линиями мысли, которые возводят качества либо статичности, либо динамичности в ранг атрибутов бытия. Основатель перипатетизма полагает, что недостаток взглядов представителей первой линии – в

---

<sup>46</sup> Принцип тождественности в учении Парменида.

недооценке такой важнейшей причины мира как движение, что, напомним, ведет и к элиминации из системы мироописания категории времени. Уязвимость же второй линии, напротив, – в ее исключительной установке на относительность и принципиальную темпоральную «размытость» как конкретных вещей, так и мира в целом.

Согласно Аристотелю, корни слабости онтологических решений его предшественников растут из недостаточного количества выдвигаемых ими причин бытия: ни одно, ни два начала не объяснят, по его мнению, естество мира. Мыслитель пишет, что многие философы в вопросе об истоках бытия полагали достаточным обозначение одной единственной причины вещей – вида материи (у Фалеса – вода, Диогена, Анаксимена – воздух, Гераклита, Гиппаса из Метапонта – огонь), либо материи вообще (Анаксимандр – «апейрон»). Это было обусловлено сложившимся к античному времени мышлением нового качества, которое, сменив мифологическое, позволило совершать того или иного уровня абстрагирование. С этого момента обнаружение родовых признаков у объектов окружающего мира давало древним философам основание предположить существование единого начала. «...То, из чего состоят все вещи, – находим у Аристотеля, – из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, – это они считают элементом и это – началом вещей» [11, с. 12]. Никакие трансформации феноменального не ведут к исчезновению сущностного, фундаментального – оно сохраняется и в самой вещи, и, после ее разрушения, в результатах этого разрушения, и в том, что возникнет из этих результатов. Безусловно, Анаксимандров «апейрон» на фоне Фалесовой воды или Гераклитова огня выглядит более высоким уровнем абстракции, хотя бы по причине того, что выдвижение этой идеи – результат выхода за пределы видимого в сферу чистой рациональности. Кроме того, понятие «апейрон» (беспредельное, безграничное) отличается от понятий,

соответствующих стихиям, своей трансцендентностью, выходом за все возможные рамки.

Однако, как указывает Стагирит, сама по себе материя не ответит на вопрос *почему* происходит возникновение и уничтожение, то есть, *что* является причиной этого. Действительно, изменения, происходящие, к примеру, с деревом, из которого возникает мебель, или со сталью, производной которой является оружие, не объясняются самим субстратом. На то есть иная причина, и это – причина движения. Поэтому случайность и самопроизвольность возникновения философ здесь отмечает. Процесс возникновения одного из другого, т. е. становления, обусловлен разумом; причина, движущая становлением, рациональна. В результате мыслитель называет не признающих этого положения пустословами, на фоне которых утверждающий разумность благоустройства мира и всего мирового порядка выглядит «как трезвый». Корит Аристотель и атомистов Левкиппа и Демокрита, которые, по его мнению, беспечно пренебрегли причиной движения в объяснении возникновения вещей. Ведь очевидно, что выдвигание атомов-субстанций, которые сами по себе и в различных сочетаниях определяют те или иные свойства вещей, из них состоящих<sup>47</sup>, недостаточно для объяснения становления. В то же время следует отметить, что здесь философ в критике чрезмерен. Так, например, у Диогена Лаэртского находим, что, согласно Демокриту, «все совершается по необходимости, так как причиной возникновения всего является вихрь, который он называет необходимостью (ананке)» [цит. по: 191, с. 66]. Поэтому показанный в таком ракурсе «вихрь-необходимость» также предстает своеобразной движущей причиной, дающей атомам возможность сочетаться и, как следствие, образовывать вещи. Однако Аристотель все же прав в том смысле, что движение подается атомистами исключительно как механическое перемещение, что делает их взгляды на фоне перипатетических несколько ущербными.

---

<sup>47</sup> Форма, порядок и положение (у атомистов, соответственно, «строй», «соприкосновение» и «поворот») атомов детерминируют конструкцию вещей и различия в них.

В рамках рассматриваемой проблемы Аристотель считает необходимым обратиться к учению пифагорейцев: по всей видимости, именно у них впервые встречается указание на определяемость бытия иной, помимо материальной, причиной – сущностной. В философии Пифагора и его последователей математические начала, числа, приобретают субстанциальный характер. В них они видели обобщенность качеств различных объектов, а также выражение гармоничности их (качеств) сочетаний. Когда о пифагорейском числе говорится как о первоначале, имеется в виду, конечно же, не порождаемость им всего сущего (хотя, не стоит исключать и такую смысловую составляющую пифагореизма). В данном случае, скорее, подразумевается наличие числа в качестве сущностной компоненты во всем, что есть. Элементы чисел соответствуют элементам всех вещей, в результате чего и вся Вселенная (Космос) выражается через число, что очередной раз подчеркивает ее гармоничность, упорядоченность. Итак, как видим, этой школой обозначены уже два начала: логическое (идеальное) – число, определяющее все, что имманентно предмету, и материальное – основание для его (числа) опредмечивания.

Наконец, очередной принципиальный поворот в решении проблемы основания осуществляется у Платона. Приняв от Гераклита тезис об изменчивости вещей, он смещает акцент в выдвижении начала. То, о чем говорил Сократ как о всеобщем («красота вообще», «мужество вообще», «справедливость вообще»), не стоит искать в тленном и подвижном, в мире видимого, вещественного. Дав этим всеобщим сущностям статус истинной реальности, вечной и неизменной, Платон, фактически, возвращается к однозначному видению бытия. В его видении материальные объекты не обладают существованием в полном смысле этого слова. Все, что люди принимают и понимают как истинно сущее, на самом деле, – «тени», «подобия» объектов истинного мира – сущностей-идей. Аристотель также вносит ремарку о различии трактовки понятий числа в платонизме и пифагореизме. У Платона числа, которые «...от чувственных предметов отличаются тем, что они

вечные и неподвижные, а от идей – тем, что этих вещей (чисел. – В. Х.) имеется некоторое количество сходных друг с другом, сама же идея каждый раз только одна» [11, с. 23], есть нечто опосредующее идеи и вещи, в то время как у италийцев они – сущности самих вещей.

Как известно, сам Аристотель выдвигает четыре причины бытия (вернее, причины бытия в четырех смыслах): «...одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия («основание, почему» <вещь такова, как она есть>, восходит, в конечном счете, к понятию вещи, а то основное, благодаря чему <вещь именно такова>, есть некоторая причина и начало); другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей – то, откуда идет начало движения; четвертой – причину, противоположащую <только что> названной, а именно – «то, ради чего» <существует вещь>, и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)» [11, с. 12]. О первой, второй и третьей причинах в различных аспектах до философа из Стагиры говорили многие мыслители [9; 82; 191; 292]. Формулирование же четвертой, целевой (конечной) причины он полагает собственным достижением (его предшественники делали, в лучшем случае, намеки на это, как следствие, формулировки были размыты и не лишены противоречий).

Здесь мы полагаем необходимым подробнее остановиться на третьей причине – причине движения, поскольку именно через нее Аристотель объясняет становление мира и в контексте ее осмысления уместно говорить о понимании времени. Как пишет философ, всякая вещь есть не что иное, как осуществленная сущность, сущность, получившая существование. Действительно, проект дома – еще не дом, а лишь возможность быть домом. Внесение сущности, изначально – чистой потенции, в материальную основу и дает ей бытие (сущность актуализируется). Он считает, что категории «потенция» и «акт» нуждаются в опосредовании третьей, через которую было бы возможно обозначить переход от первого ко второму, и таковой выступает категория становления. Поэтому картина бытия лишь в том случае может претендовать на

достоверность, цельность, если сущее рассматривается как становящееся сущее. Это значит, что *сущее* и *еще-пока-не-сущее* синтезированы – этот синтез и есть становление. А. Ф. Лосев по этому поводу замечает: «Необходимо предмету быть так неподвижным, чтобы это все-таки не мешало ему иметь в себе момент подвижности, текучести, неустойчивости, сплошно протекающей различности и различаемости, момент меона, иного. Тогда и получится, что предмет 1) тот же и 2) ознаменован меонально. Это значит, что предмет *становится*» [178, с. 132]. Таким образом, согласно Аристотелю, сущее, рассмотренное само по себе, скорее, демонстрирует своеобразный «срез», сделанный в тот или иной момент времени, чем бытие во всей его многогранности. Это лишь «фотография» при необходимости «кинофильма». Следовательно, при понимании сущего как становящегося оно оказывается и тождественным, и, в такой же мере, нетождественным самому себе. Тождественность заключается в том, что оно еще *оно*, а не *иное*, нетождественность – в том, что оно, при том, что оно – *оно*, *отлично* от самого себя фрагментом времени ранее (по ряду признаков).

Итак, в аристотелевском осмыслении бытия понятие становления играет фундаментальную роль. К нему непосредственно примыкают понятия порядка и длительности становления, которые, в свою очередь, выражаются через категорию времени. В учении философа подчеркивается, что время – не иллюзия и не «подобие вечности» для «подобия вечных идей» (Платон), а неотъемлемый атрибут бытия.

Предваряя изложение собственных взглядов в понимании времени, Стагирит полемизирует со многими своими предшественниками. Его не удовлетворяют ответы на вопрос о том, что есть время, данные Платоном (время есть движение Вселенной) [222] и пифагорейцами (время – сама небесная сфера) [приведено по: 13]. Относительно первого мнения Аристотель замечает, что отождествление времени и движения несостоятельно по следующим причинам. Во-первых, «...изменение и движение каждого тела

происходят только в нем самом или там, где случится быть самому движущемуся и изменяющемуся; время же равномерно везде и при всем» [13, с. 147]. Во-вторых, скорость изменения определяется временем (именно поэтому мы можем говорить о более или менее быстром изменении, движении), «время же не определяется временем ни в отношении количества, ни качества» [13, с. 147]. Что касается второго, пифагорейского, решения, то мыслитель называет его наивным, и здесь трудно с ним не согласиться. Пифагорейцы исходят из того, что все, происходящее в Универсуме, происходит во времени – это основной аргумент в обосновании отождествления времени и всего сущего. Такое смешение пространства и времени, сущего и формы существования слишком отдает софистикой, чтобы пытаться в нем разобраться. С таким же успехом можно было бы утверждать, что если кино демонстрируют *сегодня в кинотеатре*, то сегодня и есть кинотеатр.

Таким образом, время не есть движение, но их взаимосвязь очевидна: увеличение количества движения прямо пропорционально увеличению количества затрачиваемого на это движение времени. Аристотель считает, что платоновский тезис об отождествлении времени и движения необходимо откорректировать опосредованием этих понятий категорией числа. Время есть *число* движения, количественная характеристика изменения от предыдущего к последующему. Известный исследователь П. П. Гайденко обращает внимание [72, с. 333–334] на то, что, по Аристотелю, не только движение измеряется временем, но и время – движением. Тем не менее, Стагирит не вдается в крайности, подобные платоновским, – элементарное отождествление этих понятий. Признавая тесную взаимосвязь движения и времени, но при этом дистанцируя одно от другого, он относит первое – движение – к сфере природы, а второе – время (как и всякое число) – к неприродным, идеальным сущностям.

В аристотелевском учении различены «числа считаемые» – то, что подвергается счету, и «числа считающие» – то, посредством чего осуществляется счет. В первом случае – это те свойства объективных явлений и процессов, которые возможно выразить математически, во

втором – сама математическая система, позволяющая производить оценку и выражать в числах вышеуказанные стороны и свойства. Стагирит полагает, что «...время есть число считаемое, а не посредством которого мы считаем» [13, с. 149]. Далее философ замечает, что время распознается посредством разграничения движения на предыдущее и последующее. Благодаря чувственному восприятию изменений, произошедших с объектом, различению его прежних, нынешнего и последующих состояний, мы и констатируем течение времени. Таким образом, то, что ограничивается различными состояниями, есть время (точнее, промежуток времени). Сами эти состояния Аристотель обозначает категорией «теперь». Разные «теперь» могут быть рассмотрены как отличные одно от другого, поскольку каждое из них (как «точка времени») находится в ином по сравнению с предыдущим периоде. Однако, исходя из субстрата, одно «теперь» тождественно другому. Первое утверждение не следует рассматривать как противоречащее второму, поскольку перемещение во времени, изменяя определение перемещаемого, не изменяет его сущности, субстрата. Мыслитель приводит [13] по этому поводу в качестве примера софистический тезис, согласно которому Кориск в Ликее и Кориск на агоре – разные люди, не как демонстрацию лжеумудрствования, а как наглядное подтверждение собственных суждений. Итак, «теперь» как перемещаемое соотносится с временем как перемещением в качестве квазиединицы этого перемещения.

Проблема сущности и существования «теперь», нашедшая отголосок в учениях более поздних периодов (о чем будет сказано в следующих подразделах), не потеряла своей актуальности в философии современности. Украинский исследователь М. Симчич посвящает свою работу [259] сравнительному анализу двух теорий, сложившихся в результате осмысления проблемы времени, в которых пояснен и обозначенный выше момент<sup>48</sup>. Так, сторонники «Б-теории» [358; 377; 383] полагают, что «теперь» не привязано исключительно к

---

<sup>48</sup> Термины «А-теория» и «Б-теория» являются производными от понятий, которыми обозначаются так называемые «А-признаки» и «Б-признаки» [373].

настоящему. Этот «челнок времени» (Аристотелево «перемещаемое») имеет смысл в любой временной фазе, конкретизируя соотношенность события с утверждением о нем, т. е. с констатацией оного наблюдателем. В рамках «Б-теории» принципиальные различия между прошлым, настоящим и будущим, традиционно выражаемые через призму «теперь», стираются. Время (точнее «время-пространство») становится однородным. Для адептов «А-теории» [259; 379], наоборот, «теперь» уникально и символизирует истинное существование, соотносимое именно с настоящим. Ни прошедшее, ни грядущее в таком контексте истинным бытием не обладают.

Вернемся к Аристотелю. Бесконечное время, а также всякий конкретный промежуток времени, включающий в себя наблюдателя, с точки зрения этого наблюдателя (в его системе координат) подразделяется на следующие части: та, что была, но уже прошла, и та, что будет, но которой еще нет. Эти две части опосредуются наблюдательским «теперь». Древнегреческий мыслитель утверждает, что, в лучшем случае, можно говорить о реальности существования «теперь». Время же следует рассматривать или совсем не существующим, или едва существующим, ведь «...то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» [13, с. 145]. Следовательно, и судить о времени не представляется возможным, так как оно не есть бесконечно длительное «теперь». Ведь, в противном случае, оказалось бы, что события, произошедшие тысячи лет назад и произошедшие сегодня, одновременны. Даже если бы мы смогли, мысленно соединив различные «теперь» в хронологической последовательности (ведь, как было сказано ранее, они сущностно тождественны, различны только их определения), представить себе определенную временную длительность, – это все равно были бы весьма скудные знания о времени. Подобное математическое совокупирование не позволяет выявить все его (времени) онтологические особенности, например, отличие прошлого от будущего.

Аристотелевскую недооценку существования времени подвергает критике Хайдеггер. Это касается, в первую очередь, понимания «теперь» (о чем подробнее – в подразделе 3.2). Немецкий философ не принимает предложенное Стагиритом толкование «теперь» как границы между свершившимся и грядущим. Если оно и является границей, то только в случае, когда по факту того, что объект прекратил существование, будущего для него нет. «Теперь», впитавшее в себя «еще-не» по отношению к будущему и «уже-не» по отношению к прошлому, оказывается протянутым, т. е. оно – не элемент континуума, а сам «континуум потока времени» [300, с. 326]. Эта мысль о «теперь» сочетается с определением времени как числа. Число в отличие от границы, которая всегда существует в единстве с ограничиваемым (ибо она им же и определяется), сущностно не привязано к исчисляемому («сто» не определяемо ни рублями, ни друзьями, к которым прилагается).

В работе «Категории» [10] Аристотель рассматривает время как особый вид количества. Существуют вещи, части которых обладают определенным положением по отношению друг к другу. К таковым, в первую очередь, относятся пространственные объекты: линия, плоскость, тело, место. О числе вообще и времени (числе движения) в частности такое утверждать не представляется возможным, поскольку «...ни одна часть времени не неподвижна, а как может то, что не неподвижно, иметь определенное положение?» [10, с. 63]. Корректнее говорить об упорядоченности числа: при счете «один» указывается ранее, чем «два». Дедуктивно мы приходим к такой возможности и в отношении времени – частного вида числа: очевидно, что одна часть времени существует ранее другой. Количеству, в том числе времени, ничто не противоположно. В лучшем случае, можно говорить о противоположности «большого» «малому», «многого» – «малочисленному» и т. д. Однако, указывает греческий мыслитель, последнее не суть пример сравнения «количеств» – того, что мыслимо самостоятельно, а, скорее, пример «соотнесенного» – того, что с необходимостью требует сопоставления с чем-то иным этого же рода. Более того, понятия

большого или малого количеств (в том числе времени) в своей сути таковы, что не могут быть рассмотрены вне их соотнесенности. Поэтому, подытоживает великий философ, попытки их противопоставления чему-либо априори обречены, ибо «...как можно назвать что-то противоположным тому, что может быть взято не само по себе, а [лишь] в соотнесении с другим?» [10, с.64]. Таким образом, время как определенное количество не допускает в отношении своей сущности большую или меньшую степень. Нельзя называть один промежуток времени временем в большей степени, чем другой. О них можно судить лишь как о равных или неравных друг другу – и это главная, с точки зрения Аристотеля, особенность времени, рассмотренного как вид количества.

Итак, аристотелевская концепция представлена как опосредующая парадигму статичности и парадигму динамичности. Признавая постоянное развитие мира, философ предлагает сущее рассматривать и как наличествующее, и как становящееся. Если указывавший на текучесть и изменчивость мира Гераклит понимал мироздание не как совокупность вещей, а как совокупность событий, то Аристотель идет далее. Привнесенный им в философское знание новый элемент можно сформулировать следующим образом: мир (Космос) есть и, при этом, он – потенция по отношению к самому себе измененному (через фрагмент времени). Различение в движении предыдущего и последующего состояний дает представление о времени. Время, выступающее как число движения («число считаемое»), т. е. выраженное математически объективное свойство протекания тех или иных процессов, оказывается в концепции Стагирита стержневым понятием.

Наконец, следует обратить внимание на важный момент аристотелевского понимания времени, тонко отмеченный Л. Н. Любинской и С. В. Лепилиным. Поскольку время, как и пространство (точнее «место»), Стагирит рассматривает в контексте взаимных отношений материальных объектов и процессов, то такие акцентуации дают основание утверждать своеобразную «прасистемность» подхода мыслителя. Обнаружив важнейшее свойство вещи – «...ее

выделенность по отношению к другим вещам» [181, с. 47] в таком объекте, как время, философ неявно показал возможность его представления как системы. Этот вывод представляется весьма ценным в свете главных посылов нашей работы: антропное время, ставшее объектом исследования, как уже было проанонсировано ранее, в третьем разделе предстанет как объект синергетического порядка – сложная самоорганизующаяся система.

## **2.2. Парадигмы бытия средневековья и Возрождения как фундамент философских представлений о времени**

Исследовательская литература, посвященная философии средневековья<sup>49</sup> и Возрождения, достаточно многочисленна. Библиотека научных и учебных трудов, освещающая развитие философской мысли этих периодов (выделим работы выдающихся отечественных исследователей Р. Ю. Виппера, П. П. Гайденоко [72], А. Я. Гуревича [92], М. А. Дынника [109], Г. Г. Майорова [185], А. Н. Троепольского [277], А. Н. Чанышева, зарубежных авторов Ю. Боргоша [48], Э. Жильсона [116], Т. Б. Эриксена), пополняется по сей день (отметим работы А. Баумейстера [27], И. И. Ивановой, В. Н. Зимы [119], Е. Рассудиной [240]). Очередную волну интереса к мысли этих периодов возбудил осуществленный в конце 80-х – начале 90-х гг. прошлого столетия отход отечественной системы образования и воспитания от однозначного атеизма, ориентация на который была общеобязательной еще в недавнем прошлом. Как следствие, образовавшуюся идеологическую нишу все более заполняет собой религиозная культура. Поэтому неудивительно, что как средневековая, так и ренессансная философия по-прежнему волнуют своей проблематикой<sup>50</sup>.

*Задача* данного подраздела – выявление специфики парадигм бытия средневековья и Возрождения, а также тех следствий, которые

---

<sup>49</sup> Здесь и далее мы будем иметь в виду европейскую философскую мысль.

<sup>50</sup> В режиме «Круглого стола», организованного журналом «Філософська думка» в 2012 году, были обсуждены традиционные для религиозной философии и философии религии проблемы [244].

обнаруживаются на основании этих исходных посылов в понимании времени. Размышляя о философии этих периодов, полагаем, что наиболее показательными в интересующем нас ракурсе являются такие модели, как *теистическая* и *пантеистическая парадигмы бытия*. Первая, в сердцевине которой – идея трансцендентного Бога, породившего природное бытие «из ничто» и постоянно продолжающего свою активность по созиданию новых форм, будет показана на основании учений крупнейшего представителя раннехристианской философии Аврелия Августина и наиболее значимого схоласта Фомы Аквинского. Изложение сущностных особенностей второй парадигмы, главное положение которой – отождествление Бога и природы, будет осуществлено через освещение взглядов средневекового мыслителя Иоанна Скота Эриугены и, пожалуй, наиболее известного пантеиста Ренессанса – Джордано Бруно. Осмысление особенностей теистической и пантеистической парадигм на примере указанных систем даст возможность представить философские идеи о времени, каузально выводимые из этих моделей мысли.

### ***2.2.1. Теистическая парадигма: время и вечность в референции бытия***

Наиболее значимая черта средневековой философии Европы – ее централизация через церковный институт и христианскую идеологию. Философские учения, даже питаясь принципиально отличными по стилю проблематизации и содержанию античными истоками, в своем основании получают однозначное ориентирование – на сферу трансцендентного и отношения человека и Бога. Знаменитое выражение Августина «Хочу познать Бога и душу! – И больше ничего? – Абсолютно ничего!» [Цит. по: 9, с. 595] становится своеобразным «маяком» для мыслителей на тысячелетие вперед. Вследствие этого размышления о природных, социально-политических объектах, в том числе и в аспекте темпоральных условий их существования и развития, так или иначе,

разворачиваются в контексте вышеобозначенных приоритетных установок. П. П. Гайденко пишет, что к гносеологической ориентированности исключительно на метафизические вопросы привела онтологическая установка в виде аксиомы о том, что «...для Бога нет ничего невозможного» (аргумент, чуждый античной мысли) [72, с. 391]. «Учение о божественном всемогуществе, – находим у исследователя, – оказывается связанным с тенденцией к ликвидации самостоятельности природы, поскольку благодаря своему всемогуществу Бог может действовать вопреки естественному порядку» [72, с. 394]. Итак, если речь в средневековых текстах идет об объектах посюстороннего мира, то с обязательным акцентом на их тварной и, соответственно, несовершенной сущности. Это идеологически выдержанное подчеркивание, автоматически противопоставляющее земную реальность сфере бытия Творца, было призвано и воздать должное величию Всевышнего, и лишний раз утвердить исходные познавательные стремления и запросы.

При всей очевидности того, что средневековые взгляды на проблему бытия во многом подготовлены античной мыслью, следует выделить и моменты принципиального отличия оных от греко-римских. Так, касательно вопроса о сотворении мира отметим, что если античные мыслители полагают в качестве средства созидания пассивное материальное начало, то средневековые философы, опирающиеся на Ветхий Завет, постулируют сотворение мира «из ничто» (ex nihilo). Бог в античных воззрениях есть Творец не в абсолютном смысле этого слова, а, скорее, мастеровой, строитель, упорядочивающий мир, становящий его из Хаоса в Космос (используем метафору Б. Рассела). Средневековое решение в противовес такому подходу утверждает Бога как Творца всего сущего, включая саму материю. По-новому решается и вопрос о сочетании духовного и материального. Античная мысль, рассматривая духовное как вечное, а телесное как означенное темпорально, полагает возможным их единение лишь в посюстороннем мире (Сократ, Платон, Аристотель, неоплатоники). В свою очередь, средневековая философия, конкретизировавшая

осмысление вечного и временного диалектикой Бога-Творца и творения, а также эсхатологическим учением, дает принципиально иную установку: праведники после Страшного Суда получают новые, окрепшие *тела* и вечное пребывание в *Царстве Божиим*. Т. е., как пишет Рассел, «...иной мир понимался не как нечто метафизически отличное от мира сего, а как будущее, когда добродетельные будут наслаждаться вечным блаженством, а уделом порочных явятся вечные муки» [239, с. 376].

Теистическая парадигма, сформировавшаяся на основании платонизма, перипатетизма, неоплатонизма и, в первую очередь, ветхозаветного Писания, развивается в учениях подавляющего числа мыслителей средневековья: Августина Аврелия, Ансельма Кентерберийского, Петра Ломбардского, Альберта Великого, Бонавентуры, Фомы Аквинского и многих других<sup>51</sup>. Однако рамки исследования позволяют осветить учения лишь двух философов – таковыми выбраны первый и последний мыслители перечисленной плеяды.

Свое понимание бытия и вытекающее из него толкование времени Августин стремится излагать в полном согласии со Священным Писанием, точнее, Книгой Бытия. Желая познать, как был сотворен мир, философ обращается за помощью ко Всевышнему, полагая, что без Божьей Благодати такое постижение (как и осмысление других вопросов, восходящих к трансцендентному) невозможно. Он пишет [258, с. 215], что небо и земля сотворены, поскольку они непостоянны, изменчивы. Констатация наличия сотворенного движет раннехристианского мыслителя к указанию на Создателя, Бога. Тем самым философской аргументацией подкрепляется исходный тезис Библии об изначальном сотворении Богом неба и земли: «Отже, це Ти, Господи, створив їх: Ти гарний, бо ж і вони гарні; Ти добрий, бо й вони добрі; Ти існуєш, бо й вони існують. Але ж вони не є ні красою, ні добротою, ні буттям у такій мірі, як Ти, їх Творець, і в порівнянні з тобою вони ні гарні, ні добрі, і

---

<sup>51</sup> Эта тенденция не является сугубо европейской, она нашла свое отображение и, например, в исламской традиции.

навіть не існують» [258, с. 215–216]. Следует отметить, что в редукции изменяющегося к сотворенному, а неизменного – к вечному, несотворенному и потому истинно существу явно прослеживается влияние парменидовско-платоновской линии мысли<sup>52</sup>, обозначенной нами в предыдущем подразделе понятием «парадигма статичности». Однако, как будет показано далее, Августин, рассуждая о принципе творения, во многом отойдет от античных посылов.

Итак, каков же, согласно данному подходу, сам принцип творения? Очевидно, что наше понимание этого процесса в отношении человека необходимо полагает наличие материала, в который, согласно своему разумению, он вносит формы, проекты, образы<sup>53</sup>. Однако Бог не располагал ничем, из чего можно было бы созидать, в противном случае мы столкнулись бы с необъясненностью наличия этого материала. Таким образом, ответ на вопрос об исходном субстрате всего вещественного увел бы любого ищущего в бесконечность. Поэтому необходимо признать, что Всевышний созидает мир из ничто исключительно Словом, совечным с Ним. Именно в силу этого вещи (сотворенное) не обладают ни бытием (в абсолютном смысле), ни вечностью.

Здесь Августин подходит к одному из сложнейших вопросов религиозной онтологии, звучащему, заметим, несколько провокационно: «Что же делал Бог перед сотворением неба и земли?» [258, с. 219]. Любой ответ обывателя неминуемо порождает новый, уже более сложный, вопрос. Ответ «Он был недеятельным, никак не поступая!» вызовет вопрос о том, почему же Бог вечно не продолжает свою бездеятельность? Возможно, в Боге пробудился некий творческий дух, Созидающая Воля? Но тогда насколько корректно говорить о Вечности Всевышнего, если неотъемлемая составляющая Его Сущности, Воля («...Воля Божа належить до самої його субстанції» [258, с. 220]), некоторое время отсутствовала? Если же ответом на исходный вопрос послужит указание, что Бог вечно

---

<sup>52</sup> У Платона изменяющееся в противовес перманентному оценено еще резче – как не-сущее.

<sup>53</sup> Такой, «очеловеченный», путь созидания античная классика приписывает и Творцу.

стремился творить, тут же потребуются пояснить, почему творение не со-вечно Ему? Философ не желает использовать для решения проблемы шуточный ответ, предложенный еще до него, согласно которому Всевышний готовил ад для тех, кто исследует такие тайны. Его задача – не уход от вопроса, а углубление в него. Ситуация, по мнению Августина, может быть разрешена через обращение к категории *времени*. Формальная логика подсказывает, что если до неба и земли не было ничего (ведь «Вначале сотвори Бог небо и землю»), значит, Создатель пребывал в бездеятельности! Здесь обыватель обычно ставит точку, однако для философа это – лишь исходное положение для размышления. Вышеуказанное противоречие возникает в силу того, что мы слишком по-человечески понимаем Бытие Бога, помещая Всевышнего с неотъемлемым от его сущности атрибутом, вечностью, во время, то есть в нечто сотворенное (также как и вещь) и сопутствующее тленному быванию вещей. Из этой некорректности вытекает и некорректность вопроса о деятельности Творца до акта творения: «Коли ж... до створення неба і землі зовсім не було часу, то чому ж писати про те, що Ти «тоді» робив? Там, де не було часу, не було ще й "тоді"» [258, с. 221]. Говорить о том, что Бог *по времени* и *во времени* опережает свое творение – это значит рассматривать вечность локальнее времени. Нет, Всевышний не во времени существует ранее времени и всего временного, а опережает время высотой своей вечности. Таким образом, понятия прошлого и будущего не применимы в характеристике Бытия Божьего, для Него есть лишь вечное «сегодня».

Как видно, утверждение возможности сотворения мира спустя то или иное количество времени имеет смысл только в том случае, если до мира существовало некое творение, однако это противоречит уже упомянутому исходному постулату Священного Писания. Таким образом, примененный Аврелием метод доказательства от противного помогает разрешить сложнейшую логическую и онтологическую проблему. В трактате «О Граде Божиим» философ пишет (в контексте вышесказанного это звучит как резюме):

«Несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются и утро, и вечера, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было седьмым днем и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое Божиим» [Цит. по: 9, с. 589].

Последующие свои рассуждения Августин посвящает анализу понятия времени. Человеческая традиция выделяет во времени прошлое, настоящее и будущее. Более того, мы зачастую утверждаем, пишет философ [258, с. 222], что эти времена *есть*. Каким образом это возможно, ведь прошлое потому и прошлое, что его *уже нет*, а будущее потому и будущее, что его *еще нет*? С наименьшим парадоксом мы сталкиваемся, анализируя настоящее. Настоящее есть то, что *есть*, однако, если бы оно всегда оставалось таковым, не уходя в прошлое, то было бы уже не временем, а самой вечностью. Итак, чтобы настоящее время могло быть *настоящим*, оно должно пребывать в «теперь», а чтобы оно могло быть *временем*, оно должно иметь возможность уходить в прошлое. Но, уйдя в прошлое, настоящее перестанет быть настоящим. Кольцо парадокса замкнулось.

Таким образом, выходит, что ни прошлого, ни настоящего, ни будущего времен не существует, но в таком случае их «ничтожность» исключает и время в целом, и мир, имеющий временную структуру, а, следовательно, и деятельность Творца. Значит, следует признать их существование, но какова же его форма? Антиномии времени приводят Августина к необходимости вместо традиционного выделения фаз прошлого, настоящего и будущего утвердить существование иной «триады времен»: настоящего прошедшего, настоящего настоящего и настоящего будущего. В качестве первого выступает память, несущая совокупность образов прошлого, второе образуется непосредственным созерцанием вещей, третье – их ожиданием и предвидением. Согласно такой модели прошлого уже нет, есть лишь его субъективное отображение в виде образа,

остающегося в памяти, а будущего еще нет, есть лишь знаки, позволяющие его предвещать. Что касается времени теперешнего, то, дабы быть зафиксированным, оно должно обладать определенной длительностью, например, век настоящий – сто лет. Но сто лет не могут одновременно быть теперешними – к настоящему причастен один год, тогда как остальные девяносто девять или в прошлом, или в будущем. В свою очередь, и один год по той же причине не может быть целиком и полностью настоящим, а только в какой-то своей части, например, в одном месяце. Последний также, распадаясь на дни, лишь одним днем имеет отношение к настоящему, а другими днями – либо уже в прошлом, либо только грядет. День как совокупность часов также не является длительностью, могущей целостно пребывать в «сейчас», а час «...складывается з крилатих частинок, і кожна, що з неї відлетить, – це минувшина, а кожна, що лишиться з нею, – майбутність» [258, с. 224]. Из этого выходит, что настоящее не имеет длительности, но в таком случае можем ли мы говорить о нем как о существующем?

Тем не менее, полностью отказаться от категории длительности, также как и категории протяженности, Аврелий не может, ибо констатация движения того или иного тела, а также измерение движения временем зиждется на представлении движения сквозь призму понятия длительности, а времени – в качестве своеобразной протяженности [258, с. 230]. В результате философ вынужден признать, что если время – это протяженность, то оно может быть лишь протяженностью самого духа. Именно в человеческой душе, обладающей имманентными способностями памяти, внимания и сосредоточенного ожидания, во времени выделяются соответственно прошлое, настоящее и будущее, а также осуществляются его измерения. Это единственная возможность аналитического подхода ко времени, поскольку субъект лишен непосредственного контакта с прошедшим и грядущим, а настоящее, не имеющее протяженности, для него мгновенно.

На первый взгляд, идейным вдохновителем Августина в субъективистском рассмотрении времени видится неоплатоник

Плотин, указывавший, что «...время заключается в каждой человеческой душе...» [223]. Однако, как отмечает Гайдено [72, с. 415], позднеантичный мыслитель в качестве первоочередной видит связь времени именно с Мировой Душой<sup>54</sup>, тем самым объективизируя его. Душа же индивидуально-человеческая обретает способность восприятия времени вторично, по причине взаимосвязи с объективным духовным началом. Поэтому субъективистская концепция времени Августина выступает как интеллектуальный продукт, по большому счету, не имеющий аналогов в трудах предшественников и современников епископа Гиппонского. Однако это учение во многом повлияло на более поздние концепции. По мнению Рассела [239, с. 431], августиновский субъективизм предвосхитил и cogito Р. Декарта, и теорию времени И. Канта.

Выделив в когорте представителей теистической парадигмы наиболее знаковые фигуры, дальнейшее ее развитие мы продемонстрируем через рассмотрение онтологического учения крупнейшего мыслителя высокого средневековья Фомы Аквинского.

В эпоху средневековья философия, будучи в тесной взаимосвязи с теологией, полагает в полной мере возможным приложение предиката «сущий» лишь к понятию Бога: именно Всевышний как «Сущее-само-по-себе» обладает бытием в абсолютном смысле. Мир – также сущее, но вторичное, ибо, согласно библейскому Писанию, Бог и мир соотносятся как Творец и творение. Античная недооценка бытия всего природного уже не удовлетворяет средневековых философов, ведь если вещественный мир – «небытие», то, таким образом, ставятся под сомнение сама идея творения и, соответственно, существование Бога как Творца.

Фома считает, что, несмотря на примат веры по отношению к разуму, все же вера в бытие Бога может быть подкреплена рационально, доказательно. Хотя при этом он подчеркивает, что это ни в коей мере не следует рассматривать как необходимость, вызванную ущербностью веры, а лишь как дополнение для большей

---

<sup>54</sup> Плотин: «Время возникло вместе с небесами, потому что такой жизненный процесс (то есть процесс Души)... порождает небеса и время» [223].

ясности, доходчивости<sup>55</sup>. Философ различает два пути доказательства [290]: от причины к следствию («propter quid» (лат.) – «почему») и обратный ему («quia» (лат.) – «так как»). Поскольку бытие Божье сокрыто от человеческого опыта и исходит, ввиду этого, из самой причины не представляется возможным, философ использует второй путь, то есть тот, который зиждется на тезисе о невозможности существования следствия без производящей причины. Что же касается производного бытия (следствия Божьего) – природного мира, то, во-первых, его существование ясно и очевидно открывается человеческим чувствам, во-вторых (если не принимать во внимание первое в силу возможной иллюзорности опыта<sup>56</sup>), бытие мира автоматически становится очевидным, если доказать существование Бога, ибо в противном случае Он был бы Творцом лишь номинально. Здесь скептики склонны ставить точку, констатируя невозможность выхода из логического тупика: для того, чтобы доказать существование мира, необходимо аксиоматизировать существование Бога, а для того, чтобы доказать существование Всевышнего, следует аксиоматизировать наличие некоторых особенностей безусловно существующего мира. Однако средневековый мыслитель, не утруждая себя преодолением этой антиномичности, как уже указывалось выше, выбирает движение мысли путем «quia»: от природного к трансцендентному.

Широко известно пять доказательств бытия Бога, предложенные Аквинским [290]. Однако здесь они будут представлены в более широком смысле – как картины взаимосвязи Бога и природы, перманентного и преходящего, что послужит реализации задачи данного подраздела. Далее демонстрация онтологических взглядов Фомы будет чередоваться с контрдоводами материалистической философии XX века (в качестве их источника будет использована работа польского исследователя Ю. Боргоша «Фома Аквинский» [48]), а также замечаниями, сделанными с позиций современной философии и науки.

---

<sup>55</sup> Подробнее об этом – см. [27, с. 27; 240, с. 67].

<sup>56</sup> Широко распространенный тезис античной мысли.

Первое доказательство [290, с. 25] исходит из констатации движения. Очевидно, что движение есть не что иное, как переход из потенции в акт, но для этого необходима некая сообщающая движение сила, причем актуально сущая. Однако невозможно, чтобы объект был в одном и том же отношении и потенцией, и актом. Применяв это утверждение к анализу движения, мы приходим к мысли о том, что нечто не может быть в одном и том же отношении и движущим, и движимым. Таким образом, все, что движется, движимо чем-то иным, что, в свою очередь, – чем-то третьим и т. д. Но цепь движения не может быть бесконечной, следовательно, необходимо положить начало всех цепей мирового движения – Перводвигатель всего сущего, коим является Бог.

Польский философ XX века Ю. Боргош, комментируя это доказательство, выделяет в его основе две предпосылки: «1. Всякое бытие, находящееся в движении, должно быть приведено в движение посредством другого бытия, являющегося его двигателем. 2. Цепь двигателей не может быть бесконечной» [48, с. 82]. Он указывает, что ни одна из них не выдерживает критики ученого более позднего периода – Нового времени, вооруженного законами Г. Галилея и И. Ньютона. Так, согласно первому закону механики, «всякое тело пребывает в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения до тех пор, пока действующие на него силы не изменят это состояние» [прив. по: 45, с. 1069]. Т. е. если тело не испытывает сопротивления со стороны силы иного, нежели его движение, вектора, то оно способно сколь угодно долго двигаться по прямой без приложения силы. Однако здесь Боргош, на наш взгляд, не договаривает следующее: движущееся тело, не испытывающее сопротивления, не нуждается в приложении *дополнительной* силы, но это не исключает (и в принципе не может исключить) обусловливание движения *изначальным* толчком со стороны иного объекта.

Касательно второй предпосылки польский исследователь указывает, что, к примеру, Солнце силой притяжения заставляет двигаться по орбитам планеты, но при этом не нуждается в двигателе

для самого себя. То же можно сказать о вращении электрона вокруг ядра в атомах: это движение имеет в своем основании колоссальную энергию, но при этом во внешнем источнике движения само ядро не нуждается. В ответ отметим, что, при всей убедительности доводов польского материалиста, они исходят из аксиоматичности наличия *в самой природе* определенных сил, могущих приводить в движение объекты, будь-то сила тяготения Солнца, Земли или внутриядерная энергия, причем эти силы самодостаточны. Тем не менее логика мыслителя XX века никак не отклоняет тезиса о возможности получения потенции движения и потенции приведения в движение извне природы – из сферы трансцендентного, то есть от Бога. Констатируя движение планет вокруг Солнца, электронов вокруг ядер в силу должного вектора и необходимых скоростей, вызванных соответствующими силами, физика исторически была и остается не заинтересованной в том, чтобы обозначить эти силы как некий акт творения, предпочитая рассматривать их как имманентные самой материи. Как видно, в основании и первого, и второго логического построения – аксиоматичность, не устраивающая оппонента.

Второе доказательство [290, с. 26] Фома строит на основании принципа каузальности. Всякая вещь обладает причиной своего существования, причем, допущение того, что вещь может быть *causa sui*, тождественно допущению, что она предшествовала самой себе. Однако поскольку такое невозможно, следует признать, что вещь в качестве своей причины имела нечто другое, а то – нечто третье и т. д. Далее логика разворачивается аналогично показанной в первом доказательстве: в причинно-следственном ряду конечный член обусловлен средним (или средними), а средний – начальным. Устранение того или иного звена цепи делает невозможной всю остальную (хронологически более позднюю) последовательность. Таким образом, признавая наличие причинно-следственных цепей, необходимо положить и существование Первопричины – начала всех рядов, то есть Бога. Критик Фомы замечает в ответ, что Аквинат смешивает понятия абсолютно первой причины и первой причины в каузальном ряду [48, с. 85]. Такой же упрек звучал в отношении

кинетического доказательства – Боргош корил Фому за то, что он отождествил абсолютно первый двигатель и первый двигатель в отдельно взятой цепи [48, с. 83]. Как видно, аналогично межэпохальному спору по поводу предыдущего доказательства, здесь «коса» теистической позиции, полагающей бесперспективным (в силу относительности бытия вещей) поиск первой причины в природном мире и потому обращающейся с таким вопрошанием к сфере трансцендентного, «находит на камень» атеистической позиции, утверждающей в качестве абсолютной причины саму природу.

Третье доказательство Бытия Божьего [290, с. 26] исходит из понятий возможности и необходимости. Вещи окружающего нас мира возникают и исчезают, то есть, для них возможно как быть, так и не быть. Но если бы в бытии существовали только невечные, уходящие в небытие вещи, то весь мир когда-то бы исчез. Более того, выходит, что его нет уже сейчас, ведь вещи вчерашние (уже не сущие) не могли бы способствовать становлению вещей сегодняшних («...несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему» [290, с. 26]). При очевидной ложности положения о несуществовании мира снятие противоречивости осуществляется средневековым философом через указание на то, что в мире есть нечто необходимое. Однако для вещей чувственных невозможна самонепосредственность, поэтому следует признать, что их существование вызвано внешней причиной. Таким образом, Фома констатирует существование ряда необходимых сущностей, каждая предшествующая в котором обуславливает последующую (подобная мысль звучит во втором доказательстве). Руководствуясь той же логикой, что указана выше, философ приходит к выводу о невозможности ухода ряда необходимых сущностей в бесконечность и, как следствие, – к утверждению существования Перво-необходимости, коей является Бог. Польский мыслитель-материалист парирует [48, с. 86] это доказательство антитезисом в виде закона сохранения материи. Он подчеркивает, что функции необходимой сущности, Бога, вечно

компенсирующей уход одних вещей созиданием других, выполняет материя – неуничтожимая потенция всех конкретных телесных образований.

В отношении второго и третьего доказательств, поскольку и одно, и другое зиждутся на принципе жесткого детерминизма, заметим следующее. Современная философия и наука в лице такой своей онтолого-методологической системы как синергетика подвергла бы критике один из главных аргументов Фомы – о невозможности единения в одном объекте причины и следствия его изменений. В рамках синергетической парадигмы как *самодетерминированное* рассматривается не только развитие значительной части конкретных природных объектов, но и мир в целом<sup>57</sup>, причем, и в узком (Земля), и в широком (Космос) его значении. При этом самоорганизующиеся системы обладают такой особенностью, как наличие «циклической причинности», то есть феномена, при котором, как пишет В. С. Стёпин, «появление нового уровня организации как следствия предшествующих причинных связей оказывает на них обратное воздействие, при котором следствие функционирует уже как причина изменения предшествующих связей...» [269]. Кроме того, детерминистское описание развития объектов синергетического порядка оказывается значительно «разбавленным» категорией случайности. При этом случайные флуктуации в становлении самоорганизующихся объектов (предметного поля синергетики) являются, скорее, не отклонением от нормы, а самой нормой этого становления. Естественно, что при таком характере каузальных связей доводы Фомы становятся неуниверсальными.

Четвертое доказательство [290, с. 27] зиждется на положении о различии в степенях совершенства вещей. Иерархическая лестница, в которой отображается это различие, выстраивается именно потому, что тот или иной объект ближе, чем другой, к пределу совершенства по тому или иному признаку (признакам). При этом, пишет

---

<sup>57</sup> Идея самодетерминации в фундаментальном виде звучит у пантеистов (ср.: субстанция есть *causa sui* – Б. Спиноза).

Аквинский, то, что является совершеннейшим обладателем качества, в то же время является и причиной проявления этого качества во всех вещах. Фома приводит пример Стагирита [11] об огне, который как предел совершенства теплоты является и причиной возникновения этого качества у всего, им обладающего. Далее следует вывод, что Абсолютом всякого совершенства (вершиной лестницы) и, соответственно, причиной блага и совершенства всех производных объектов может быть только Бог, что и требовалось доказать.

В ответ философ-материалист замечает, что Фома, похоже, не учел важного обстоятельства. Наличие лестницы совершенства в природном мире указывает на то, что один объект обладает определенным качеством в большей мере, чем другой. Но это не значит, что причина этого качества – в объекте, обладающем качеством в предельной степени. В таком случае, пишет Боргош, следовало бы считать, что, например, горы всего мира, которые ниже высочайшей – Эвереста, «...обладают своей высотностью в силу сопричастности высоте Эвереста» [48, с. 88]).

Здесь также трудно удержаться от комментариев, поскольку, на наш взгляд, некоторую некорректность позволяют себе оба участника межвременной дискуссии. С одной стороны, достаточно сомнительными в правомочности являются «скачки», осуществляемые Фомой (кстати, не только в четвертом доказательстве) от относительных по своим характеристикам природных объектов к абсолютной сущности – Богу. Боргош справедливо предъявляет претензии в том, что в иерархически положенном ряду наиболее совершенным может быть далеко не *абсолютный* носитель качества, а тот, кто *относительно* всего остального ряда занимает по этому параметру преобладающее положение. В приведенном примере Эверест есть высотное совершенство *по отношению* ко всем иным вершинам Земли, однако, при этом, он значительно уступает марсианскому гиганту – Олимпу и т. д. Лестница совершенства, таким образом, может и не привести к метафизической области. С другой стороны, если все же абсолютизировать вершину иерархической лестницы, отбросив тезис

об относительности всякого уровня совершенства, включая предельный, то возможность делегирования определенных уровней обладания теми или иными признаками различным объектам, осуществляемая Абсолютом, оказывается не такой уж и противоречивой. Иное дело, что Абсолютом можно представить (при наличии, конечно же, соответствующей изначальной установки, являющейся предметом веры, – И. Кант) как Всевышнего, так и материальную субстанцию.

Пятый путь обоснования Божьего Бытия [290, с. 27] реализуется на основании тезиса о распорядке природы. В мире все вещи обладают целью своего существования и подчиняются целесообразности. Очевидно, что лишённые разума предметы сами не могут служить причиной появления в них целей. Добавим, что в отношении разумного существа (например, человека) попытка обозначить цель своего существования на практике зачастую оборачивается в лучшем случае обозначением локальной задачи на определенный промежуток времени («стать хорошим специалистом», «построить дом»). «Следовательно, – пишет средневековый мыслитель, – есть некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели; эту-то сущность мы и называем Богом» [290, с. 27]. Оппонент Фомы, Боргош, на это возражает [48, с. 88], что упорядоченность мира свидетельствует лишь о господстве объективных законов природы, что же касается целеположенности каждой формы, имеющей своим основанием трансцендентное (Бога), то следует, таким образом, признать ее мнимый характер.

По поводу тезиса об упорядоченности мира и ее обусловленности Божьим Промыслом или законами природы заметим следующее. Однозначная упорядоченность и целесообразность природы<sup>58</sup> признаваема далеко не каждым современным исследователем. Например, в рамках синергетического подхода развитие колоссального количества объектов подано как чередование состояний *порядка* и *хаоса*, где одно порождает из себя

---

<sup>58</sup> На это указывают как мыслитель средневековья, так и философ XX века.

другое<sup>59</sup>. В таком случае мысль Фомы о Божьем целеполагании вызывает вопрос о том, каким образом мировой порядок, олицетворенный в Боге, приводит к локальному хаосу в вещах. Тезис же материалистов, наоборот, в обозримом будущем не удовлетворит обладателей религиозного мировоззрения, поскольку он приводит к необходимости пояснения того, как неразумная материя порождает такой атрибут природы, как упорядоченность. Наконец, сама синергетика нуждается в решении проблемы перехода из стадии хаоса в стадию порядка и наоборот. По-прежнему недостаточно познанным остается порождение параметров порядка господствующими в хаосе случайными флуктуациями, так же как и процесс «перехватывания инициативы» силами флуктуаций у сил детерминации, что приводит объект к состоянию хаоса.

Вышеприведенные доказательства эксплицитно или имплицитно пронизаны толкованием соотношения вечности и времени, которое, будучи окрашенным в теологические тона, оказывается принципиально важным для средневековой мысли. Положение о временной сущности различных явлений и процессов мироздания и их соотнесенности по этой характеристике красной нитью проходит через все построения Аквината. В первом, кинетическом, доказательстве эта соотнесенность показана через темпоральное отставание акта от потенции применительно к движению. В доказательстве «от производящей причины» прямо указано на невозможность одномоментности причины и следствия<sup>60</sup>. Логика третьего доказательства построена на тезисе о невозможности *постоянной* пролонгации существования мира только на основании наличия сменяющих друг друга *тленных* вещей. Четвертый путь обоснования («от степени совершенства»), как и пятое, телеологическое, доказательство, пусть и в наиболее латентной форме, но также несут в себе обозначенную идею. Положения о каузальной вызываемости различных степеней совершенства в телах совершеннейшей сущностью и о привитии целей, осуществляемом

---

<sup>59</sup> Подробнее мы освещали эту тему в подразделе 1.2.

<sup>60</sup> Критика этого положения с позиций современной мысли была показана в подразделе 1.2.

Всевышним в отношении объектов мира, требуют опоры на аксиому наличия в них иного по сравнению с Богом как Абсолютом Совершенства и Целеполагающим Началом – *временного* – качества. Таким образом, Бог показанный философом-схоластом как Перводвигатель, Первопричина, Необходимая Компенсирующая Сущность, Предел Совершенства, Абсолют Целеполагания возвеличивается над миром исключительно Ему присущим атрибутом – вечностью, тогда как все, относящееся к тварному миру, атрибутировано временем.

Достаточно широко распространенным является мнение, что различие между вечностью и временем лишь в том, что первое лишено начала и конца, второе же обладает ими. Однако, замечает Аквинский [290, с. 100], это отличие акцидентально и при определенном усложнении исходной картины бытия теряет смысл. Если принять положение, что время определяется движением небес и представить, что, возможно, это движение вечно, то отсутствие начала и конца в равной степени будет присуще и времени, и вечности. В таком случае, различие следует искать в самой сущности: «...вечность суть сразу вся полнота, чего никак нельзя сказать о времени, ведь вечность – это мера пребывания, а время – мера движения» [290, с. 100]. Мыслитель указывает, что чем больше предмет отдален от пребывания в бытии, подвергаясь всякого рода изменениям (по положению в пространстве, по возрастанию или убыванию в том или ином качестве), тем больше он становится, и тем далее он от вечности.

Тем не менее, если говорить о различии не применительно к мерам (выражаясь терминологией Аристотеля, «числам считающим»), а в отношении измеряемых вещей и их характеристик («чисел считаемых»), то наличие или отсутствие начала и конца все же может служить критерием различия времени и вечности. Поэтому при невозможности использования времени для измерения продолжительности вращения небес, если бы таковое никогда не заканчивалось, оно (время), все же, послужило бы мерой для каждого из его (вращения) фрагментов, ибо они имеют начало и конец.

Следует отметить еще одну важную деталь средневекового толкования времени. В трудах античных классиков это понятие имело в первую очередь *физическую* и *космологическую* артикуляцию. Тем самым выявлялась отличительная особенность объектов природного мира, обладающих временной характеристикой, на фоне лона самой Вечности (Бога-Демиурга, мира идей). В средневековой философии категория времени получает, помимо упомянутого, также *исторический* и *телеологический* статус [92; 119]. Такое мышление не имело возможности возникнуть в античной культуре, пронизанной циклическим мировосприятием. Иное дело – культура средневековая. Ветхозаветный тезис об эсхатологических перспективах мира, являющийся ключевым в доктрине христианства, ясно открывает направленность и смысл течения истории, что превращает ее в линейный процесс с четким кульминационным профилем – явлением Очеловеченного Слова. Христианская традиция периодизации истории с выделением эры «до Рождества Христова» и эры «после Рождества Христова» как раз и подчеркивает уникальность искупительной миссии Сына Божьего. А. Я. Гуревич по этому поводу пишет, что «...историческое время приобретает определенную структуру, и количественно, и качественно четко разделяясь на две главные эпохи...» [92, с. 99].

Вместе с тем отметим и противоположное. Страсти Христовы в отношении исторического времени выполнили, помимо показанной, не менее важную связующую функцию: и люди прошлого, и люди будущего получили шанс спасения, дарованный принявшим на себя их грехи Иисусом. У Св. Юстина Мученика читаем [прив. по: 116, с. 14–16], что Божьи ценности не ограничены временем и не имеют вектора лишь «от Пришествия – в будущее». Откровение Божественного Слова предшествовало явлению Христа, образно выражаясь, будучи посеянным в сердцах рода человеческого. «Мы узнали, – пишет Юстин, – что Слово светит всякому человеку, приходящему в мир, и, следовательно, весь род человеческий причастен Слову» [Цит. по: 116, с. 15]. Таким образом, возможность

спасения через следование христианским ценностям есть некая вечная данность, приобретающая темпоральную контекстность с приходом очередного человека в мир.

Все же, и это хорошо отмечено у Гуревича, элементы античной цикличности не истребляются линейным видением времени и истории в корне. Они дают о себе знать, когда речь идет о земной истории, взятой в целом, которая «...в рамках, образуемых сотворением мира и концом его, представляет собой заверченный цикл: человек и мир возвращаются к Творцу, время возвращается в вечность» [92, с. 99].

Подводя промежуточные итоги, отметим следующее. Ядром *теистической парадигмы* (доминирующей в философии средневековья) являются следующие положения: 1) Бог есть первоначало всего сущего, созданного *ex nihilo* (из ничто); 2) Бог и мир соотносятся как перманентная причина и имеющее временную характеристику следствие; 3) последующее становление мира также обусловлено Божьей активностью. Такая картина возникновения и развития мира естественно требует включения пары категорий «вечное» и «тленное», где первое мыслимо как атрибут Бога, а второе – как сущностная сторона всего сотворенного. Более того, в силу отхода философского мышления от циклического мироописания категория времени получила историческую и телеологическую интерпретацию. Согласно этому посылу, все сотворенное, имеющее начало, будет иметь и конец, и конечность эта, становясь по замыслу Божьему атрибутом тварного, в итоге выливается в светопреставление, конец истории.

### **2.2.2. Пантеистическая парадигма: остается ли место идее времени?**

Для средневековой онтологии характерна интересная особенность: при колоссальном доминировании теистического мировоззрения параллельно развивается пантеистическая парадигма

бытия. Этим термином нами обозначена образцовая онтологическая модель, согласно которой, в Едином (Боге или природе) слиты духовное и материальное, причина бытия и само бытие.

Пантеизм средневековья (как и Возрождения) во многом подготовлен античной мыслью. Эта историко-философская тонкость детально проработана, например, у В. Дильтея [99]. Так, принцип *единства* питается мыслью Анаксагора об однородности мировых тел по их веществу, демокритовской идеей сохранения массы, посылкой Ксенофана, Гераклита и стоиков об обусловленности природных связей единой разумной одушевляющей силой – Логосом. Принцип *имманентности* природных вещей этому разумному началу развит в учениях Ксенофана и Гераклита. Наконец, принцип разумной *организации* мира получает глубочайшую разработку в философии стоиков и неоплатоников. Однако отметим, что если взять во внимание именно рассмотрение мирового целого как вечного и в своей целостности неизменного, то в таком контексте корни пантеистических идей следует искать не в учении Гераклита, фундатора парадигмы динамичности, а, скорее, в философии его оппонента – Парменида. В центре учения последнего – идеи единственности и неизменности бытия и невозможности возникновения нечего из ничто, т. е. те, которые составляют основу парадигмы статичности.

Нельзя не отметить особый вклад неоплатоников античности в формирование идей пантеизма. Так, Плотин, предваряя размышления о Едином, выстраивает свою онтологическую систему по принципу поэтапного познания, «подступа» к нему по ступеням иерархии бытия. При этом возникновение этих ступеней осуществлялось, очевидно, в порядке, обратном гносеологическому. В духе диалектики Платона он исходит из низших, ясно открывающихся чувственности, вещей к определяющим их основаниям. В описании уровневой соотнесенности многоступенчатого целого в качестве ключевого философ выдвигает понятие «созерцание», которое здесь не тождественно простому видению. Этим термином, скорее, обозначено созидание, причем рассмотренное не в деятельностном

аспекте, а в аспекте его смысловой оформленности, т. е. разумный принцип процесса творения (Логос). Созерцающая природа на основании частных логосов созидает в себе конкретные объекты, сама при этом будучи оформляемой первичным (по отношению к упомянутым частным) Логосом, неотделимо включенным в нее.

Однако природа не является примером закольцованного самосозерцания, творения самой себя. Ее раздвоенность выражается в том, что «...она одновременно является и объектом созерцания, и созерцающим субъектом» [224, с. 98]. И если о низших ступенях, по отношению к которым природа выступает во второй ипостаси, уже было сказано, то первая сторона ее определения – как объекта созерцания – требует от Плотина выдвижения более совершенного уровня, творящего природу. В качестве такового выступает Душа, которая интуитивно порождая Вселенную, пронизывает ее своими энергиями. Тем не менее, в своем существовании Душа испытывает определенную неполноту, что вызвано наличием следующей над ней ступени иерархии, коей на пути к Абсолюту является Дух<sup>61</sup>. В Духе-Уме, по сути, стираются различия и противоречия между субъектом и объектом созерцания, тенденция к чему наметилась уже в высшей части Души – для него понятия «быть» и «мыслить» оказываются тождественными. Следует все же отметить, что указывая на единенность в Уме «истинной жизни» и «истинного мышления», «истинного созерцания» и «истинных объектов созерцания» [224, с. 104], Плотин не считает такую слитность единством в полном смысле слова. Это – единство, образованное двойственностью (множественностью). Единство Ума (Духа) было поколеблено стремлением к самопознанию, что вылилось в порождение вторичных уровней. Наконец, признавая невозможность дефиниции Ума как «принципа нерушимого единства» [224, с. 105], философ приходит к идее Абсолютного Единства, в отношении которого никакая множественность невозможна. Это Единое, являющееся воистину Перво-Единым, не приемлет в отношении себя понятийной

---

<sup>61</sup> Более традиционный перевод наименования этой ступени – Ум [98; 274].

дихотомии «созерцаемое – созерцающее» – о нем уместно говорить лишь как об источнике созерцающего и созерцаемого, потенции и энергии последующих эманаций.

Особенно важным является то, что диалектическая система Плотина, определяемая как «...теория иерархического, динамического, силового целого со ступенями, которые эмануруют путем постепенного ослабления из первой ступени» [274, с. 20], обретает черты предшественницы пантеизма более поздних этапов в том случае, если учесть один ее принципиальный момент. По мысли философа, Единое, источая из себя все уровни иерархии бытия, остается *присутствующим в них всех*, вплоть до низшего. Оно «...наличествует в любой точке мироздания, и нет в мире ничего, что не имело бы в нем своего участия и данности» [224, с. 106]. Несколько позже в учении Прокла Диадоха, унаследовавшего идеи Плотина, эманация Единого получила циклический характер. Д. В. Джохадзе показывает, что она представляет собой развертывание не только от абстрактного к конкретному (Единое-Ум-Душа-Космос), но и в обратном направлении: мир, пребывавший в Едином изначально, истекая из Абсолюта на втором этапе развития («эманация Бога из себя»), в итоге возвращается в Него [98, с. 114].

Идея отождествления Бога и мира в разных формах находит свое отражение в трудах таких средневековых авторов, как Иоанн Скот Эриугена, Амальрик Бенский, Давид Динантский, Мейстер Экхарт и др. Еще ярче пантеистическая парадигма представлена в период Ренессанса: среди множества подобных онтологических систем выделим учения Николая Кузанского, Джероламо Кардано, Франческо Патрици, Джордано Бруно. Развитие этой онтологической модели будет показано на примере взглядов Эриугены и самого известного уроженца Нолы – Бруно.

В свое время один из крупнейших философов раннего европейского средневековья Иоанн Скот Эриугена был приглашен в Париж для перевода с греческого на латинский язык «Ареопагитик». В тот период считалось, что они принадлежат перу Дионисия Ареопагита, однако по сей день вопрос об авторе труда остается

открытым. Неоплатонистические идеи этих произведений, безусловно, повлияли на формирование онтологических взглядов Иоанна в пантеистическом духе. В наиболее известном своем произведении «О разделении природы» он демонстрирует эволюцию взглядов от теизма к пантеизму через воображаемый диалог Учителя и Ученика. Философ в качестве исходного полагает тезис о сотворенности природы – именно это обстоятельство придает всему вещественному атрибут временности: «...Природа сотворена тогда же, когда и время... Разум же вместе с природой и временем произошел из первоначала вещей» [Цит. по: 9, с. 788]. Развивая свою мысль, в качестве первой и высшей причины всего сущего мыслитель естественным образом выдвигает Бога-Творца. Такая установка дает возможность обозначить и гносеологические ориентиры: поскольку делом философии всегда было познание первопричин, истинная философия отождествляется Эриугеной с истинной религией в том смысле, что предмет их интересов оказывается общим, единым.

Однако познание Всевышнего неумолимо приводит к сложнейшим антиномиям. Учительский вопрос о том, может ли Божественная природа принимать те или иные акциденции, на первый взгляд, прост. Ученик склонен отбросить эту мысль, ибо мыслит в духе традиции, рассматривающей Бога как простую и поэтому совершенную субстанцию, не нуждающуюся в дополнении. Не согласен он и с тем, что Бог может сообщать тому или иному предмету акциденции. Это необходимо понимать следующим образом: если бы Всевышний сообщал вещам случайные, преходящие, несущественные свойства, то его собственная сущность предстала бы страдательной, изменяемой и восприимчивой к иной природе, что невозможно. Но в тот же самый момент Учитель ставит перед Учеником новый вопрос – об акцидентальности действия и испытывания действия. Этот ход ставит Ученика, по его собственному признанию, в тупик: «Если я объявляю его (заключение, согласно которому Бог не может ни действовать, ни испытывать действия. – В. Х.) ложным, то сам разум, пожалуй, осмеет меня и не посмеет легкомысленно взять назад данное

согласие. Если же я признаю его верным, то с необходимостью последует вывод, что положение о действии и испытывании действия ...распространяется и на прочие всякого рода глаголы действительного и страдательного залогов, как-то: Бог не может любить и быть любимым, не может двигать и быть движимым, более того, не может ни быть, ни существовать» [Цит. по: 9, с. 791]. Понятно, что неприятные ощущения Ученика, вызванные ситуацией антиномичности, усугубляются чувством ужаса, являющегося результатом осознания возможных последствий сказанного.

Это противоречие, дедуктивно выводимое из установок теистической парадигмы, в значительной мере обусловило необходимость прихода к позиции пантеизма. В рамках этой парадигмы, как будет показано далее, оно преодолимо достаточно легко. Иоанн Скот утверждает со-вечность и со-сущность творения Богу-Творцу. Следует заметить, что действие и испытывание действия необходимо требует введения категориальной пары «субъект-объект», что приводит к обозначенной выше антиномии, поэтому слияние субъекта и объекта в Едином есть предпосылка устранения основания для ее (антиномии) возникновения. Созидание Богом всего сущего в данной парадигме означает не что иное, как Его присутствие во всем, имманентность всему. В литературе, посвященной философии пантеизма, была высказана мысль (например, у современного исследователя А. Н. Троепольского [277]), в которой подчеркнута некая психологическая близость пантеизма человеческому разуму по причине большей понятности. Ученый считает, что этому приятию способствует аналогия между пантеистической убежденностью в «растворенности» Мирового Разума в природе и пониманием присутствия человеческого сознания, включая его разумную составляющую, в теле, т. е. неотделимости духовного и телесного в феномене человеческой жизни, как естественного положения вещей [277, с. 138]. «Итак, – пишет Эриугена, – в Боге нет различия между Его бытием и волей (как основанием действия. – В. Х.), или созданием, или любовью, или милосердствованием, или взиранием,

слушанием и прочими действиями подобного рода..., а должно принять, что все это в Нем есть одно и то же и присутствует в его неизреченной сущности в том же смысле, в каком он позволяет себя обозначать» [Цит. по: 9, с. 792].

Последующее развертывание пантеистической парадигмы будет показано через учение философа Ренессанса Джордано Бруно. Его онтологические взгляды достаточно последовательно представлены в работе «О причине, начале и едином». Во втором диалоге этого труда Бруно, выступающий здесь в образе Теофила («Любящего Бога»), предлагает для начала различить понятия «причина» и «начало» [52]. Говоря в этих категориях о Боге, он подразумевает *одно* в различных смыслах. Бог есть первое *начало*, поскольку все вещи возникли позже и так или иначе уступают Ему («ниже Его» [52, с. 95]) в тех или иных качествах в иерархии совершенства, т. е. следуют позже по причине несоизмеримости в достоинствах с Ним. С другой стороны, Бог есть первая *причина*, так как вещи отличны от Него, как производное от производящего, творение от Творца, действие от деятеля. Размышляя же о природных объектах, философ подразумевает под началом и причиной *разные* вещи с различными смыслами. Под первым он имеет в виду то, что дает старт явлению или процессу и затем остается имманентным результату, в то время как под вторым – то, что полнейшим образом обуславливает возникновение вещи, но при этом пребывает вовне по отношению к ней. Очевидно, что это не одно и то же: начало линии, точка, не есть причина линии, так же как и начало жизни, слияние яйцеклетки со сперматозоидом, не есть причина жизни. Другой участник диалога (точнее, полилога), Диксон, уточняет слова Теофила. Он утверждает, что начало есть «...то, что внутренним образом содействует устройению вещи и остается в следствии, как, например, материя и форма, остающиеся в составе, или же элементы, из которых составляется вещь и на которые она разлагается», причина же – «...то, что содействует произведению вещи внешним образом и имеет бытие вне ее состава...» [52, с. 96].

Далее в беседе Теофила и Диксона находит свое выражение критика Бруно [52] в адрес Аристотеля, точнее, его учения о четырех причинах бытия. По мнению Ноланца, дискретность формальной, материальной, действующей и конечной причин, предложенная Аристотелем, противоестественна миру: все причины взаимосвязаны и взаимоопределяют друг друга. Итальянский философ убежден в том, что весь мир одушевлен и что глобальная *действующая* причина есть Всеобщий Ум, выступающий как главный атрибут Души мира. Эта причина неотрывна от мира как действие от деятеля, и, будучи имманентной в потенции, предстает вовне в актах, природных объектах. Именно поэтому Джордано называет ее «*внутренним художником*», который «...изнутри семени или корня выводит и оформляет ствол, изнутри ствола гонит суки, изнутри суков – оформленные ветви, изнутри этих распускает почки, изнутри почек образует, оформляет, слагает как из нервов листву, цветы и плоды и изнутри в определенное время вызывает свои соки из листвы и плодов в ветви, из ветвей в суки, из суков в ствол, из ствола в корень» [52, с. 99]. То же касается животных и людей, являющихся результатом мастерского распределения целого без разрушения целостности, что доступно только величайшему художественному интеллекту, совершающему все во всем.

Действующая причина органично связана с причиной *формальной*. Разумность действия предполагает изначальное намерение, которое, в свою очередь, нуждается в ориентирующем образе, замысле – он и есть форма, т. е. совокупность родовых и специфических свойств, выражающая сущность объекта. Без предвосхищения объекта в замысле (форме) деятель не смог бы перейти к действию. Наконец, третья причина, *конечная* или цель, – это совершенство Вселенной, которое сводится к тому, что в Универсуме все чистые потенции, формы получают актуальное существование. В итоге во всех частях материя оказывается оформленной и существующей актуально. И действующая, и формальная, и конечная причины в таком контексте оказываются слитыми: форма как замысел наличествует в действующей причине,

которая имеет своей целью актуализацию первой. Эта триединая причина выступает двояко: в отношении Вселенной она универсальна, в отношении же конкретных образований – специфична, вариативна. На наш взгляд, Бруно намеренно не акцентирует читательское внимание на четвертой из предложенных Аристотелем причин – *материальной*, оставляя самое революционное, антитеистическое, на потом. Мы сохраним эту линию в изложении взглядов философа и перейдем к рассуждению о начале.

Вышеупомянутая комплексная причина, будучи действующей и при этом несущей в себе форму и цель, в учении Ноланца оказывается тождественной началу. Но каким же образом одно и то же может одновременно быть и внешним, и внутренним? Бруно устами Теофила поясняет [52, с. 102], что это начало-причина наличествует в мире<sup>62</sup> как нечто одушевляющее и формообразующее. Философ здесь приводит аналогию с кормчим на корабле. Поскольку кормчий движется вместе с кораблем, он является его частью, но, ввиду того, что именно в нем – основание управления, его следует рассматривать в качестве самостоятельного действующего субъекта. Таким образом, в первом аспекте кормчий – начало, во втором – причина движения судна. Точно так же душа, находящаяся в теле (или глобально – «Душа Вселенной» в «теле Вселенной»), «...поскольку она одушевляет и оформляет, является ее внутренней и формальной частью; но в качестве того, что движет и управляет, не является частью, имеет смысл не начала, но причины» [52, с. 102]. Напомним, что, согласно Бруно, отождествление причины и начала уместно по отношению к Богу, а не к отдельным вещам, однако, скорее всего, здесь философ готовит почву для дальнейшего развития мысли в этом ключе.

Теперь вернемся к вопросу диалектики действующей (включающей формальную и конечную) и материальной причин. Ноланец смело заявляет о том, что в Едином, природе, эти две

---

<sup>62</sup> Утверждение приложимо, похоже, и к отдельным объектам, и к Вселенной в целом.

причины слиты, то есть природа одухотворена, или Бог опредмечен в объектах природы («*Natura est Deus in rebus*» [50, с. 162]). Однако не только Вселенная (целое) одухотворена, но одухотворены и все природные формы, поскольку несут в себе эту Мировую Душу. В таком контексте, как нам видится, уместно говорить об отождествлении начала или принципа бытия и его причины применительно не только к Универсуму, но и к единичному, специфическому. Таким образом, метафора о кормчем на корабле целесообразна также в пояснении сущности конкретных природных образований и их частей. Именно об этом развитии мысли говорилось выше.

Оппоненты, обращающие внимание Теофила на то, что далеко не каждая вещь одушевлена (ведь выходит, что «...и мертвое тело, и башмаки, и плащ одушевлены» [52, с. 107]), требовали пояснений. Поэтому философ устами своего героя заявляет, что каждая вещь обладает душой и жизнью в потенции, т. е. если рассматривать ее как могущую изойти из субстанции. Однако в акте одушевленность проявляется в том случае, если опредмечивание оказывается *на должном уровне организации* («подходящие субъекты») – это для Бруно является критерием различения живой и неживой природы. Таким образом, если вещи и не обладают одушевленностью (жизнью) в акте, то сообразно первоначально и первопричине такая возможность у них имелаась.

Перед нами – пантеистическая парадигма бытия, которая противопоставлена теистической модели принципиальной элиминацией трансцендентности Бога по отношению к природе, производящего – к производимому. В природе слиты воедино причины бытия, и тем самым она оказывается тождественной Богу как Его эманация.

В философской критике советского периода резко обозначена попытка продемонстрировать самобытные учения Бруно, его предшественников и последователей (в первую очередь Б. Спинозы) как материалистические и атеистические или, что мягче, как имеющие такие тенденции. Приведем примеры таких суждений. Так,

А. Рубан пишет: «Единая субстанция, или природа, состоит, по его (Бруно. – В. Х.) мысли, из материи и силы (действующей причины. – В. Х.), и учение его принимает материалистический и атеистический характер, в известной степени предвосхищая систему Спинозы» [247, с. 219]. У М. А. Дынника находим: «...бруновская формулировка... в своей основе... материалистична», хотя «...материалистическая тенденция его философии облекается плотной идеалистической оболочкой и сопровождается значительным теологическим привеском...» [109, с. 29]. Следует отметить, что такая категоричность присуща и западной критической мысли конца XIX–XX вв., адепты которой зачастую также представляли идеи философа как материалистические (например, профессор Шредер: «плоский материализм» [прив. по: 109, с. 31]). Однако подобные высказывания нередко звучали в резких тонах: учение Ноланца было противопоставляемо официальной доктрине католической церкви как еретическое истинному. Не секрет, что мнение указанных авторов, так или иначе, формировалось под давлением (латентным или явным) соперничающих идеологий. Поэтому, полагаем, что само разделение мира философии на два лагеря, причем резко противопоставленных и противоборствующих, а также притягивание философских учений к одному или другому направлению в определенной степени искусственно. Пантеизм, наравне с идеализмом и материализмом, может служить своеобразным и самодостаточным решением вопроса о субстанции, а все три перечисленные позиции могут быть рассмотрены как разновидности монизма (в противовес дуализму). Троепольский полагает, что пантеизм в принципе снимает основной вопрос философии [277, с. 139], сформулированный Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» [342]. Действительно, размышления о первичности духовного или материального в отношении целостного Единого достаточно противоречивы по причине отсутствия необходимых для этого оснований.

Идея активности и саморазвития природы находит отражение и в современных философских системах. Как уже было указано,

синергетическое направление при рассмотрении природного целого указывает на то, что его организация и развитие имеют имманентное основание<sup>63</sup>. Иными словами, природа не нуждается во внешнем каузально-активирующем и целеполагающем начале. Однако, с точки зрения представителей упомянутого подхода, в совокупность терминов описания данных процессов, помимо понятий порядка и детерминации (традиционных для пантеизма), необходимо включить понятие динамического хаоса. Это, как замечает В. С. Стёпин, позволит раскрыть механизмы тех этапов становления, «...когда случайные флуктуации в состояниях неустойчивости приводят к формированию аттракторов в нелинейной среде и последующему возникновению новых параметров порядка» [269]. Имея в виду это значительное отличие между пантеистической и синергетической парадигмами, все же укажем на возможное влияние на последнюю модель положения об имманентности основания развития самой природе, являющееся центральным в первой.

В контексте исследуемой проблемы следует также обратиться к бруновскому решению вопроса о конечности или бесконечности мира. По этому поводу философский антитезис посылу древнего авторитета, Аристотеля, дан итальянским мыслителем в труде «О бесконечности, Вселенной и мирах». Напомним, что в произведении Стагирита «О небе» показана господствовавшая вплоть до Нового времени геоцентрическая система мироздания, согласно которой, Бог и объемлемый Им мир соотносятся как бесконечное и конечное [12]. Бруно полагает такую мысль ущербной. Герой его произведения, Филотей, поддерживаемый Эльпином и Фракасторием, заявляет, что конечность мира ущемляет абсолютное могущество Бога. В таком случае Его воля как основание и потенция мира также оказывается конечной. «Каким образом ты хочешь, – пишет Бруно, – чтобы Бог являлся ограниченным как по своему могуществу, так и по своей деятельности и по своему действию (что является в нем одной и той же вещью), чтобы он был пределом выпуклости шара, а не, если

---

<sup>63</sup> Вспомним образ «внутреннего художника» Бруно.

можно так выразиться, неограниченным пределом неограниченной вещи?» [51, с. 70].

На первый взгляд, претензия к Аристотелю не совсем корректна: почему конечность творения должна означать конечность потенции Творца? Ведь логично, что опредмечивание деятельности Всевышнего в материи делимо на временные фазы (поэтому мы и говорим о *конкретных* актах), однако это не значит, что по имеющимся *сегодня* результатам можно судить о возможностях их причины. Мы же не утверждаем, что по одному конкретному столу можно судить о потенции мастерства плотника и, более того, утверждать, что она ограничена этим, *сегодняшним*, столом. Кроме того, ограничение по количеству не имеет своим однозначным следствием ограничение по качеству. Даже если принять во внимание аристотелевско-птолемеевскую картину мира, то она не исключает того, что после<sup>64</sup> создания единственного и конечного мира деятельность Бога сводится к постоянному его переоформлению, бесконечной реструктуризации, приданию новых атрибутов. Вероятно, Бруно имеет в виду то, что слишком «человеческое» понимание процесса творения заставляет нас Божью Потенцию (причину) рассматривать как существующую *хронологически* ранее акта (следствия). А это, в свою очередь, недопустимо по причине невозможности приложения категории времени к Сущности Бога: в вечном потенция и акт неразделимы.

В рамках пантеистической парадигмы бытия эти сложности изначально исключаются: бесконечность и вечность мира соответствуют таким же атрибутам Бога. Различение Бога и Вселенной возможно лишь в логическом смысле – если рассматривать мир в акцидентальном (как совокупность объектов), а не субстанциальном аспекте. Онтологически же корректнее говорить о Едином. Сам Бруно вводит это различение через категории «целое бесконечное» и «целокупно бесконечное». Первая приложима и к Богу, и к Вселенной, ибо они (а если быть точным, то оно – Единое)

---

<sup>64</sup> Это «после» прилагается, разумеется, не к Богу, а к миру.

исключают из своей сущности всякие пределы, не имеют ограничений. Вторая же характеризует исключительно Бога: «...я говорю, что Вселенная не «целокупно бесконечна», ибо каждая часть ее, которую мы можем взять, конечна, и из бесчисленных миров, которые она содержит, каждый конечен...; и я называю Бога «целокупно бесконечным», ибо он весь во всем мире и во всякой своей части бесконечным образом и целокупно в противоположность бесконечности Вселенной, которая целокупно во всем, но не в тех частях..., которые мы можем постигнуть в ней» [51, с. 71]. Таким образом, пребывание Бога как целого во всем мире не исключает Его нахождения в каждой части этого мира, при этом целостность как таковая не разрушается.

Пантеистическая парадигма бытия автоматически выводит из себя и соответствующее понимание времени. В четвертом диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах» показано [51] последовательное опровержение Филотеем (Бруно) Альбертина. Второй, по всей видимости, выступает как сторонник Аристотеля и средневековой теистической мысли, который, тем не менее, готов к выслушиванию иной позиции и даже ее принятию в случае неопровержимости необходимых для этого доказательств. Альбертин приводит тринадцать доводов в пользу перипатетической онтологии, в том числе и по вопросу о времени. Исходя из тезиса о единственности мира, ограниченного «первым небом», отрицая существование телесных объектов за его, мира, пределами, Аристотель отказывает применительно к внемировой сфере и в возможности существования времени. Ведь если нет тела, то нет и движения; если нет движения, то нет и смысла и в его числе – времени, ибо время есть число движения [13]. Таким образом, существование времени причастно лишь к существованию мира и ограничено этим существованием. Пантеистическое видение бытия делает бессмысленной эту установку, поскольку в корне исключает понятие предела, границы. Именно принципиальная демаркация движимого и недвижимого создает предпосылку темпорализации: первое на фоне второго атрибутируется временем. Бесконечность Единого снимает вопрос о

том, есть ли время за пределами мира, или оно имманентно лишь ему или его объектам. Бруно устами Филотея по этому поводу замечает: «Итак, совершенно не нужно допытываться, существуют ли вне неба пространство, пустота и время, потому что единым является всеобщее место, единым безмерное пространство, которое мы можем свободно называть пустотой; в нем находится бесчисленное множество шаров, подобных тому, на котором мы живем и прозябаем» [51, с. 219]. Добавим, что под пустотой Ноланец подразумевает не ничто, а то, в чем может находиться то или иное тело, своеобразное вместилище сущего, некую безмерную эфирную область, в которой находятся бесчисленные миры.

Таким образом, бесконечность Единого исключает возможность его понимания сквозь призму категории времени. Временная характеристика приложима лишь к конечным телам: через нее традиционно демонстрируются отличие и преемственность состояний объектов, их появление и исчезновение. В свою очередь, атрибутом Единого является вечность. Использование этой категории в пантеистическом описании позволяет преодолеть кажущуюся несовместимость Божественного и вселенского бытия и снимает вопросы, традиционно озвучиваемые в отношении теистической парадигмы. Пантеистическая парадигма не оставляет ни логической, ни онтологической возможности для темпорализации мира в целом: он не есть *созданное* и обреченное прийти к *концу* «нечто из ничто» — он *совечен* Богу.

Итак, нами представлены две *параллельно* развивающиеся фундаментальные линии онтологической мысли Средневековья и Возрождения — теистическая и пантеистическая парадигмы. Однако если принять во внимание особенности становления и смены парадигм бытия в двухтысячелетний — включающий античность — период, то можно узреть более сложную картину их комбинации. Так, определенная преемственность поколений (наследуемость теистической парадигмой ряда ключевых положений аристотелевской модели возникновения мира) осуществляется параллельно с развивающейся с античных времен пантеистической

исследовательской программой. Последняя же, в свою очередь, при более обобщенном взгляде также выявляет в русле своего становления этапы-звенья. Как уже было сказано, пантеизм средневековья и Возрождения во многом впитал в себя идею вечности, неизменности, единства и единственности бытия, являющуюся стержневой в парменидовской парадигме статичности. Поэтому мы и предложили обозначить основание соотнесения рассмотренных парадигм как *принцип параллельности последовательности*<sup>65</sup>.

### 2.3. Онтологические парадигмы времени XVII – нач. XXI вв.

В данном подразделе изложение материала будет осуществлено по несколько иной схеме, нежели в предыдущих. Ранее, говоря о философском видении проблемы времени и сталкиваясь с ситуацией отсутствия в некоторых учениях сформированных полноценных концепций этого феномена (например, в период античности – у Парменида или Гераклита), мы вынуждены были прибегать к единственно возможному в таких случаях методу их выявления. На основании учета общефилософской ориентированности эпох, способов постановки и решения проблем, а также сущностных особенностей тех примеров понимания темпоральной проблематики, которые имели место быть в соответствующем периоде (например, у Аристотеля или Фомы), нами были показаны те общие представления о времени, которые *логически* вытекают из фундаментальных установок философов. Как было показано, эти установки в рассмотренных учениях имеют ярко выраженную познавательную ориентированность на отношения метафизической и космической сфер, Бога и физического мира, а также на явления и процессы самого мироздания. Поэтому они были обозначены как «онтологические парадигмы» или «парадигмы бытия». Соответственно, был сделан вывод о доминировании онтологической

---

<sup>65</sup> Принципы комбинации парадигм прояснены в подразделе 1.1.

традиции в понимании времени, которое следует из этих образцовых моделей.

При обращении к мысли Нового и Новейшего времени нетрудно обнаружить уже не просто сформировавшиеся полноценным образом концепции времени, но и, более того, то обстоятельство, что они сами приобретают характер парадигм. Это совершенно не означает, что эпохи античности, средневековья или Возрождения не породили учений о времени, могущих выступить в качестве образцовых для последующих мыслителей. Очевидно, что именно как «концептуальные каркасы» (Поппер) состоялись, например, аристотелевское понимание времени как числа движения или августиновская субъективизация времени. Сказанное означает лишь то, что в данном подразделе нет острой необходимости выведения представлений о времени из парадигм бытия, ибо они уже явственны и целостны. При этом, разумеется, далее будет обоснована их онтологическая подоплека.

Второй момент отличия от предыдущих подразделов связан с выбором учений персоналий. Учитывая историческую значимость первой, второй и третьей научных революций, а также достаточно «долгоиграющую» тенденцию физикализации науки, мы обратились к учениям тех мыслителей, которые в обыденном сознании обычно ассоциируются с миром естественных наук, в первую очередь, физики. Здесь свою роль сыграли два обстоятельства. Во-первых, фундаментальная физика исторически предметно тяготела к онтологической сфере. Во-вторых, многие ученые действительно, побуждаемые исследовательским интересом, нередко покидали в своих работах пределы природного, обращаясь к сфере метафизического. Поэтому полагаем, что выбор в пользу таких знаковых фигур в области науки (и, не побоимся сказать, философии), как Исаак Ньютон, Альберт Эйнштейн и Илья Пригожин, оправдан поисковой задачей. Тезисно будут упомянуты взгляды и других известных ученых рассматриваемого периода.

*Задача* этого подраздела – осмысление онтологических парадигм времени, сформировавшихся и получивших свое развитие в науке и философии XVII – нач. XXI вв.

Не секрет, что широко культивируемая научным сообществом дифференциация развития естествознания на классический, неклассический и постнеклассический этапы [272] в качестве одного из своих критериев имеет понимание сущности времени и его свойств. Материал, предлагаемый ниже, призван осветить эпохальные трансформации осмысления вопросов темпоральной проблематики (см. также – [309; 315]). В первом подпункте мы рассмотрим *субстанциальную и реляционную концепции*, являющиеся основами классического и неклассического понимания времени. Во втором – картины мира, исключаящие и, наоборот, включающие в качестве профилирующей идею *необратимости («стрелы») времени*, т. е. фундамент разногласий, с одной стороны, классического и неклассического, с другой стороны, постнеклассического типов рациональности. Разумеется, будут даны пояснения причин двух революционных переходов.

### **2.3.1. От субстанциальности к реляционности**

В Ньютоновой модели (субстанциальная концепция), разработанной в главном труде ученого «Математические начала натуральной философии» (представлен Королевскому обществу в 1686 г.), время и пространство – абсолютные субстанции, «вместилища самих себя и всего сущего» [210, с. 32]. Субстанциальная концепция была, по сути, результатом буквального воспроизведения тезиса о том, что все, что существует физически, существует *в пространстве и времени*. Как видно, здесь ключевое значение имеет предлог «в». Абсолютизация времени (как и пространства) отвечала ньютоновской картине мира в целом, в которой Вселенная была подана как однородная и бесконечная. Напомним, что в рамках рассмотренной в предыдущем подразделе пантеистической парадигмы (например, в учении Бруно) идея

бесконечности мироздания органично сочетается с идеей его вечности. Ньютоновское же учение, также во многом насыщенное пантеистическими интонациями [100, с. 18–19], сопровождает бесконечность Вселенной абсолютным временем. Иными словами, «застывшая» Вселенная Бруно сменяется «равномерно текущей» Вселенной Ньютона.

Положение о бесконечности Универсума, в свою очередь, нашло обоснование в логике разработанной ученым теории гравитации. Еще в древнегреческой философии присутствует мысль о стремлении родственных тел к соединению. В эпоху Возрождения идеи античных философов трансформируются в представление о гравитационном взаимодействии. Опираясь на достижения своих предшественников (Н. Коперника, Дж. Бруно, Г. Галилея [366; 367]), Ньютон стремится пояснить, почему «слияние» космических объектов до сих пор не состоялось. Английский физик в письме к Р. Бентли от 10 декабря 1692 г. резко критикует теорию конечной Вселенной. Он указывает, что материя, равномерно распределенная по предельной Вселенной, каждой своей частицей испытывала бы воздействие сил притяжения. В конечном счете, будучи стягиваемой гравитацией от периферии к центру, она превратилась бы в однородную чрезвычайно плотную массу [376]<sup>66</sup>. В то же время, обращая внимание на действительную рассеянность во Вселенной звездных систем и отстраненность одного скопления вещества от другого, Ньютон полагает, что это обусловлено таким атрибутом мироздания, как бесконечность. «...Если бы материя была равномерно распределена в бесконечном пространстве, – находим у автора письма, – то она никогда не собралась бы в одну массу, а одна часть образовала бы одну массу, другая – другую, так, чтобы формировать бесконечное число больших масс, рассеянных на большие расстояния одна от другой по всему этому бесконечному пространству. Именно так могли бы образоваться Солнце и другие

---

<sup>66</sup> Подробнее – [130].

неподвижные звезды, если предположить, что материя, из которой они создавались, имела лучистую природу» [376].

Визуализация отторгаемой Ньютоном мысли о конечном мироздании являет картину «воронки-лейки», края которой равноудалены от центра – «горла». Каждая молекула жидкости, попадая в такой «мир», обретает вектор движения, который задается центром – местом с самой большой силой тяжести. Естество же бесконечного мироздания – отсутствие «центрирования» в принципе. Следовательно, лишение модели Вселенной «центра», а соответственно – и притягивающего начала, избавляет от неприятной необходимости преодолевать «гравитационный парадокс». В противном случае, как замечает В. В. Казютинский, «...альтернативное решение – конечность пространства, – хотя и возможно, но приводит к нестационарной Вселенной, вещество которой, выражаясь современным языком, должно коллапсировать за конечное время» [130, с. 127].

Поразительно, но высказанное Ньютоном в отношении Универсума оказывается совершенно некомплементарным его пониманию механики Солнечной системы, изучению которой, собственно, он и посвятил свою деятельность в первую очередь. Ученый, противящийся во избежание гравитационного коллапса идее притягивающего начала Вселенной, в то же время выдвигает таковым Солнце в рамках системы нашей звезды, абсолютно не беспокоясь о перспективах «сжеживания» Солнечной системы в единую массу. Напомним, что именно Ньютону выпала честь связать воедино две теории: галилеевскую, о равномерном и прямолинейном движении по принципу инерции, и кеплеровскую, поясняющую эллипсоидность орбит космических объектов. Это оказалось возможным через выдвигание центральной причины наличного движения планет – притяжения Солнца, которое есть «...некая сила, постоянно вынуждающая планеты отклоняться от состояния прямолинейного и равномерного движения» [208, с. 119].

Ньютоновская картина бесконечного мироздания господствовала два с лишним столетия. Ученые, развивавшие теорию

бесконечной Вселенной, ссылались на авторитет классической механики, полагая, что космологические взгляды ученого укладываются в ее лоно органично и непротиворечиво. Парадоксы, периодически всплывающие в рамках этой теории, совершенно не вызвали стремлений исследователей к революционным преобразованиям в научном знании. Это, например, фотометрический парадокс, суть которого полноценно показал Ж.-Ф. Л. де Шезо в 1744 г.<sup>67</sup> Не менее сложен и гравитационный парадокс, который был сформулирован в 1894–96 гг. К. Нейманом и Г. Зеелигером независимо друг от друга. Так, согласно первому парадоксу, бесконечность равномерно заполненной звездами Вселенной должна была бы выражаться в эффекте «всенебесного сияния», получаемого путем бесконечного суммирования источников света. К тому же, температура в любом месте мироздания равнялась бы температуре поверхности средней звезды. Суть второго парадокса в следующем. С одной стороны, бесконечность количества тел во Вселенной обуславливает бесконечность сил притяжения во взаимодействии этих тел. С другой стороны, обстоятельство воздействия на тело с разных сторон бесконечными силами, обладающими разными векторами, должно было бы привести к тому, что результирующая этих сил являлась бы разностью бесконечного количества бесконечностей. Очевидно, что получаемый показатель если и имеет смысл, то в виде неопределенной величины. Однако теоретические вычисления и эксперименты по определению энергии взаимодействия выдают конкретную величину в отношении любого объекта [238, с. 82].

Тем не менее, как показала история, парадоксы были восприняты научным сообществом лишь как призыв к усилению позиций авторитета – ньютоновой картины мира – путем преодоления самих парадоксов. Попытки решения космологических парадоксов в ее рамках осуществлялись даже после выхода в свет работы Эйнштейна по общей теории относительности. Оказалось,

---

<sup>67</sup> Парадокс иногда связывают с именем Г. Ольберса, который вторично привлек внимание к затруднению в 1826 г.

что глыба космологии английского ученого гораздо нерушимее классической механики, сваи которой к тому времени были уже изрядно подпилены. В 1922 г. на фоне опубликованной работы А. А. Фридмана о «расширяющейся Вселенной» вышла статья К. В. Л. Шарлье. В ней автор, как бы не обращая внимания на результаты, полученные Фридманом и Эйнштейном, в ньютоновском духе представил Универсум в виде бесконечной иерархии звездных систем, при этом устраняя упомянутые парадоксы бесконечности (прив. по: [385, с. 392–393; 130, с. 30]). Более того, сам Эйнштейн, применив общую теорию относительности в описании мира, похоже, на первых порах не смог избавиться от влияния теории-предшественницы в полной мере. Отказавшись от положения о бесконечности Вселенной, он оставил другой важный принцип ньютоновской космологии – принцип статичности Вселенной.

Перейдем непосредственно к ньютоновскому пониманию времени. Ученый подчеркивает, что нахождение природного сущего в абсолютной временной субстанции (так же, как и пространственной) никоим образом не влияет на нее саму. Иными словами, течение абсолютного времени не зависит ни от ускорения либо замедления движения тел, ни от процессов, происходящих в самих телах. Никакие внешние, по отношению к объектам мироздания, причины также не в силах изменить ход часов (условного мирового хронометра), запущенных Создателем при сотворении мира и идущих с тех пор одинаково во всех частях Вселенной. Соответственно, длительность существования вещей есть величина константная. Великий физик пишет: «Абсолютное, истинное математическое время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно, и иначе называется длительностью» [210, с. 30]. Комментируя такое видение времени (и пространства), И. Пригожин и И. Стенгерс замечают: «Никакой связи между «содержимым» (материей) и «оболочкой» (пространством и временем) в ньютоновском описании не было» [232, с. 15].

Ньютон отличал от абсолютного времени время относительное – меру продолжительности того или иного процесса: «Относительное, кажущееся или обыденное время есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения, мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то: час, день, месяц, год» [210, с. 30]. Помимо функции познавательного упорядочивания эмпирически открывающихся процессов понятие относительного времени призвано выступить в качестве средства человеческого «подступа» к «истинному» времени: первое определяется как внешняя мера второго. Такой подход необходим в силу крайне малой вероятности обнаружения в природе безусловно равномерного движения, которое дало бы представление об абсолютном времени и позволило бы высокоточное измерение оно [210, с. 32]. Комментируя ньютоновскую мысль, Ю. Б. Молчанов пишет, что «истинная» продолжительность существования явлений, течения процессов мироздания, сопоставимая с таким же отмеряющим ее «истинным» временем, «...вообще говоря, не может быть выражена с помощью какого-нибудь уникального, единственного в своем роде процесса, который можно было бы однозначным образом ассоциировать с течением абсолютного времени...» [198, с. 163]. Таким образом, понятие относительного времени оказывается опорным пунктом в трансцендентальном познании времени абсолютного.

Следует отметить, что несколько позже абсолютизация времени была истолкована в трудах Ж. Л. Лагранжа: абсолютность, субстанциальность времени (и пространства) была связана им с основными законами сохранения.

Ньютоновское учение об абсолютном времени как равномерно текущей длительности естественным образом вызывает комментарии и вопросы следующего содержания:

1. Если время, понимаемое как субстанция, текуче, то, хотим мы этого или нет, необходимо признать существование более глобального времени, в рамках которого «течение» могло бы быть

«схвачено» как таковое. Логика подсказывает, что таким образом можно прийти к идее времени во времени («субстанция в субстанции?»), причем «первоматрешка» времени, похоже, уходит в бесконечность.

2. Можно ли утверждать равномерность течения времени, ведь это требует признания наличия внешнего измерителя-контролера скорости времени, своеобразного вневременного спидометра? Однако если таковой существует, то это противоречит тезису о том, что время – вместилище всего сущего. Так остается ли для вневременного измерителя место в этом мире?!

Вызывает интерес относительно малоизученная сторона ньютоновского понимания времени – атомизм (подробный анализ атомистических воззрений Ньютона см. [157]). Общеизвестным по «Началам» представлениям ученого о пространстве, времени, движении, материальных телах и воздействующих силах предшествуют атомистические взгляды на эти объекты и процессы, изложенные, например, в работах «Некоторые философские вопросы» [375, с. 353–355], «О тяготении» и др. Ньютон полагает, что подобно тому, как материя не может быть делима до бесконечности (ее мельчайшими неделимыми частицами являются атомы [375, с. 353]), так же и пространство, и время, и движение обладают пределом делимости. Например, неделимую (*indivisible*) единицу времени великий физик обозначает как «наименьшую длительность времени» (*least degree of time*) [375, с. 353]. Весьма вероятно, что на формирование этих взглядов Ньютона оказали влияние учения атомистов древности – Эпикура и Диодора Крона, в которых неделимая темпоральная единица обозначена термином «атом времени» [372; 157].

Примечательно, что в своих поздних работах, в том числе «Началах», Ньютон старательно избегает разработки атомистического представления о явлениях и процессах. Это было вызвано осознанием возможных последствий со стороны государственной английской церкви (англиканства), почитавшей в то время физику субстанциальных качеств Аристотеля и последующей

схоластической традиции. Тем не менее, вряд ли Ньютон искренне отказался от атомистических взглядов. Ведь, отдав предпочтение пассивным, лишенным функции самодвижения атомам по отношению к субстанциальным формам Аристотеля, он мог, пусть и косвенно, очередной раз подчеркнуть тотальную зависимость всего сущего от «Властителя Вселенной», «Господа Бога Вседержителя» (Пантократора) [210, с. 659]<sup>68</sup>.

Итак, абсолютная временная субстанция, будучи рассмотренной «под микроскопом», предстает как последовательность сменяющих друг друга «атомов». Так какой же теории времени придерживается в таком случае Ньютон: континуалистской или атомистической? Неопубликование ряда ранних трудов английского ученого (по его собственному желанию), а также «замороженность» атомизма молодого Ньютона в его поздних работах избавили автора от необходимости прямого ответа на этот вопрос. Автоматически он избегал необходимости решать сложнейшую задачу создания теории, на первый взгляд, являющейся оксюмороном, – теории, объединяющей две противоречащие друг другу системы. В определенной мере эту проблему пытаются преодолеть современные интерпретаторы творчества великого ученого. Так, исследователь Л. М. Косарева пишет, что «...непрерывность целого класса величин есть не исходное состояние, а предел, к которому стремится внутренне «разорванная» на «интервалы», «ступени», «моменты», «импульсы» величина при бесконечном уменьшении значения каждого из таких интервалов» [157, с. 155]. И ключевым в подобном синтезировании положений является обращение Ньютона к идее Пантократора, без которой эта модель была бы нестройной. Именно Абсолютное Могущество позволяет Вседержителю осуществить то, что с точки зрения аристотелевской и схоластической метафизики невозможно – сотворить время, имеющее континуальную сущность, из дискретно существующих его «атомов», самостоятельных несвязанных мгновений.

---

<sup>68</sup> Это положение было принципиальным для ученого, бывшего, при этом, глубоко верующим человеком.

Ньютоновская субстанциальная концепция пространства и времени, как и его картина мира в целом, выявила в себе черты парадигмы, доминируя в научном сообществе до начала XX века. Авторитет ученого был настолько велик, что быть неньютонианцем в то время фактически означало отпасть от истинной науки. И все же среди последователей этой парадигмы отметим таких выдающихся ученых, как И. Г. Ламберт, Ж. Л. Лагранж, П.-С. де Лаплас, Л. Больцман, К. В. Л. Шарлье. Это может показаться странным на фоне научной значимости теории А. Эйнштейна, но и в современном знании идея субстанциальности времени в той или иной интерпретации звучит в работах исследователей. Так, во второй половине XX в. серьезный резонанс в научной среде вызвало учение Н. А. Козырева. В нем время выступает в качестве особой сущности, являющейся «...грандиозным потоком, охватывающим все материальные системы Вселенной, и все процессы, происходящие в этих системах, являются источниками, питающими этот общий поток» [152, с. 96]. Развитие субстанциальной парадигмы продолжается в трудах современных ученых К. П. Бутусова, А. П. Левича [172], Л. С. Шихобалова [332], М. Х. Шульмана и др. К примеру, Л. С. Шихобалов выдвигает идею пространственно-временной субстанции, «четырехмерного многообразия», которое «...служит математическим образом некоторого объекта, реально существующего в природе наряду с веществом и физическими полями, что и оправдывает употребление по отношению к нему термина "субстанция"» [332].

Однако безусловно первенствующей в заочном «забеге» конкурирующих теорий в прошлом столетии стала разработанная Альбертом Эйнштейном реляционная концепция. В общих чертах она продолжает выступать в качестве парадигмы вплоть до сегодняшнего дня. Хотя некоторые исследователи [172; 332] полагают, что отдавать предпочтение той или иной модели нет достаточных оснований, поскольку они вполне могут дополнять друг друга. Среди адептов реляционного подхода выделим таких деятелей науки, как В. де Ситтер, А. А. Фридман, Г. Вейль, М. Борн,

В. К. Гейзенберг, К. Ф. Гёдель, Р. Ф. Фейнман, Дж. Л. Синг, Д. Д. Бом, Р. Пенроуз, С. Хокинг, хотя этот список должен включать гораздо больше имен. Разработке представлений о времени в рамках реляционного подхода посвящены работы таких ученых позднесоветского и постсоветского пространства, как В. В. Аристов, А. Д. Арманд, Ю. С. Владимиров, Ю. И. Кулаков, С. В. Мейен, А. А. Шаров и др.

В эйнштейновской теории время и пространство перестают быть субстанциями, независимыми от материи. Наоборот, они сами порождаются материей как формы ее существования, представая системами координат, характеризующими особенности движения материальных объектов. Утверждаемая великим ученым относительность пространства и времени имеет два основания: их показатели находятся в зависимости от скорости объекта и от силы тяготения. Первое положение обосновано Эйнштейном в специальной теории относительности (СТО) в 1905 г., а второе – в общей теории относительности (ОТО) в 1915–1916 гг.

В СТО Эйнштейн решает проблему совместимости «специального принципа относительности», суть которого в «...равноправии всех таких систем  $K, K'$ , в которых не существует состояний движения, предпочтительных по сравнению с другими...» [338, с. 413] и центрального положения теории Х. А. Лоренца – «принципа постоянства скорости света». Ученый использует средство снятия мнимой противоречивости двух принципов – фундаментальное изменение представлений о пространстве и времени. Во-первых, утверждает Эйнштейн, необходимо отказаться от показавшей свою несостоятельность теории эфира (некоего аналога абсолютного пространства Ньютона). Эта теория долгое время выполняла, помимо всего остального, функцию объяснения природы света. До конца XIX столетия свет понимали как механические колебания предполагаемой эфирной среды, а с воцарением электромагнитной теории света – как электромагнитный процесс в самом эфире [338, с. 410]. Однако в рамках теории относительности абсурдность культивации всех посылов,

зигждущихся на понятии эфира, очевидна. В противном случае оказалось бы, что, если скорость света  $c$  и в системе  $K$ , и в системе  $K'$  одинакова на фоне покоящейся в обеих системах эфирной среды, то выходит, что в движущихся относительно друг друга системах эфир одинаково покоится. Итак, отход от механистического толкования света превратил понятие эфира в «бесполезный довесок к теории» [338, с. 416], от которого Эйнштейн избавился с решительностью хирурга.

Далее ученый отмечает, что противоречие между принципом постоянства скорости света и принципом относительности имеет место быть до тех пор, пока теория пытается оставить правомочными ньютоновские понятия абсолютного времени и абсолютной одновременности событий, разделенных пространственно. Как известно, пренебрежение временем распространения света делало различие между понятиями «одновременно увиденное» и «одновременно наступившее» призрачным. На фоне величин, явленных человеку в опыте, длительность этого времени чрезвычайно мала, в силу чего при их измерении она оказывается практически несущественной. Исходя из этого, стирается и различие между так называемым «местным» временем, фиксирующим связь последовательно происходящих опытов с показаниями «часов» (замкнутой системой периодических событий), и временем, соответствующим происходящему во всем пространстве [339, с. 100–101].

В теории Эйнштейна по этому поводу сделано важное замечание. Представим себе, к примеру, три точки, принадлежащие одной прямой, причем расстояния от средней до каждой из крайних одинаково. Если события в крайних точках происходят в такие моменты времени, что находящийся в средней точке наблюдатель фиксирует совпадение приходящих от них световых сигналов, то эти два события можно *по отношению к наблюдателю* признать одновременными. Однако если наблюдатель перемещается в четвертую точку (на той же прямой), которая значительно ближе к одному источнику сигнала, чем к другому, прихождение света от

этих источников «вразнобой», опять же, *относительно наблюдателя*, одновременными не будут. Та же неодновременность будет зафиксирована, если замеры осуществляются двумя наблюдателями, причем, второй наблюдатель находится в системе, движущейся относительно системы первого наблюдателя. На двусмысленность слова «одновременный», когда один смысл рожден повседневным человеческим опытом, не нуждающимся для этого в учете скорости света, а второй смысл, физический, выявляется в том, что имел в виду Эйнштейн, обращает внимание В. Гейзенберг. Тем не менее, замечает физик, «...во всех случаях, когда два события одновременны в первом смысле, можно найти также систему отсчета, в которой они одновременны и во втором смысле» [78, с. 175].

Совмещение специального принципа относительности и принципа постоянства скорости света (каждое из этих положений, взятое само по себе, подтверждается эмпирически) оказалось возможным с использованием так называемых «преобразований Лоренца». Они позволяют осуществлять переходы от одной инерциальной системы к другой. Исходя из этого, Эйнштейн заявил об инвариантности законов физики относительно этих преобразований (общий принцип СТО) [335, с. 33]. Огромное значение для развития СТО имело предложенное Г. Минковским четырехмерное тензорное исчисление. В рамках аппарата Минковского инвариантность физического закона относительно преобразований Лоренца обеспечивалась самой его математической формой. Исследователь также показал, что, если пренебречь отличием в знаке, которое определяется особым статусом временной компоненты в четырехмерном континууме, то «...преобразование Лоренца является ни чем иным как поворотом координатной системы в четырехмерном пространстве...» [335, с. 34]. Следует отметить, что представления о четырехмерном континууме существовали уже в классической механике. При этом, однако, абсолютное трехмерное пространство и абсолютное время не сливались в их рамках в нечто единое и взаимообусловленное (поскольку не предполагалась зависимость величин от системы координат). В СТО указанные

взгляды обогащаются именно идеей взаимозависимости трех пространственных и одной временной координат. Сам Эйнштейн, кстати, указывал на то, что крайне ошибочным является приписывание СТО первенствования в выдвижении идеи четырехмерности мироздания [335, с. 34]. Добавим, что современная наука все смелее преодолевает рубеж четырехмерности: многомерность геометрии пространства-времени – одна из самых обсуждаемых сегодня гипотез<sup>69</sup>.

Итак, согласно СТО, с увеличением скорости движения объекта ход физических процессов и ход часов (наглядно демонстрирующих течение времени) замедляется. Эйнштейн пишет: «...Часы, движущиеся равномерно и прямолинейно относительно системы отсчета  $k$ , с точки зрения системы  $k$  будут идти медленнее: если показание часов увеличивается на единицу, то часы системы  $k$  покажут, что в этой системе прошло время  $\frac{1}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$ . Таким образом,

движущиеся часы идут медленнее, чем такие же часы, покоящиеся относительно системы  $k$ » [337, с. 184]. Если те же часы будут двигаться из исходного пункта со скоростью, приближающейся к скорости света, а потом с той же скоростью возвратятся, то мы получим парадоксальную ситуацию: положение стрелок движущихся часов почти не изменится, а часов статичных, находящихся постоянно в исходном пункте, изменится достаточно заметно. Для многих эта ситуация известна как «парадокс близнецов»: если один из близнецов отправится в путешествие со скоростью, близкой скорости света, то, вернувшись к брату, окажется моложе его.

Второй и третий существенные моменты – сокращение линейных размеров тела (в направлении движения) и увеличение массы движущегося тела по отношению к неподвижному наблюдателю.

---

<sup>69</sup> Подробнее о научной идее пятого измерения пространственно-временного континуума – см. [151]; возможность десятой и одиннадцатой размерности утверждает Д. Гросс [86].

Следующий важный шаг в развитии новой исследовательской программы – создание ОТО. Эйнштейн поставил перед собой цель преодолеть узость СТО, применяемой только в частных случаях – по отношению к инерциальным системам, т. е. таким системам, в которых выполняются (справедливы) законы механики. И здесь фундаментальным образом перед ученым встает необходимость новаторского решения проблемы тяготения. Ньютоновский закон тяготения, положенный в основание астрономических расчетов и культивировавшийся в течение двух с лишним веков, оказался работающим только применительно к инерциальным системам. Казалось бы, «привязанность» и классического закона тяготения, и СТО именно к инерциальным системам должна была бы позволить непротиворечиво включить первый во вторую. Однако этого сделать не удалось, поскольку ньютоновское положение об инвариантности связи между силой и расстоянием разбивалось о «скалу» неинвариантности расстояния в преобразованиях Лоренца. Кроме того, само понятие инерциальной системы все более набивало оскомину научному сообществу тем обстоятельством, что не учитывало вращения тел – планет, звезд, к которым было прилагается. Поэтому оказалось, что в рамках классического мироописания необходимы два «пакета» законов: для вращающихся и невращающихся тел, что, естественно, было малоудовлетворительным.

В работе А. Эйнштейна и Л. Инфельда «Эволюция физики...» обобщены постулаты новой теории тяготения [340, с. 206]. Во первых, гравитационные уравнения ОТО применимы к любой системе координат, более того, «...неверно... утверждение, что всякое гравитационное поле соответствующим выбором системы координат можно исключить, т. е. получить пространство, свободное от тяготения» [338; с. 423]. Описание инерциальных систем (частного случая), при котором неучтенным является фактор тяготения, позволительно в рамках СТО. Во-вторых, гравитационные уравнения есть структурные законы, при помощи которых осуществляется описание изменения поля тяготения. Наконец, в третьем пункте

перечня главных положений ОТО указано на принципиальную «неевклидовость» реальности. Модель, синтезировавшая геометрию Евклида (Эвклида) и механику Ньютона, позволяла решать лишь прикладные задачи локального характера, ОТО же претендовала на глобальность мироописания.

Адепты классической науки, противящиеся эйнштейновскому новаторству<sup>70</sup>, приводили в пользу своих доводов тот факт, что Ньютонова теория тяготения довольно успешно (не хуже ОТО) объясняла большинство космических процессов, что подтверждалось наблюдениями. Однако Эйнштейн демонстрирует, по меньшей мере, три астрономических примера, необъяснимых классической механикой, тогда как в рамках ОТО это делается вполне удовлетворительно [336, с. 718; 338, с. 423–424; 340, с. 206–207]:

1. Искривление (отклонение) лучей света под воздействием гравитационного поля Солнца. Это явление было обнаружено английской астрономической экспедицией в 1919 г. при наблюдении полного солнечного затмения.

2. Искажение эллиптических орбит планет Солнечной системы, т. е. их вращение относительно системы координат, связанной с Солнцем. Как известно, наиболее близкая к Солнцу планета, Меркурий, по причине наибольшей близости к самому массивному телу системы испытывает силу притяжения в преимущественной по отношению к другим планетам степени. Наблюдения показали, что не только Меркурий движется по эллипсоидной орбите вокруг Солнца (что достаточно точно предсказывала и теория Ньютона), но вращается и сама орбита. Второй момент, каким бы незначительным он ни казался (было вычислено время полного оборота орбиты Меркурия – 3 млн лет; что уж говорить о более отдаленных планетах!), тем не менее, требовал объяснения. В отличие от ньютоновской механики, ОТО это оказалось под силу.

3. Сдвиг спектральных линий света (красное смещение), испускаемого атомами на поверхности более массивного тела, по сравнению со спектральными линиями света, испускаемого атомами,

---

<sup>70</sup> «Принцип упорства» П. Фейерабенда.

находящимися на поверхности менее массивного тела. К примеру, если атом натрия разместить на Солнце и сравнить длину волны излучаемого им света с длиной волны света, излучаемого таким же атомом, но размещенным на Земле, то первая оказывается больше второй.

ОТО, как и СТО, в качестве одного из своих важнейших следствий имеет положение об относительности величины времени (как и параметров пространства). Геометрия Эвклида и кинематика, не зависящие от физических процессов (в данном случае тяготения), общей теорией относительности были отброшены. Опыты показали, что ритмы часов, помещенных на различных по диаметру окружностях вращающегося круга, отличны друг от друга. Аналогично этому, если было бы возможно сравнить ритмы часов, расположенных на Солнце и на Земле, то эти показатели значительно разошлись бы по причине большей силы тяготения на первом объекте, чем на втором [340, с. 208]. Однако сам Эйнштейн отмечает гораздо большие изменения, которые претерпели представления о времени (и пространстве) в ОТО, нежели в СТО [338, с. 424]. В теории 1905 г. было указано на то, что измерение хода времени в двух разных случаях даст различные результаты, если в первом случае наблюдатель находится в той же системе координат, что и наблюдаемое, а во втором – в иной системе, движущейся относительно первой. Если же речь идет об одной системе, то пространственно-временные координаты в физическом смысле непосредственны и конкретны. В частности, при наличии задачи измерения разности времен  $t_2$  и  $t_1$ , где и первое, и второе фиксируют события, локализованные в одной точке конкретной системы координат, то она легко выполнима при помощи часов, размещенных в той же точке или в непосредственной близости к ней. Непосредственность и конкретность координат пространства и времени (в физическом смысле) в ОТО упразднена именно в силу весомости фактора тяготения. Гравитационное поле, таким образом, выступает в качестве физического состояния пространства, которое

своим воздействием определяет одновременно тяготение, инерцию и метрику [338, с. 424].

Итак, нами были рассмотрены две концепции естественнонаучной и философской мысли XVII–XX вв. – Ньютона и Эйнштейна. Они выступили парадигмами в решении вопроса о том, является ли время (как и пространство) независимой от материи субстанцией, или оно – лишь атрибут движущейся материи, форма ее существования. На первый взгляд, основанием исторической комбинации показанных парадигм выступил *принцип последовательности*, и это мнение оправдано эпохальным чередованием их авторитетности. Однако, как показала динамика развития современного знания, линия исследовательской программы Ньютона по-прежнему заметно представлена в научной сфере. Это дает основания утверждать также и *параллельность* существования субстанциальной и реляционной парадигм<sup>71</sup>.

Тем не менее, в канве проблематики времени выделяется идея, которую и фундатор классической механики, и автор теории относительности не могли принять принципиально. Это – положение о наличии единственного вектора (необратимости) времени. Такая идея вошла в разряд профилирующих на третьем, постнеклассическом, этапе развития науки, о чем речь пойдет далее.

### **2.3.2. От обратимости к необратимости**

В многогранной проблематике времени особенно интригующим всегда являлся вопрос о его направленности (векторах), иными словами, вопрос о том, возможно ли обратное движение времени или нет. Последние десятилетия отмечены актуализацией проблемы направленности времени как категории физики и космологии (выделим написанные по этому поводу работы М. Алискера, В. И. Аршинова [15; 16], В. Г. Буданова [53], Б. Грина, А. И. Гулидова [90], И. С. Добронравовой [103], Ю. Л. Климонтовича

---

<sup>71</sup> О принципах комбинации парадигм – см. подраздел 1.1.

[15], Е. Н. Князевой [149; 150; 166], С. П. Курдюмова [149; 166], Ю. И. Наберухина [90], Г. Николиса [206], И. Пригожина [206; 231; 232; 233; 234; 235], Р. Пенроуза [218], Ю. В. Сачкова [15], С. Хокинга [321; 322; 323]). В конце подраздела мы опустим результаты осмысления проблемы направленности («стрелы») времени как природного атрибута вообще на характеристику непосредственно антропного времени. Однако эта тема не исчерпывается исключительно онтологическим смыслом, поэтому вторично к ней мы вернемся в третьем разделе. Нами будет показано, что уникальность человека на фоне окружающей его природы способна потенцировать иное толкование вопроса о векторе (векторах) времени. На наш взгляд, применительно к антропному времени оказывается возможным выявить, по меньшей мере, два аспекта направленности: помимо физического, который будет рассмотрен в данном подразделе, в подразделе 3.4 мы осветим экзистенциально-деятельностный ее аспект.

Для человека, далекого от физики, привыкшего в своих суждениях исходить из повседневного опыта, однонаправленность времени есть явление вполне естественное, не нуждающееся в доказательстве. На это указывает необратимое старение и разрушение всего окружающего. По прошествии времени юнец превращается в старца, отколовшаяся от скалы глыба, превратившаяся в сотни мелких камней в результате падения, не «приклеивается» к скале вновь и т. д. Однако в истории естествознания этот вопрос долгое время был решаем в пользу позиции, совершенно противоположной обыденному взгляду. И на классическом, и на неклассическом этапах развития науки понятие необратимости процессов, так же как и понятие необратимости времени, было несущественным, ибо вытекало из опыта несовершенного в познании человека. Учитывая масштабность, образцовость и пролонгированность во времени этой установки, полагаем возможным утверждать ее парадигмальный статус.

Раскроем подробнее сущность и динамику развития парадигмы обратимости. Классическая механика представляла мироздание как

абсолютно симметричную в аспекте направленности времени систему. Эта симметричность вытекала из позиции жесткого детерминизма, принципиально включенной в классическое мирописание: все сущее обладает причиной своего существования, соответственно, его модификации также обусловлены – приложенной силой. Об этом еще ранее писал Г. Галилей в работе «Беседы о двух новых науках»: «...причины ускорения или замедления являются внешними... при движении по наклонной плоскости вниз наблюдается ускорение, а при движении вверх – замедление» [Цит. по: 340, с. 51–52]. Все три закона движения, представленные Ньютоном в «Началах», строго детерминистичны. Но наиболее наглядно указанная выше симметричность продемонстрирована во втором законе: «Изменение количества движения пропорционально приложенной движущей силе и происходит по направлению той прямой, по которой эта сила действует» [210, с. 40].

Естественным следствием этого посыла является идея временной симметричности Универсума и обратимости времени. Детерминистская логика внушала уверенность в том, что обращение векторов сил, действующих в системе, заставит систему двигаться в обратном направлении, причем различием механического перемещения в пространстве и движения во времени физики себя не утруждали.

Предпосылкой парадигмы необратимости послужили описания работы тепловой машины, осуществленные С. Карно в 1824 г. Его формулировка второго начала термодинамики сводилась к констатации движения тепла от одного источника к другому (от нагревателя к холодильнику) при условии различия их температурных показателей, что обеспечивает работу двигателя, опосредующего эти источники. Однако будучи человеком своей эпохи, воспитанным в традициях классической парадигмы, Карно не делал различия между механическими машинами (например, водяными или ветряными мельницами) и машинами тепловыми. Подобно тому, как сохраняется механическая энергия, было предположено сохранение тепла, т. е. проигнорировано его необратимое рассеивание и связанная с этим необратимость времени.

Следует заметить, что в физике необратимость времени фактически отождествлена с необратимостью процесса: если эмпирически необратим процесс, то и время как характеристика его протекания также необратимо. Как пишут Пригожин и Стенгерс, на этом этапе развития науки «...время по существу представляет собой геометрический параметр, позволяющий описывать последовательность динамических состояний» [235, с. 364]. Им вторят В. И. Аршинов, Ю. Л. Климонтович и Ю. В. Сачков, указывая на то, что время в классической механике было редуцировано к «...роли вспомогательного параметра, «нумерующего» последовательность событий...» [15, с. 407].

Тем не менее, классический этап примечателен открытием, которому суждено было стать одним из оснований идеи «стрелы времени» на более поздних этапах эволюции науки, предпосылкой будущей научной революции. В 1865 г. Р. Клаузиус ввел в научный тезаурус понятие энтропии. Это позволило выразить различие между сохраняемой в обменах («полезной») энергией и энергией, потерянной в результате рассеивания, «диссипации». Открытие, во-первых, уводило исследователя от идеальной тепловой машины Карно и приближало к реальному течению термодинамических процессов, во-вторых, открывало глаза научного мира на неизведанную до сих пор проблему необратимости. В отличие от идеальной тепловой машины, в которой теплообмен обратим целиком и полностью, реальная машина демонстрирует другую картину. В ней, помимо эффекта обратимости теплообмена, наблюдается и *необратимость*, связанная с потерями (в результате трения и т. д.). Таким образом, указывает Пригожин, это приводит «...к увеличению, энтропии, или *производству энтропии*, внутри системы», которое «...всегда происходит в одном и том же направлении» [235, с. 170]. Иными словами, «...производство энтропии не может изменять знак во времени» [235, с. 171].

Классическую науку сменила неклассическая наука. В рамках этого типа рациональности была принципиально отброшена жестко детерминистская установка («лапласовский детерминизм») – в

научном обороте укоренилось вероятностное описание<sup>72</sup>. Тем не менее, ученые продолжали следовать «устаревающей» исследовательской программе, упорствуя в духе классической механики в отрицании реальности необратимых процессов (опять же, «принцип упорства»). Достаточно примечательна в этом аспекте полемика А. Бергсона и Эйнштейна в 1922 г. [346, с. 1340–1346.]. Эйнштейн в ответ на тезис Бергсона о сосуществовании «живых» времен, который автоматически указывал на необратимое течение становящегося мира, дал понять, что внешнее, феноменологически открывающееся необратимое течение процессов не имеет никакого отношения к фундаментальной физике. Последней чуждо понятие «стрела времени» и соответствующее различение временных фаз.

Стоит заметить, что, похоже, внутренние сомнения все же одолевали Эйнштейна, ибо он сам указывал на необратимость в передаче сигнала. В комментариях к работе К. Гёделя, последовательно развивающего идею «безвременной Вселенной», автор теории относительности заявляет: «Мы не можем телеграфировать в наше время» [Цит. по: 234, с. 247]. Его собственная установка на существование предельной скорости – скорости света, упорядочивающая принцип причинности, аналогична запрету на возможность преодоления энтропийного барьера. В противном случае объект, обладающий сверхсветовой скоростью, обгоняя сигналы, имел бы возможность контакта со своим прошлым. Однако в тех же комментариях Эйнштейн решительно отмечает сомнения: «Существенно, что посылка сигнала представляет собой (с точки зрения термодинамики) необратимый процесс, процесс, связанный с ростом энтропии (в то время как, согласно нашим представлениям (курсив Эйнштейна. – В. Х.), все элементарные процессы обратимы)» [Цит. по: 234, с. 247]. Даже спустя три с лишним десятка лет, незадолго до своей смерти, великий физик в письме родным своего друга М. Бессо, умершего немногим ранее, не отказался от мысли об обратимости времени. «Своим прощанием, –

---

<sup>72</sup> Например, «амплитуды вероятности» в квантовой механике и «вероятностное описание в терминах ансамбля траекторий» у Дж. У. Гиббса и Эйнштейна.

пишет ученый, – Микель немного опередил меня и первым ушел из этого странного мира. Это не важно. Для нас, убежденных физиков, различие между прошлым, настоящим и будущим не более чем иллюзия, хотя и навязчивая» [Цит. по : 234, с. 203].

Накапливающиеся противоречия между живой действительностью и теорией статичной Вселенной Эйнштейна рано или поздно должны были привести к научной революции, что, собственно, и произошло. Постнеклассика в качестве одного из главных положений, отличающих ее от предшествующих этапов развития науки, включает идею необратимости времени. Парадигма необратимости оказалась практически не совместимой со старой исследовательской программой. Будучи причастными к различным периодам истории науки, эти модели мысли сочетаются по *принципу последовательности*<sup>73</sup>. Охватив изначально естественные науки (физику, астрономию, химию, биологию), впоследствии новая парадигма заняла ведущие позиции и в гуманитарном знании. Заслуживают внимания работы таких ее адептов, как В. И. Аршинов, Л. Д. Бевзенко, В. Г. Буданов, Э. Гунциг, И. С. Добронравова, И. В. Ершова-Бабенко, Ю. Л. Климонтович, Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов, Э. Ласло, Г. Г. Малинецкий, Ю. В. Сачков, Р. Пенроуз, И. Пригожин, И. Стенгерс, Г. Хакен, С. Хокинг, Э. Янч и многих других исследователей.

Лауреат Нобелевской премии Илья Пригожин – один из тех мыслителей второй половины прошлого века, кто утверждал решающую роль «стрелы времени» в становлении неравновесных систем. Пригожин вынужден был преодолевать устоявшееся в среде физиков мнение о симметричности прошлого и будущего по отношению к настоящему. В работе «Время, хаос, квант» находим комментарии, написанные по поводу этого положения науки прежних этапов: «В том виде, как оно входит в фундаментальные законы физики от классической динамики до теории относительности и квантовой физики, время не содержит в себе

---

<sup>73</sup> Принципы комбинации парадигм изложены в подразделе 1.1.

различия между прошлым и будущим! Для многих физиков ныне это вопрос веры: до тех пор и поскольку речь идет о фундаментальном уровне описания, «стрелы времени» не существует» [232, с. 4]. Когда ортодоксальным физикам задавали вопрос о причине несоответствия традиционных установок тому, что они отражают (например, почему две жидкости в одном сосуде диффундируют и этот процесс однонаправлен; почему тепло передается от более горячего тела более холодному, а не наоборот), следовал ответ, что это результат неудачного выбора начальных условий. В одном из своих главных трудов, «От существующего к возникающему», Пригожин обозначает главные положения своего учения о времени: «Во-первых, необратимые процессы столь же реальны, как и обратимые, и не соответствуют дополнительным ограничениям, которые нам приходится налагать на законы, обратимые во времени. Во-вторых, необратимые процессы играют существенную роль в физическом мире... В-третьих, необратимость глубоко связана с динамикой» [234, с. 11–12]. Необратимость времени ученый тесно связывает (что традиционно) с эффектом возрастания энтропии, о котором говорится во втором начале термодинамики.

Безусловно, новая парадигма должна была разрешить ряд всплывших противоречий. Напомним, что изначальные представления о необратимости были связаны с возрастанием энтропии, т. е. с необратимой хаотизацией системы. Однако тут же возник сложнейший вопрос о возможности согласования «двух времен»: термодинамического времени, связанного с диссипацией энергии и деградацией, и времени природной эволюции – времени упорядочивания и усложнения, ибо именно так, согласно дарвинизму, развивается природа. Следует также отметить, что второе начало термодинамики свидетельствует о возрастании энтропии *среднестатистически*, не уделяя внимания антиэнтропийным процессам, процессам упорядочивания в конкретных средах в конкретное время. Для понимания этой ситуации необходимо обратить внимание на строгое различие двух типов систем: замкнутых и открытых [15] – это позволяет устранить

видимое несоответствие. Действительно, постепенное возрастание энтропии, венчающееся в итоге максимальной неупорядоченностью (физическим хаосом), есть характеристика процессов, протекающих в замкнутых системах. Наоборот, необратимое упорядочивание, именуемое самоорганизацией, при котором возникают все более сложные диссипативные структуры (термин Пригожина), есть сущностная особенность процессов в открытых системах. Чрезвычайно важно, что поэтапно реализуя проект создания единой теории, могущей непротиворечиво описать и объяснить процессы как в замкнутых, так и в открытых системах, Брюссельская школа И. Пригожина предложила распространить идею необратимости времени и на открытые системы. По этому поводу современный исследователь И. С. Добронравова пишет: «На емпіричному рівні це проявляється в самоорганізації структур у середовищі, яке до цього було просторово однорідним. Ці новоутворення можуть мати власні просторові та часові симетрії, але вихідна однорідність простору і часу порушується. Отже, темпоральність як спрямованість часу (в один бік. – В. Х.) є неодмінною рисою процесів, описуваних теоріями самоорганізації» [103, с. 36].

В таком контексте самоорганизация предстает как поэтапный переход от состояния порядка к состоянию хаоса и затем – к новому состоянию порядка. Действительно, результаты наблюдения саморазвития сложных систем (от объектов неживой природы, например, вулканов, до человека и человеческих сообществ) свидетельствуют о том, что в устойчивой фазе система пребывает недолго. В силу достижения внешними или внутренними «раздражающими» факторами критического (для нее) уровня воздействия происходит «взрыв» – через случайный исход бифуркации система вступает в фазу нестабильности, хаоса. Однако взаимоналожение случайных флуктуаций благодаря своеобразному кооперативному эффекту выводит со временем систему к новому этапу порядка.

Пригожин подчеркивает особую роль неравновесности и необратимости как необходимых условий существования на микро- и

макроуровнях, как источника и механизма «порядка из хаоса» [235, с. 357, 363]. Эта значимость распространяется на всю Вселенную. Как известно, полученные в лабораторных условиях античастицы, позитроны и антипротоны, существование которых было предсказано П. А. М. Дираком задолго до этого, при столкновении аннигилируют с выделением фотонов – безмассовых частиц света. Логично предположить (нет, страшно подумать!), что если бы частицы и античастицы во Вселенной существовали равновесно, симметрично и когда-то столкнулись бы «стенка на стенку», весь мир в его сегодняшнем виде исчез бы, аннигилировал. Однако современная наука полагает, что античастицы существуют лишь как искусственные экземпляры, тогда как реальный мир содержит в себе только вещество. Доминирование вещества над антивеществом (а может быть, и единобитие первого) в нашей галактике – этот макропример неравновесности – продлевает ей жизнь, актуализирует ее бытие. Существует ли антиматерия в других галактиках – наверняка неизвестно. Однако даже если антивещество и составляет основу других миров-галактик, можно вздохнуть спокойно (по крайней мере, сегодня): галактики «разбегаются», удаляются друг от друга. Об этом эффекте как основании идеи необратимости времени будет подробнее сказано ниже.

Несмотря на то, что взгляды Пригожина, в том числе идея необратимости, оказались знаковыми для науки последней трети XX в., следует заметить, что они испытали значительную критику ряда исследователей. Так, Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов указывают [149] на то, что Пригожин слишком переоценивает [378, с. 397] состояние нестабильности в динамике развития сложных самоорганизующихся систем. Развивая эту мысль, они констатируют, что, поскольку стабильные состояния есть состояния детерминированные, бельгийский ученый, по сути, отказывается от идеи детерминизма. Во-первых, пишут авторы [149, с. 14], нельзя распространять нестабильность – характеристику определенного круга систем – на мир в целом. В Универсуме наравне с нестабильными образованиями существуют объекты, которые на

протяжении значительного времени устойчивы, слабо разрушаемы (горные массивы, русла рек). Для описания таких периодов вполне пригоден понятийный аппарат традиционной каузальности. Отметим, что показанная стационарность периодически нарушается (к примеру, гора разрушается в результате нескольких мощных подземных толчков). Эти явления «...сверхбыстрого нарастания процессов в открытых нелинейных средах, при которых характерные величины... неограниченно возрастают за конечное время» [149, с. 12] С. П. Курдюмов обозначает термином «режим с обострением».

Второе замечание к позиции Пригожина [149, с. 14–15] вытекает из первого. Как нет оснований рассматривать все объекты мироздания как неустойчивые, так и различные *фазы существования* объектов неоднородны: устойчивость сменяет собой неустойчивость и наоборот. Итак, неустойчивость всегда относительна, поскольку она обладает довольно определенными границами, за которыми вступает в действие принцип детерминизма. На стадии нестабильности (хаоса) господствует случайность, тогда как на стадии стабильности (порядка) параметры системы детерминированы, что дает возможность осуществлять предсказания относительно ее дальнейшего поведения. Таким образом, «...здесь имеет место не отсутствие детерминизма, а иная, более сложная, даже парадоксальная закономерность, иной тип детерминизма» [149, с. 14].

Следующая позиция критики касается пригожинского понимания неустойчивости. Князева и Курдюмов согласны с тем, что неустойчивость есть предпосылка нового этапа развития. Однако они предлагают понимать ее не в пригожинском смысле – как «...состояние системы вблизи точки бифуркации, когда система совершает «выбор» дальнейшего пути развития», а как «...режимы сверхбыстрого нарастания, развития процессов с нелинейной положительной обратной связью» [149, с. 18]. Результатом «режимов с обострением» является приход системы в состояние хаоса. В его лоне частичное или полное разрушение старых структур оказывается

отправным пунктом дальнейшего саморазвития системы. В этом раскрывается созидательная роль хаотических состояний.

Критики отмечают [149, с. 20], что сегодняшнее математическое моделирование [14; 149; 166] позволяет очертить довольно определенный спектр возможностей развития системы. Бельгийский ученый писал о непредсказуемости развития мира: «...Кость еще не брошена... ветвь, по которой пойдет развитие после бифуркации, еще не выбрана» [233, с. 20]. В противовес этому Князева и Курдюмов заявляют: «Будущее, конечно, открыто и множественно, но оно не произвольно. Существует ограниченный набор возможностей дальнейшего развития...» [166, с. 113].

К каким умозаключениям могут привести эти идеи? Означает ли показанная выше реабилитация потесненного трудами Пригожина детерминизма (пусть и в обновленном виде) необходимость пересмотра вопроса о векторе времени? Напомним, что именно детерминистская посылка внушила классическому сознанию вывод о симметричности будущего и прошлого относительно настоящего. С одной стороны, обращение процесса и характеризующего его времени оказывается невозможным, ибо если один из множества путей был избран системой случайно, то логично, что иная случайность разрушит саму возможность движения строго вспять, и «обратный» путь окажется на самом деле новой ветвью развития. С другой стороны, можно предположить, что единовременное обратное причинное воздействие на все оставшиеся после исключения возможные «ветвления», при котором из множества потенциальных путей будет обращен «прощупанный» действительный путь, реализовало бы многовековую мечту фантастов.

Однако объективизация случайности, появившаяся в работах представителей неклассической науки и ставшая одной из центральных идей ученых и философов постнеклассики, категорически отвергает возможность обращения вектора времени. Критерием здесь служит не только живой опыт (исторически мыслители зачастую дистанцировались от феноменологически данного), но и логика. Действительно, если случайное отклонение

способно кардинально изменить путь системы, то для обращения ее развития «разворот» векторов сил на  $180^\circ$  (как указывалось выше) недостаточен. Претензия на роль «кудесника времени» нуждается в основании, суть которого в способности не только познать сущность случайности в исходном векторе развития, но и подобрать и включить в этот процесс в адекватной плоскости иную случайность, могущую компенсировать действие первой (симметричную «минус-случайность»). Очевидно, что сегодняшняя наука таким потенциалом не обладает.

Среди различных «стрел времени»<sup>74</sup>, каждая из которых связана с тем или иным эмпирически необратимым процессом, выделяется космологическая стрела. Она демонстрирует направление движения времени в глобальном, вселенском смысле. Идея космологической стрелы времени явилась своеобразным ответом на эйнштейновскую теорию статичной Вселенной. В ОТО время, точнее пространство-время, становится, по выражению Эдгара Гунцига, «...действующим лицом, которое за счет своей пространственно-временной кривизны обнаруживает свою чувствительность к наличию в себе материального содержимого» [91, с. 28]. В силу того, что тела движутся по самым коротким путям, которые оказываются дугами с наименьшей, но все же кривизной, этот характер движения и вызывает искривление пространства-времени. Если ньютоновская механика, опущенная на почву геометрии Эвклида, трактует движение тел навстречу друг другу как обусловленное реальной гравитацией, то ОТО в совокупности с геометрией Лобачевского подает то же движение как лишь иллюзорно гравитационное, а по сути – как свободное движение по наиболее оптимальным траекториям.

Однако как бы ни была понимаема гравитация – ньютоновски или эйнштейновски, она чревата катастрофическими перспективами – коллапсом Вселенной. Стремление притянуть к себе «соседей» и быть притянутой к оным, присущее каждой частице, вызывает

---

<sup>74</sup> Р. Пенроуз, например, таковых насчитывает семь [218].

глобальное уплотнение материи во Вселенной и приближение к точке сингулярности. Что же в результате? С одной стороны – эйнштейновское упорствование в идее статичной, безвременной Вселенной, с другой – очевидная несогласованность этой идеи с движением Универсума к абсолютной плотности. Осознавая этот парадокс, Эйнштейн вводит в свою теорию так называемую космологическую константу, которая фиксирует наличие в глобальном природном мироздании тенденции, противостоящей гравитационной – антигравитационной отталкивающей силы. Теперь Вселенная действительно оказывается статичной, а космологическая модель – стройной и, на первый взгляд, безупречной.

Тем не менее две важнейшие вехи в истории науки показали несостоятельность теории недвижимой и вечной Вселенной. Первая – открытие эффекта «разбегания» галактик, осуществленное в 1929 г. Э. Хабблом<sup>75</sup>. Вторая веха – открытие реликтового космического излучения с температурой 2.7 К (1964–1965 гг., А. А. Пензиас, Р. Уилсон – Нобелевская премия по физике 1978 г.). Оба установления, пусть и на разных основаниях, вели к необходимости признания некоего начала и, соответственно, временной атрибутивности Вселенной. Произведенные расчеты позволили приписывать ей определенный возраст – приблизительно пятнадцать миллиардов лет<sup>76</sup>.

Итак, Вселенная имеет начало, и в качестве такового на сегодняшний день принято считать Большой Взрыв. Это условное событие, когда плотность частиц, температура, искривление пространства-времени и другие показатели бесконечны. Трудно признать такое «событие» физическим – оно, скорее, есть результат чистого логико-математического ретросказания, основанного на наблюдаемой данности. Не случайной, видимо, является активизировавшаяся генерация религиозно-научных концепций<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Этот эффект математически предсказан А. А. Фридманом в 1922 г. и Ж. Леметром в 1927 г.

<sup>76</sup> Надеемся, эта дама не окажется слишком капризной и не устроит скандал по поводу нашего обсуждения такого деликатного вопроса.

<sup>77</sup> До определенного времени этот термин был отбрасываем как очевидный оксюморон.

Например, неотомисты согласны пойти на определенные уступки физике и космологии и принять Большой Взрыв в качестве Начала Творения.

Таким образом, в условиях, соответствующих точке сингулярности – Большому Взрыву, все физические законы терпят крушение. В такой ситуации для науки наметилась печальная перспектива отдать «лакомый кусочек» – вопрос о начале Вселенной – философии и религии и заняться лишь «тем, что после». Это, разумеется, не слишком радовало представителей естествознания. Именно поэтому появились теории, авторы которых стремились, с одной стороны, избежать идеи Большого Взрыва, но, с другой стороны, не вернуться за редуты эйнштейновских позиций. К таковым можно отнести, к примеру, теорию устойчивого состояния (Ф. Хойл, Т. Голд, Г. Бонди, 1948 г.). Согласно взглядам ученых, пространство между разлетающимися галактиками пустовало недолго – оно заполнялось новыми галактиками, возникающими из постоянно создающейся материи. Стоит упомянуть также теорию Э. Лифшица и И. Халатникова, вытекающую из гипотезы о наличии в истории Вселенной не только фазы расширения, но и фазы сжатия – до того состояния, которое позволило галактикам «оттолкнуться» друг от друга [прив. по: 323, с. 89–91]. Как видно, эти решения, сохраняя время в качестве характеристики динамичной Вселенной (что было исключено у Эйнштейна), аккуратно обходят проблему сингулярности. Однако, не будучи лишены определенных минусов, они не вошли в список лидеров исследовательской гонки.

На сегодняшний день одной из самых обсуждаемых является теория суперструн, в рамках которой представления о пространстве и времени подвергнуты существенному пересмотру. Как утверждает один из представителей соответствующего научного направления Дэвид Гросс, возможно, что от понятия пространства-времени когда-то вообще придется отказаться, поскольку число измерений континуума нефундаментально. «Одна и та же теория, – находим у исследователя, – при слабом взаимодействии выглядит так, что струны движутся в десяти измерениях, а при сильном

взаимодействию – в одиннадцати» [86]. Однако мы не будем детально останавливаться на теории струн хотя бы по той причине, что, как пишет С. Хокинг, «...в ней не сделано проверяемых предсказаний» [321, с. 9].

Современная наука рассматривает однонаправленность времени как одно из фундаментальных свойств реальности. Время и реальность тесно, сущностно связаны между собой. Становится понятно, почему Эйнштейн отказался принять гёделевскую модель «путешествия в прошлое», являющуюся результатом наследования до радикальности его собственных идей. Допущение такой возможности, отрицание «стрелы времени» неизменно ведет к позиции сомнения в реальности мира. Представим себе ситуацию, когда некто, отправившийся в прошлое, совершает в этом прошлом (ставшем для него уже настоящим) нечто такое, что приводит к его гибели. Что же получается? То, что человек погиб в прошлом, автоматически исключает его из настоящего. Но как же его исключить из настоящего, если именно из него он отправился в прошлое, где и погиб?! Парадокс не проще эпименидовского. Однако проблема здесь не только логическая. Подобные послы ведут либо к сомнению в реальности мира, либо, что еще резче, – к идее сосуществования нескольких параллельных реальностей-миров. Оба исхода фактически делают современное естествознание беспочвенным, поскольку оно зиждется на аксиоме действительности наблюдаемого мира, причем реальность, открывающаяся ученому, полагается единственной.

Наконец следует осуществить анонсированный выше переход от осмысления проблемы направленности природного времени к частному приложению результатов этого осмысления – в отношении непосредственно антропного времени.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление касательно подводных камней такой дедукции. Гносеологическая история свидетельствует о завидной живучести человеческой традиции перенесения принципов познания, зарекомендовавших себя в одной области, на область иную. В первобытные времена человек,

мыслящий мифологически, без труда переносил качества, присущие ему самому, на природу. Это позволяло не только осознать в доступном ему ключе природные процессы, но и (что для него гораздо важнее) как можно безболезненнее адаптироваться к миру. Тем не менее история показала, что мы не гнушались не только переносить особенности высшего, более сложного, на низшее, менее сложное, но и использовать этот прием в его реверсном варианте. Такой прием используется по сегодняшний день, причем не только на житейском уровне, но и в рамках науки<sup>78</sup>. Не случайными оказываются бэконовские метафоры жизнедеятельности муравья, паука и пчелы в отношении путей человеческого познания [57]. «Грешат» уравниванием человека и менее высокоорганизованного мира контовская и спенсеровская попытки создания науки об обществе как «социальной физики» и «социальной биологии» соответственно. Однако насколько научно оправдано рассмотрение человека и окружающих его иных природных объектов на одних и тех же основаниях? Возвращаясь к освещаемой нами теме, зададим этот вопрос предметнее: насколько корректными являются естественнонаучные представления о «стреле времени» в отношении времени человека – антропного времени?

Для начала отметим, что некоторые авторы вообще склонны отрицать корректность понятия «стрела времени». Так, российские исследователи А. И. Гулидов и Ю. И. Наберухин считают [90], что в естествознании сложилась традиция подмены понятий: направленность времени, как уже было сказано выше, отождествлена с направленностью процесса. Они полагают, что правомочным является размышление о стреле *процесса*, происходящего *во* времени, а не о стреле самого *времени*. Даже если удастся обратить вектор процесса, это не сказывается на знаке времени. Оно, по сути, вообще безлично, поскольку иного варианта, кроме *однаправленности*, для него быть не может. Еще ранее по этому поводу М. Бунге писал [347], что так называемое обращение времени есть не что иное, как чисто

---

<sup>78</sup> Детально об этом пишет российский исследователь М. С. Каган [127].

математический прием, не имеющий никакого отношения к изменению вектора времени в онтологическом аспекте.

Тем не менее, сохраняя вошедшую в постнеклассическую традицию терминологическую конструкцию, мы в осмыслении проблемы направленности непосредственно *антропного времени* предлагаем сместить акцент вопрошания. Достаточно перспективной, на наш взгляд, является разработка вопроса, суть которого раскрывается в двух пунктах: 1) Исчерпывается ли направленность антропного времени лишь физическим ее аспектом? 2) Является ли стрела антропного времени единственной во всех смыслах?

Безусловно, если мы говорим о человеке в физическом смысле – как о материальном объекте, то понятие стрелы времени приложимо к нему в той же степени, что и к любому природному образованию. Понимаемое в физическом смысле время, за редкими слабо изученными исключениями [25], не склонно к компромиссам. Все движимо в одном направлении: от зарождения (появления) – через взросление и старение – к смерти (разрушению). Антропоцентристские идеи привилегированности человека не ведомы безразличному физическому времени. Более того, эта индифферентность подтверждает интуитивно открывшуюся мыслителям древности и положенную в основание современной науки идею Единства Вселенной. Пригожин по этому поводу метко замечает: «...кажется установленным, что стрела времени придает Вселенной единство. Мы стареем в том же направлении, что и звезды, и галактики» [231, с. 24].

И все же, как только мы уходим от темы физического аспекта антропного времени и обращаем внимание на содержание и смысл разворачивающейся в истории человеческой деятельности, то на первый план выдвигается принципиально иное понимание проблемы направленности антропного времени – в ее экзистенциально-деятельностном аспекте. В таком случае возникает идея его разновекторности. Однако поскольку такой аспект проблемы требует специального рассмотрения, ему, как уже было заявлено, посвящен отдельный подраздел (3.4).

### РАЗДЕЛ 3.

---

---

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ВРЕМЕНИ: КОНЦЕПЦИЯ АНТРОПНОГО ВРЕМЕНИ

### 3.1. От онтологизации к антропологизации времени: «кантовский переворот»

Во втором разделе через выявление и осмысление главных особенностей сформировавшихся в эпохах парадигм бытия были показаны те представления о времени, которые либо по умолчанию вытекали из онтологических парадигмальных установок в качестве их следствий, либо были излагаемы самими мыслителями адекватно общему духу парадигмы. Таким образом была продемонстрирована онтологическая традиция понимания времени. Вместе с тем период XVII–XVIII вв. примечателен зарождением предпосылок формирования принципиально иного постижения этого феномена. Эта мысль, развиваясь и потенцируя разнообразнейшие интерпретации [3; 41; 46; 47; 54; 59; 111; 114; 115; 117; 127; 142; 144; 145; 153; 164; 202; 230; 245; 249; 268; 326; 344], к XXI веку вылилась в достаточно широко представленную позицию, которую мы предлагаем обозначить термином «антропологическая парадигма времени». Несмотря на значительные разночтения в толкованиях времени в рамках этой исследовательской программы, ее адептов объединяет указание на определяющую роль *человека* в темпорализации бытия. Именно посредством его самораскрытия все, ощущающее на себе последствия этого акта и откликающееся на него, становится ознаменованным временем. Итак, под антропологической парадигмой времени понимается образцовая модель в виде комплекса убеждений, установок, ориентирующих положений, связывающая временную структуризацию и самого

человеческого бытия, и «освоенного» человеком сущего с его деятельностью. Экзистирующая в деятельности свобода его воли<sup>79</sup> выливается в развертывание особого вида темпоральных условий – антропного времени [318]. Результатом такого «овременения» становятся порядок и длительность феноменального чередования, фазовая определенность прошлого, настоящего и будущего, наконец, интенсивность и смысловая устремленность истории.

Предваряя изложение сущности концепций антропного времени и исторического процесса, которые, как нам видится, суть очередной шаг в формировании антропологической парадигмы времени, считаем необходимым обратиться к некоторым авторитетным в показанном смысле философским учениям. Во-первых, они стратегически подготовили революционный переход от тенденции онтологизации к тенденции антропологизации времени и заложили базовые идеи новой исследовательской программы. Во-вторых, взгляды этих философов во многом определили ориентиры непосредственно в нашем поиске. Мы не исключаем ключевой значимости систем ряда выдающихся мыслителей – Р. Декарта, Э. Гуссерля, А. Бергсона, К. Ясперса, Ф. Броделя и др. – в фундировании антропологического вектора рассмотрения времени. Но, все же, будучи лимитированными форматом работы и ее профилем, не являющимся историко-философским, ограничимся освещением взглядов трех знаковых фигур: И. Канта, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра. Этому посвящены данный и последующий подразделы.

В философском календаре 2014 г. выделяются две памятные даты: 12 февраля исполнилось 210 лет со дня смерти, а 22 апреля – 290 лет со дня рождения Иммануила Канта. Вот уже третье столетие мыслители, штурмуя вершину кантовского учения, переоткрывают его наследие в своих интерпретациях. Однако, к счастью, тревожных сообщений об истощении «стратегических запасов» мысли великого философа не было. Их и не должно быть: потенциал кантианства, могущий вдохновлять на новые поиски современных исследователей,

---

<sup>79</sup> Здесь и далее мы имеем в виду осознаваемую свободу воли.

поистине неисчерпаем. Особого внимания заслуживают антропологические взгляды Канта, поскольку в раскрытии темы человека, его сущности и экзистенции сам автор видел одну из главных целей своей философии. Примечательно, что последняя фундаментальная работа, написанная немецким мыслителем, – «Антропология с прагматической точки зрения». В первом – нач. второго десятилетия XXI в. вышел ряд работ, в которых новаторски осмысляются поднятые Кантом вопросы трансцендентального подхода в познании, границ человеческих возможностей в этом процессе и, в итоге, характера самого получаемого знания (отметим публикации Е. Быстрицкого [38], Ф. Д. Демидова [97], С. Л. Катречко [141], Л. А. Микешиной [193], О. Б. Пановой [217], Д. Н. Разеева, А. Н. Шумана [334]). Необходимо выделить также труды, подчеркивающие кантовскую уникальность, значимость его философского вклада на столетия вперед (Е. И. Андрос [7], Т. И. Ойзерман [212]).

Тем не менее, некоторые аспекты кантовской философии, на наш взгляд, по сей день изучены недостаточно. К числу таковых, например, относится осмысление времени как антропологической категории. Такой подход является, по сути, одной из главных компонент переворота, осуществленного философом. Полагаем, что сделанные немецким мыслителем эпохальные акценты послужили важным элементом в разработке антропологической парадигмы времени. Итак, *задачей* данного подраздела является выявление возможности использования кантовского антропологического подхода в качестве историко-философского основания антропологической парадигмы времени.

В кантовской философии учение о человеке подано в тесной взаимосвязи с метафизическими взглядами мыслителя. Начиная разработку своей теории, Кант вынужден был констатировать, что метафизика, понимаемая в аристотелевском смысле, во времена средневековья фактически превратилась в догматическую систему, «деспотически» господствующую над умами философов [135, с. 10]. В отсутствие должной критики традиция построения бесконечного

числа бесплодных умозрительных схем во многом сохранялась до времен самого Канта. Однако на фоне значительного роста естественного и социального знания в Новое время обнаружилось полное несоответствие старого метафизического мудрствования потребностям исследовательского интереса ученого этого периода. Поэтому Кант заявляет об актуальности новой формы метафизики. В ее центре – безусловно важная цель: необходимо, чтобы разум «...взялся за самое трудное из своих занятий – за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания – не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума» [135, с. 11]. Этот суд мыслитель вершит в наиболее известном своем труде – «Критике чистого разума» (1781 г.). Несколько позже, в опубликованной в 1783 г. работе «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», Кант добавляет, что им задумана полная реформа метафизики, ее концептуальное перерождение [137]. В новой форме метафизика предстанет уже не столько как учение о первоначале бытия, его сущности и существовании, сколько как постановка и решение проблемы фундаментальных оснований самой онтологии, ее возможностей и перспектив. А это, в свою очередь, требует обращения к теме естества человека и его познавательных возможностей. Именно поэтому метафизика немецкого философа антропологична в самой своей сути. Не зря три его знаменитых вопроса «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» в итоге восходят к четвертому – «Что такое человек?»

Кант в качестве «истинной задачи чистого разума» видит вопрошание о том, как возможны априорные синтетические суждения [135, с. 53]. Далее будет показано, что решение этого вопроса, преодолевающее сложную антиномию соотношения объективного и субъективного («обесчеловеченного» бытия и «человекомерного» знания), позволяет связать онтологию и гносеологию едиными узами человеческого существования. Изначально необходимо рассмотреть предложенную философом

дифференциацию суждений, выражающих отношение субъекта к предикату [135, с. 47–50]. В своем делении суждений на аналитические и синтетические под первыми Кант полагает те, в которых предикат своим содержанием полностью присутствует в субъекте, а под вторыми – те, в которых не присутствует элемент тождества субъекта и предиката, имеющийся в первых. Поясним. В качестве примера аналитического суждения рассмотрим следующий тезис: «Все студенты – люди»<sup>80</sup>. Действительно, для того, чтобы обнаружить связь, представленную в этом суждении, достаточно простого анализа понятия студент, позволяющего изыскать все человеческие признаки в совокупности сугубо студенческих признаков. А если это так, то утверждать, что существуют студенты, не являющиеся людьми, внутренне противоречиво. Как видно, в данном примере ссылка на опыт совершенно не обязательна.

По-иному дело обстоит с синтетическими суждениями. Здесь явно выделяются две подгруппы. Во-первых, это те суждения, которые открываются эмпирически, например: «Студент Иванов вчера получил пятерку по философии» или «"Джоконда" – один из величайших образцов всемирного культурного наследия». Какой бы детальный анализ имеющихся в данных посылах понятий мы не осуществили, эта операция не пояснит их взаимосвязи. В функции мышления – синтезировать имеющееся в субъекте содержание с содержанием предиката. Ведь, например, в понятии «студент Иванов» *a priori* не содержится ни признака «вчерашнпятерочности», ни признака «пятерочности-по-философии». Поэтому Кант и называет подобные суждения расширяющими. Современный исследователь Е. Быстрицкий по этому поводу пишет, что «...таке знання творчо синтезується свідомістю з даних чуттєвої емпірії. Поняття досвіду якраз і відбиває «переплавку» чуттєвості у факти знання» [38, с. 119].

Вторая подгруппа, выделенная немецким философом в рамках группы синтетических суждений, – априорные синтетические

<sup>80</sup> Надеемся, никто не предъявит претензий, что уж если Калигула смог сделать коня сенатором, то ничего не мешает возвысить коня до статуса студента.

суждения. Кант не принимает позиции ряда своих предшественников, например, Лейбница, согласно которой все синтетические суждения вытекают из опыта. Мыслитель настаивает, что всякое теоретическое знание включает в себя такие положения. Математика, которая в незначительной мере опирается на аналитические суждения (например, «все квадраты – четырехугольники»), в большинстве случаев синтетична. При этом, обращение к эмпирической данности может помочь усвоению положений, но не является достаточным. Возьмем для примера некоего героя-любовника, предающегося сладким грезам в виде воспоминаний о том, сколько женщин было им соблазнено за прошлый и текущий год. Вспомнив первый показатель (скажем, пять), он поэтапно синтезирует его со всплывающими в памяти «единицами» второго года (которых, например, окажется также пять). В итоге, он получит сумму (десять). Однако это не было бы возможно без нашей априорной способности мыслить целостными идеями, в данном случае – идеей десяти. В противном случае наш герой мог бы утверждать наличие в его двухгодичном опыте некоего результата девятиэтапного синтеза, но не числа десять и соответствующей картины *десяти* дам. Добавим, что математические знания включают также такие понятия, какие невозможно извлечь ни из какого опыта, ибо такового просто не существует: бесконечность, абсолютное и т. п.

Естествознание, сколь бы оно ни было основано на опыте, также в обязательном порядке включает в себя априорные синтетические суждения. Не секрет, что одним из самых сложных для последовательных эмпириков моментов является пояснение на методологическом основании этого направления каузальной связи между феноменами. Канта не удовлетворяет вывод Д. Юма, суть которого в том, что если причинность не может быть познана аналитически, то ее истинность сомнительна. Нет, для этого необходима все та же ссылка на априорность. Действительно, опыт дает лишь информацию о том, что, с одной стороны, дует ветер, и, с другой стороны, качаются деревья. Однако он ни в коей мере не

позволит утверждать, что именно *по причине* того, что дует ветер, качаются деревья. Такое положение рождает мышление благодаря способности синтеза и наличию соответствующего априорного знания.

Наконец, метафизика также ни в коей мере не может довольствоваться анализом, то есть познанием вещей при помощи их мыслительного расчленения. Наоборот, вся история человечества свидетельствуют о постоянном стремлении расширения знаний путем синтеза с имеющимися понятиями того, что им не присуще. Более того, нередко перед человеком встают вопросы о глубинном естестве объектов, о неподвластных ему временн ых и пространственных далях («Имеет ли мир начало в пространстве и времени и конечен ли он в обоих смыслах?»), о сферах, трансцендентных природному миру («Существует ли Бог?»). Естественно, что при размышлении о фундаментальных вопросах предметного нутра метафизики никакая апелляция к эмпирическому не позволит состояться гносеологическому торжеству человека, его эвристической победе. Таким образом, заключает Кант, «...мы с помощью априорных синтетических суждений заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами... Метафизика, по крайней мере *по своей цели*, состоит исключительно из априорных синтетических положений» [135, с. 53].

Следует отметить, что кантовское учение об априорном знании вызвало значительную критику со стороны материалистов XIX–XX вв. Отказываясь признать доопытное происхождение категорий мышления, они подчеркивали их историческую сформированность в мышлении человеческого *рода* и усвояемость этой традиции каждой новой интеллектуально созревающей личностью. Из этого посыла вытекает претензия к позиции Канта, как и многих его предшественников XVII–XVIII вв., в том, что эти философы не учитывали общественно-исторической динамики в развитии человеческого разума. Иными словами, критики не согласны с кантовским метафизическим (антидиалектическим) вырыванием становления единичного человека из контекста глобальной

социальной эволюции. Сохраняемость и передача последующим поколениям стержневого знания, в первую очередь, самой древней его формы – категорий разума, с точки зрения диалектического материализма, обеспечивается человеческим трудом, его практически-производственной деятельностью. Ф. Энгельс по этому поводу пишет: «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой – только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы самим человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научился изменять природу» [341, с. 545]. Эта мысль нашла свое дальнейшее обоснование в трудах мыслителей советской школы. Так, известный украинский исследователь В. И. Шинкарук, предлагая различать индивидуальный и общечеловеческий опыт, замечает: «Категориальные формы человеческого мышления, отражающие всеобщие и необходимые связи объективного мира, действительно внеопытны в том смысле, что они не являются продуктом опыта отдельного «робинзона» познания. И если взять отдельную общественно сформировавшуюся человеческую личность, какой она выступает в процессе научного познания (познающий ученый), то категориальный состав ее мышления будет выступать здесь как нечто предваряющее научное познание и обеспечивающее саму его возможность» [330, с. 121]. В то же время, если речь идет о всечеловеческом разрезе вопроса о происхождении знания, то «...каждое новое поколение людей, усваивая в процессе воспитания и образования общественно закрепленные (в языке и системе знаний) формы познавательного опыта предыдущих поколений, реализует свои познавательные способности в новом общественно-историческом опыте» [330, с. 122].

В контексте осмысления кантовского «антропологического переворота» отдельного рассмотрения заслуживает его истолкование времени. Как будет показано далее, несмотря на то, что концепция

антропного времени, разрабатываемая автором в данной работе, строится по принципиально иной, нежели у Канта, антропологической схеме, все же некоторые положения немецкого философа во многом подготавливают наши взгляды. В рамках метафизического истолкования понятия времени<sup>81</sup> Кант утверждает, что «время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний» [135, с. 71]. Иными словами, время (как и пространство) выступает в качестве своеобразного условия восприятия объектов действительности в той их данности, которая явлена субъекту. Философ исходит из того, что констатация чего-то, соотносящегося с чем-то иным как единовременное или последовательное, требует наличия этого условия до самого акта созерцания. Поэтому он настаивает на априорном характере происхождения временной (как и пространственной) внутрисубъектной формы. Бертран Рассел полагает возможным представить такое время (как и пространство) в виде формы интуиции. При этом британскому философу приходится констатировать, что это не самый удачный перевод немецкого слова «*Anschauung*», которое означает «созерцание», «взгляд» [239, с. 855].

В свою очередь, трансцендентальное истолкование понятия времени<sup>82</sup> сводится к тому, что имеющиеся у человека идеи движения, изменения возможны лишь благодаря доопытному представлению о времени. В противном случае осознание движения было бы невозможным. Ведь если оно представляет собой соединение противоречащих друг другу предикатов в одном объекте («Как *молоды мы* были...» – «Годы промчались, *седыми нас* дела...»), то только через «овременение» – расположение одного предиката *после* другого – снимается эта противоречивость. «Таким образом, – читаем у Канта, – наше понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которое излагает общее учение о движении...» [135, с. 73].

---

<sup>81</sup> Содержащего то, что позволяет названному понятию предстать в качестве данного *a priori*.

<sup>82</sup> Подающее это понятие как принцип, позволяющий формирование иных априорных синтетических знаний.

Для прояснения позиции Канта необходимо обратиться к исходным акцентуациям его гносеологического учения. Как известно, философ полагает, что глубинные сущности вещей («вещи в себе», «вещи сами по себе») доступны (и то в режиме постоянного столкновения с антиномиями) лишь умозрительно. В эмпирической же данности (опыте субъекта) они являют себя лишь в виде внешних, поверхностных образов – «вещей для нас». Феномен «схватывается» субъектом именно в пространственном и временном контекстах (белокурая красавица у меня на коленях – «там и тогда», а труд Канта пред моими очами – «здесь и сейчас»), будучи по определению субъективным. В таком случае выходит, что и атрибуты созерцания – пространство и время – также оказываются лишь внутрисубъективными условиями восприятия. Здесь Кант сталкивается со сложнейшей дилеммой, которую представляется возможным интерпретировать следующим образом. Либо, признавая существование пространства и времени лишь как субъективных форм, он должен отказаться от идеи наличия объектов действительности вне сознания (субъективный идеализм), либо – объективизировать сами пространство и время. Философ не принимает ни то, ни другое, утверждая глубочайший раскол между ноуменальным и феноменальным мирами. По его мнению, скрытые сущности – объективное бытие, которому, однако, чуждо «упаковывание» в пространственно-временной порядок. С другой стороны, их явление (если таковое вообще имеет место) в человеческий опыт требует упорядоченности для формирования ясного образа. Необходимым условием этого предстают соответствующие «скобки» человеческого восприятия – пространство и время.

Представленная позиция, которая самим немецким мыслителем виделась решением антиномии объективного и субъективного, умозрительного и эмпирически отрывающегося, вечно тайного и познаваемого, с точки зрения его оппонентов из лагеря диалектического материализма, ошибочна принципиально. Главное заблуждение Канта, по их мнению, – в отождествлении объективного

и непознаваемого. Так, Шинкарук утверждает, что нет основания неизвестное *на этом этапе* отождествлять с *перманентно* неизвестным, т. е. рассматривать познавательный процесс метафизически (антидиалектически). Такой подход ведет к мысли об отсутствии естественного прогресса человеческого разума в познании тайн мироздания (агностицизму). Украинский исследователь замечает: «"Вещь в себе" является тем *моментом объективной вещи*, который на данной ступени познания не вошел в сферу положительного знания... Он – *известное неизвестное в вещах*. Он – *проблема*» [330, с. 141]. Эта мысль звучит в рамках общей установки гносеологического оптимизма, органично укладывающейся в контекст диалектического материализма. Классик этого направления В. И. Ленин с присущей ему экспрессивностью писал: «Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что еще не познано, философские измышления насчет особых граней между тем и другим, насчет того, что вещь в себе находится «по ту сторону» явлений (Кант)... – все это пустой вздор, Schrulle, выверт, выдумка» [174, с. 102].

Критика представлений философа о пространстве и времени осуществлена также и западными авторами. Так, Рассел<sup>83</sup> справедливо указывает на то, что если вещи в себе существуют вне пространственно-временной определенности, а этими формами атрибутированы лишь их феномены, то почему сознание всегда упорядочивает образы одинаково? В отношении пространства американский философ шутливо и одновременно серьезно вопрошает: «Почему, например, я всегда вижу глаза людей над ртами, а не под ними?» [239, с. 857]. В отношении времени кантовское разделение вещи и явления разбивается о необъясненность каузальной определенности. Ведь если молния и гром, взятые сами по себе, – сущности вневременные, то почему же мы никогда не имеем опыта «небесной чехарды», элиминировавшей

---

<sup>83</sup> Приведем лишь некоторые позиции критики.

из себя важнейшее «после» – применительно к грому по отношению к молнии [239, с. 857]. Помимо этого контрдовода, Рассел также замечает, что ни кантовский аргумент о возможности представления абсолютно пустых пространства и времени, ни его тезис об отсутствии изначальной множественности в естестве этих идей (из которых сделан вывод, что это – чистые априорные условия созерцания) не выдерживают принятого современной наукой релятивистского их понимания. Кантовские пространство и время подобны ньютоновским абсолютным вместилищам, однако с важной поправкой: если у Ньютона эти сущности объективны, то у немецкого философа они рассмотрены как внутрисубъектные субстанции. Впоследствии эти взгляды Канта оказали значительное влияние на И. Г. Фихте и Ф. В. Й. Шеллинга. Будучи доведенными в работах этих авторов до солипсизма, они вылились в концепции субстанциализации собственного Я.

Выскажем по поводу учения Канта некоторые дополнительные соображения. Как нам видится, кантовское разделение сущего на ноуменальное и феноменальное, лежащее в основании идеи субъективности времени (как и пространства), не в полной мере последовательно. С одной стороны, Кант утверждает бытие чистых сущностей, к которым, поскольку они есть духовные трансцендентные образования, неприменима временная характеристика. С другой стороны, философ говорит о тех образах, которые именно с помощью априорного временного (как и пространственного) условия имеют возможность стать таковыми. Тогда возникает вопрос: куда же исчезает срединная, между двумя показанными, форма бытия – объект материального мира<sup>84</sup>? Или иначе: не естественно ли опосредовать идеальную сущность и образ объекта в сознании субъекта самим материальным объектом? Он выступает и как воплощение сущности в природном мире, и как фундамент будущего феномена. Если это так, то выходит, что в отношении ноумена (временная атрибутированность которого

---

<sup>84</sup> Если речь, конечно же, идет не о таких объектах, которые существуют исключительно в духовной форме.

элиминирована в принципе) и феномена (наоборот, оформленного субъективным временем), условно говоря, все ясно. В отношении же самого явления мироздания (понимаемого в данном контексте не как «вещь для нас», а как «вещь без нас») этот вопрос не включен в повестку дня! Возможно, для Канта не только метафизические, но и физические объекты есть «вещи в себе» в противопоставлении «вещам для нас». Но, в таком случае, сам мир, лишенный темпоральной характеристики, оказывается раз и навсегда закостеневшей данностью. Все же то, что мыслится нами как ознаменованное временем, – мировая история во всей многогранности ее становления – обретает смысл лишь как иллюзия сознания. Заметим, что такая картина мира (приветствие которой самим Кантом весьма сомнительно), столкнувшись с невозможностью решения в рамках собственных посылов поднятых современной наукой проблем, отошла на второй план. Разрабатываемая нами концепция антропного времени подает оно именно как *объективную* характеристику разворачивающейся человеческой деятельности, выражающую ее и во внешнем, и во внутреннем аспектах [308].

Кантовский манифест значимости и достоинства человеческого существования (теперь уже, в первую очередь, в этическом смысле) звучит также в его трудах «Основы метафизики нравственности» (1785 г.), «Критика практического разума» (1788 г.) и «Антропология с прагматической точки зрения» (1798 г.). Разумное существо, коим является человек, недопустимо рассматривать исключительно собственнически – как средство достижения определенных целей. Нет, *homo sapiens* существует как самодостаточная цель, поэтому Кант провозглашает: «...*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [136, с. 270]. Сообщество, строящееся на основании этого постулата, есть, таким образом, «царство целей» [136, с. 275]. Из предложенного принципа вытекает известное разделение всех императивов на гипотетические и категорические. Если первые обосновывают

необходимость поступка как *средства* достижения цели (поступок *хорош* только *по отношению* к чему-то еще), то категорический императив представляет деяние как *благое само по себе*, самоцельно. Одна из его многочисленных формулировок звучит следующим образом: «...поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать...» [136, с. 279]. В таком контексте категорический императив (моральный закон) оказывается «высшим законом безусловно доброй воли», причем воли, никогда не противоречащей самой себе. Действительно, воля, реализующаяся в фундаменте поступков, подпадающих под рассмотрение в рамках гипотетического императива, неизменно вступает в антиномию с внешней или внутренней необходимостью, т. е. с причиной желания, которая и формирует поступок именно как средство достижения цели. В то же время поступок, совершаемый во имя блага безотносительно к чему-либо, фундирован соответствующей автономной волей, не оттененной естественной или противоестественной побуждающей каузальностью.

Итак, именно в автономии воли философ видит высший принцип нравственности. Автономия воли, по Канту, есть такое свойство воли, посредством которого она становится законом для самой себя [136, с. 283]. Согласно принципу автономности, безусловно моральное долженствование выражается в том, что максимы, определяющие человеческий выбор, содержатся в качестве всеобщего закона в самом волеизъявлении, а не в собственных или чуждых интересах и потребностях. Противоположным показанному принципу является принцип гетерономии воли, в рамках которого воля руководствуется не собственным законодательством, а обнаруживает оное вовне себя – в объектах ее устремления. Естественно, что, исходя из этого, немецкий мыслитель отказывает гетерономии воли в возможности быть истинным принципом нравственности.

Определяя понятие воли, Кант рассматривает ее как своеобразную причинность. Однако, в отличие от неволевой причинности, первая есть прерогатива исключительно существ,

наделенных разумом. Иными словами, действие может быть обозначено как *волевой* акт в том случае, если оно осознаваемо. В то же время, показанного критерия еще недостаточно для того, чтобы акт был признан *свободным*. Для этого свобода должна быть «...таким свойством этой причинности (воли. – В. Х.), когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин...» [136, с. 289]. В поиске чистой свободы из волевого устремления, помимо того, что детерминировано внешними условиями, должна быть исключена, по словам украинского мыслителя М. В. Поповича, «*залежність від певних хаотичних сил в Я (Willkür за Кантом)*» [227, с. 19]. Размышляя психоаналитически, исследователь замечает, что предположение о наличии в структуре Я определенной зоны принятия вольного решения – зоны свободы, требует пояснения того, каким образом обособить эту зону от того, что обусловлено не ею. Иными словами, корректно ли утверждать, что в человеческой деятельности существуют *безусловно* свободные поступки, если, возможно, в самой структуре личности нет чистого их источника? И что остается от свободы, если, возможно, всякое решение суть сложнейший синтез влияний *Оно* и *Сверх-Я*, помноженных на их осознание?!

Кант делает «ход конем». Уходя от противоречий данного им негативного определения (которое, к тому же, совершенно не раскрывает имманентной сущности свободы), в противовес негативной он предлагает и позитивную дефиницию свободы. Философ исходит из того, что в фундаменте свободы не лежат законы природы, ибо они есть основание естественной причинности. Однако из этого посыла совершенно не вытекает заключение, что свобода совершенно элиминировала из себя закон. Скорее, наличествующая в ней причинность (и соответствующий закон) несколько иного, неприродного, происхождения и содержания. Итак, поиск некой причинности (в виде природной необходимости) в основании свободы воли, являющийся попыткой ее раскрытия по принципу гетерономии, противоречив в корне. Свобода воли может быть исключительно свойством воли руководствоваться своим

*собственным* законом, т. е. конституироваться по принципу автономии. Однако это как раз и означает, что она ориентирована на максимум категорического императива и что истинно свободовольный поступок – это поступок высокоморальный. «...Следовательно, – резюмирует Кант, – свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [136, с. 290].

Одна из ключевых гуманистических идей «кенигсбергского затворника» окончательное свое оформление обретает в итоговом труде философа – «Антропологии...». Это идея способности личности благодаря величайшим атрибутам ее бытия, разуму и свободной воле, зачастую переступать через свои первичные потребности на пути свободного самосовершенствования, обретения нового лица, принципиально отличного от искони данного природой. Мыслитель указывает на то, что, несмотря на разнообразнейшую палитру человеческих «умов», рожденных природой, люди мыслящие, движущиеся к мудрости, в обязательном порядке являются носителями некоторых максим. Таковых Кант выделяет три: 1) *самостоятельность* мышления; 2) способность в процессе коммуникации умозрительно представлять себя на месте *другого*; 3) в мышлении не разрушать *согласия с самим собой* [133, с. 471]. Как видно, все три закона несут в себе ядро свободоволия. В первом случае свободная воля присутствует как средство выхода из шаблонного, навязанного извне способа и характера мысли. Во втором она позволяет преодолеть не только привычную «сферу комфорта» умопостроений, но и свое «эго» в целом – в этом открывается показанная выше нравственная окраска свободы воли. Наконец, этот атрибут человека выходит на первый план при необходимости установления гармонии в собственной душе, преодоления антимоний существования своего Я в себе самом. Сами же фундаментальные свойства *homo sapiens* на фоне остальной природы, выступающие в качестве источника представленных потенций, – разум и свободную волю – немецкий философ укореняет в духе – универсальном оживляющем принципе в человеке [133, с. 467]. Таким образом, все, реализуемое человеком в его деятельности,

что несет новаторские идеи и пробуждает посредством этого здоровый интерес, имеет гордое название «проникнутого духом». Этот статус является результатом творческого вступления человека в мир на принципах разумности и свободной воли.

Чрезвычайно важным в свете проводимого нами исследования является следующее. Философ пишет, что «суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что *моральный закон непосредственно определяет волю*» [134, с. 396]. В таком контексте оказывается, что воля есть величина векторная, и этот самый вектор задается устремленностью на эталоны нравственности. Напомним, что, по Канту, воля, обладающая в качестве своего определяющего основания собственным (имманентным) законом (категорическим императивом), имеет право именоваться *свободной* волей. Из посыла о моральной мотивации свободной воли имплицитно вытекает заключение о ее темпорализованности. Вектор свободы воли устремлен исключительно в будущее – фазу, которая в итоге и станет вотчиной опредмеченной свободы, сферой реализованных целей. Действительно, прошлое есть средоточие детерминированности, неподвластное свободной воле. Ориентированные на опыт (аккумуляцию прошлого) посылы «теоретического» разума, подающие время как априорное основание человеческой чувственности, по сути, элиминировали из себя «стрелу времени»<sup>85</sup>. Поэтому исключительно установки «практического» разума есть основание осмысления понятия свободы воли через категорию времени – осмысления, подчеркивающего ее однозначную устремленность в грядущее.

Следует отметить, что гуманистически насыщенное кантовское фундирование свободы воли вектором нравственности, к сожалению, нашло отклик далеко не во всех этических системах последующих периодов. Так, например, согласно Ф. Ницше, ни вектора во благо, ни вектора во зло у свободы воли не существует. Истинный ее носитель – сверхчеловек – принципиально не скован однозначностью,

---

<sup>85</sup> Подробнее – [331, с. 356].

находясь «по ту сторону добра и зла». Из этого и вытекает ницшеанский нигилизм в отношении общечеловеческих (христианских) ценностей, которые, по его мнению, две тысячи лет превращали человека в раба. Нет, заявляет философ-радикал, не добро или зло определяют мой поступок, а я распоряжаюсь ими, ибо субстанциальна именно моя свобода воли. Ницше пишет: «Свободным называешь ты себя? Твою господствующую мысль хочу я слышать, а не то, что ты сбросил ярмо с себя... Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: свободный для чего? Можешь ли ты дать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона?» [207, с. 45].

Предваряя демонстрацию результатов осмысления кантовского антропологического переворота, которому был посвящен данный подраздел, еще раз обратимся к заявленной философом «истинной задаче чистого разума». Ее общая формулировка «Как возможны априорные синтетические суждения?» представлена и в виде более частных вопросов: «Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? Как возможна метафизика как наука?» [135, с. 54–55]. В XX в. Мартин Хайдеггер, комментируя Канта, напишет, что «трансцендентальное познание... исследует не само сущее, но возможность предварительного разумения бытия, а значит – бытийный состав сущего. Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему для возможности опыта сообразовываться с этим сущим как с возможным своим предметом» [299, с. 8]. Этот уклон оказался исторически знаковым. Метод Канта, по его собственному заявлению, ориентирован не на предметы, а на виды и способы их познания. Предложенное смещение познавательного акцента со «что есть» на «как познать» открывает новые научные перспективы. При помощи трансцендентального исследовательского инструментария оказалось возможным обратить философское внимание непосредственно на субъекта, т. е. человека, активно вовлекающегося поисковым интересом в неисчерпаемый в

своих тайнах мир. Таким образом, метафизическое знание, по выражению С. Л. Катречко, «...из исследования *Сущего* преобразуется в исследование *Существа* (субъекта познания), исследующего это сущее» [141, с. 5].

Тотальная устремленность философии и науки Нового времени на поиск эталона объективного знания, апофеоза своего воплощения достигающая уже после смерти Канта – в учении Г. В. Ф. Гегеля, не нашла в лице мыслителя из Кенигсберга своего очередного «атланта». Наоборот, в трудах Канта, вопреки объективистской установке, было осуществлено, как оказалось, исторически продуктивное построение принципиально новой модели мысли. Ее наследование затем переросло в одну из тенденций философии Новейшего периода. А это, в свою очередь, сегодня с полным основанием позволяет говорить о ней как о важнейшей предпосылке парадигмы, к разработке которой причастна и данная работа. Необходимо также отметить, что в современной философской литературе (например, в работе Т. И. Ойзермана [212]) продемонстрированы доводы в пользу пересмотра традиционной для марксизма-ленинизма позиции оценивания гегелевской системы как более совершенной, нежели кантовская. Еще несколько десятилетий назад тщательное подчеркивание приоритета диалектической взаимосвязи мышления и бытия первого учения над метафизическим расколом между объективными сущностями и человеческим разумом во втором было чем-то само собой разумеющимся. Однако, как показывает Ойзерман, многие замечания, выдвигаемые к Канту и со стороны Гегеля, и со стороны адептов диалектического материализма, вызваны, скорее, не самими позициями Канта, а определенным искажением его учения в исследовательских построениях критиков.

Более того, в интерпретациях идей великого мыслителя, осуществленных в последние десятилетия, представлена возможность иных вариантов трансцендентальной философии, показаны перспективы расширения самой сферы трансцендентального [97; 193; 217; 334]. Такие, развиваемые в традициях

философии жизни, акцентуации наделяют трансцендентальный метод еще большей «человекомерностью». Парадоксально, но кантовская фокусировка научного интереса на разумном начале субъекта как раз и открыла потенцию постановки (пусть имплицитно, но все же ребром!) вопроса о неисчерпаемости трансцендентальной способности исключительно сферой «чистого разума». Теперь уже, как пишет российский автор О. Б. Панова, «интерес вызывает не сам по себе *Чистый Разум*, но пограничная природа Разума в процессе познания, соприкосновение разумного знания с *иным, иррациональным*: жизненной мудростью, религиозным откровением, сердечным переживанием, воображением, воспоминанием, творческой интуицией – не *Чистое Сознание*, но Сознание, пребывающее в изначальном единстве с Миром» [217, с. 97].

Кант во многом окажется правым, утверждая в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», что его позиция произведет ту же революцию в метафизическом знании, что и учение Николая Коперника в астрономии. Безусловно, не будь кантовского переворота, не вывели бы в тех формах и на том уровне, как это исторически произошло, ни гуссерлевское «чистое Я», ни хайдеггеровское «Dasein», ни сартровское «бытие-для-себя». Собственно, то же касается и концепций, разрабатываемых в данной работе в рамках антропологической парадигмы времени. Стержневым принципом этих построений является позиционирование времени как атрибута человеческой деятельности. Однако наше понимание времени сводится не к представлению оно как «условия созерцания» (Кант), а к его рассмотрению как объективной характеристики человеческой деятельности и исторического процесса. Об этом подробнее сказано в двух последних подразделах третьего раздела и в разделе четвертом.

Современный украинский исследователь Е. И. Андрос прямо указывает на то, что подход Канта «...задав конструктивну парадигму на сторіччя вперед» и что он «...вигідно відрізняється від нинішніх підходів у світовій думці, котрі часто грішать

неправомірним педалюванням і абсолютизацією тієї чи тієї складової багатовимірною дому власного буття людини» [7, с. 135]. Действительно, метафизическая система философа в условиях современной актуализации проблем человеческого существования становится многократно ценнее. Это происходит в силу того, что, будучи помноженной на гуманистический характер его мысли, формирует представление о человеке как о гармоничном создании, многогранность феномена которого удивительным образом сочетается с его целостной сущностью.

Итак, осуществленный Кантом переворот оценивается в данной работе как отправной пункт-предпосылка антропологической парадигмы времени, ибо он подготавливает ее по следующим позициям:

1. «Очеловечивание» метафизики. Мыслитель из Кенигсберга не только, подобно гуманистам Ренессанса, вновь обращает философский интерес к теме человека, обнажая вечную актуальность проблем существования и деятельности *homo sapiens*. Его шаг значительнее – сама метафизика, в данном контексте выступающая как синтез онтологии и гносеологии, оказывается поставленной на антропологические рельсы. Полагаем, что это – ключевой акцент в формировании антропологической парадигмы времени.

2. Антропологизация времени (конкретное приложение пункта 1). Отказываясь от кантовской субъективизации времени, мы принимаем его рассмотрение философом в качестве человекомерной характеристики. По нашему мнению, человек способен не только *имманентно* оформлять картину познаваемого объекта мира темпоральными условиями (Кант), но и *объективизировать* в деятельности свое собственное, *антропное*, время, внося, таким образом, изменения и в само мироздание. Иными словами, в антропологической артикуляции времени мы берем во внимание экзистенциально-деятельностный и, в итоге, объективно-исторический его аспекты.

3. «Овремененность» свободы воли. Кант постулирует принцип автономии воли, согласно которому источник и механизм

осуществления свободы воли в качестве категорического императива заложен в ней самой. Тем самым он темпорализует саму свободу воли, устремляя ее в будущее. Благодаря этому вектору то, что потенцировалось в виде цели в настоящем, в грядущем обретает свое действительное существование. Показанный нюанс используется для обоснования механизма развертывания и направленности антропного времени в нашем понимании. Однако эманация антропного времени нам видится *разнонаправленной*. В подразделе 3.4 мы покажем, как тот или иной его вектор закладывается соответствующей устремленностью свободы воли.

### **3.2. Формирование предпосылок антропологической парадигмы времени в философии Мартина Хайдеггера и Жана Поля Сартра**

Экзистенциализм, предложивший новое прочтение антропоцентристской идеи, поднимает человека на невиданные досель высоты. Нередко наделяемый философами абсолютной свободой воли он обретает способность господствовать над миром и преобразовывать его согласно собственному целеполаганию. Усиление интереса к философии экзистенциализма, наблюдающееся в современной исследовательской среде, во многом отражает актуализацию темы человеческого бытия (выделим вышедшие в последние годы работы таких украинских и зарубежных исследователей, как Л. Г. Андреев [6], А. Баумейстер [26], О. В. Книжник [146], Т. П. Лифинцева [176], К. Малабу [186], В. И. Молчанов [197], И. Г. Мысык [202], А. И. Патлач, А. Шморгун).

Антропологизация времени, заявленная Кантом, в работах экзистенциалистов достигает своего пика. Эти философы, пожалуй, первыми прямо указывают на то, что время становится качеством мира только благодаря человеку и через человека. Во втором разделе было показано доминировавшее в прежних эпохах рассмотрение времени как *«сущего-от-мира»*. Здесь же на основании учений

экзистенциалистов подготавливается идея иной системы отношений. Время, как нам видится, может быть устремлено не только от мира к человеку (человек – объект времени), но и от человека к миру (человек – субъект времени), выступать как *«сущее-от-человека»*. Такой посыл специфичен для антропологической парадигмы времени как на этапе ее зарождения, так и в современном становлении этой линии мысли. Идея непосредственной причастности человека к происхождению времени не должна быть понимаема лишь как элемент субъективистски ориентированных картин бытия. Скорее, *объективная* по своей сущности овремененность мира *не есть сама по себе*, она *задается человеком*.

Для освещения были выбраны учения Мартина Хайдеггера и Жана Поля Сартра – на наш взгляд, в философии этих мыслителей заявленные идеи поданы наиболее рельефно. Не должно сбивать с толку то обстоятельство, что при осмыслении проблемы времени и немецкий, и французский мыслители, как и их многочисленные предшественники, обращаются к вопросу о бытии. Далее будут особенно подчеркнуты неопределяемость времени и временности бытийственной данностью и тот особый статус, которым Хайдеггер и Сартр наделяют эти сущности. «Очеловечивание» времени, сформулированное в работах избранных философов, послужило историко-философским фундаментом его новой образцовой модели. Итак, *задача* данного подраздела – анализ хайдеггеровской и сартровской концепций соотношения времени и бытия, роли и функций человека в темпорализации сущего, а также обозначение предпосылочной роли этих учений в формировании антропологической парадигмы времени.

Хайдеггеровское понимание бытия и времени выделяется принципиальным преодолением традиции подчиненности времени бытию и, соответственно, отходом от позиции фундированности представлений о времени *лишь* представлениями о бытии. Немецкий философ указывает [298, с. 392], что для проникновения в суть и первого, и второго надо изначально исключить их овеществление, то есть понимание оных как вещей в ряду других вещей. Если и

говорится о бытии и времени как о вещах, то это означает не то, что они есть *нечто* сущее, а, скорее, то, «о чем идет дело», «все дело мысли». Здесь через слово «все» Хайдеггер утверждает, наследуя еще аристотелевские традиции, трансцендентность категории бытия: она превышает все возможные понятийные перечни. Однако философ идет далее – трансцендентность видится ему также и атрибутом категории времени. Он пишет, что бытие мыслимо как присутствие, наличие, а присутствие органично через «сейчас» выводит к настоящему (которое наряду с прошлым и грядущим суть фазы времени). В силу этого, время, выявляющее бытие через присутствие, также становится трансценденцией.

Итак, бытие не есть вещь как нечто, ограниченное временем, но оно определяется временем через присутствие. Время не есть вещь как нечто сущее, но оно определяется бытием, поскольку своим постоянным протеканием сопровождает бытие<sup>86</sup>. В итоге мыслитель резюмирует: «Бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое – бытие – нельзя рассматривать как временное, ни второе – время – как сущее» [298, с. 392]. Немецкий философ в желании выяснить суть этого соотношения считает необходимым прояснить каждую «квазивещь» обособленно. Хотя он и не исключает, что, возможно, бытие и время как раз и возникают как таковые из особого единого положения и взаимосвязи. Хайдеггер противится традиционному для западной мысли приложению к категории бытия фигуры «это есть»<sup>87</sup>. Он пишет, что через «это есть» все, что угодно, представляется сущим, что, собственно, стало основанием для устоявшегося в философии отождествления бытия и всего сущего. Поэтому, по мнению философа XX в., корректнее говорить не «бытие есть», а «бытие имеет место» [298, с. 393] (такой же оборот он рекомендует и в отношении времени). Таким образом, бытие – это не сущее, которое

---

<sup>86</sup> Здесь Хайдеггер, похоже, выходит за рамки традиции противопоставления времени и вечности, сложившейся еще в античности, а наибольшей принципиальности достигшей в религиозной философии средневековья.

<sup>87</sup> Подробнее об изречении Парменида «Есть бытие, а небытия вовсе нету...» было сказано в подразделе 2.1.

есть, а присутствие этого сущего, своеобразное основание для «есть»<sup>88</sup>.

Хайдеггер, констатируя неопределимость бытия в силу его непосильной для человека всеобщности, все же предлагает средство приближения к этому тайнознанию. Постановка и разработка вопроса о бытии требует предварительного формирования *способа* рассмотрения и толкования, «манеры подхода к этому сущему» [297, с. 7]. Причем, следует понимать, что само прояснение, пребывая в бытии и раскрывая оное изнутри, также сущностно определено предметом прояснения. У Хайдеггера находим: «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие*» [297, с. 7]. Из присутствования же философ выводит и сущность времени. Определив присутствие как пребывание, постоянно задевающее человека [298, с. 398], Хайдеггер указывает, что таким же образом (задеявая) выявляется и отсутствие. Последнее понимаемо двояко. Во-первых, отсутствие как *уже-не-присутствие* оставляет след в нашей жизни и, не как настоящее, но как осуществившееся (прошлое), присутствует в ней особым способом. Во-вторых, отсутствие как *еще-не-присутствие* также особым способом достает человека из грядущего. Следовательно, пишет Хайдеггер, «...мы найдем в отсутствии, будь оно осуществившееся, будь оно будущее, способ присутствия и задействия, который никоим образом не совпадает с присутствием в смысле непосредственного настоящего» [298, с. 399].

«Присутствиеразмерность» бытия выражена мыслителем в понятии *Dasein*, дословный перевод которого неоднозначен. Так, А. В. Михайлов использует понятийную фигуру «здесьбытие» [196], В. В. Бибахин переводит хайдеггеровский термин как «присутствие», а иногда (в случае написания этого термина самим немецким философом через дефис – *Da-sein*) как «бытие-вот» [297], А. Г. Черняков вообще не прибегает к переводу [300], оставляя

<sup>88</sup> Кстати, в парменидовском ἔστι («есть») имеется завуалированный намек на имя места. То, на что мало обращали внимание ранее, тонко подмечено «шварцвальдским селянином».

исходный вариант написания. Далее мы также в основном будем использовать немецкий термин без перевода.

Dasein оказывается избранным в том смысле, что именно его бытие становится основой раскрытия самого бытия, бытия всеобщего. Поэтому, как замечает современный исследователь Т. П. Лифинцева [176, с. 173], бытие вещи, для которой осознание себя в бытии и бытия через себя недоступно, ни в коем случае нельзя ставить в один ряд с Dasein. Ведь оно, в отличие от лишь существующей вещи, способно к экзистированию. Экзистенция самого бытия оказывается возможной именно через «я», «мое», т. е. через то, в каком виде и каким способом бытие понято Dasein. По сути, здесь немецкий мыслитель имеет в виду бытие человека, однако по этому поводу необходимы, по меньшей мере, три ремарки. Во-первых, Хайдеггер противится конкретизации и индифференциации Dasein путем редукции к «каждому» и «никто» соответственно (*ist nicht indifferent Niemand oder Jeder*). Нейтральность (в указанном смысле) здесь бытия позволяет ему первенствовать перед первым и вторым вариантами своей позитивностью и мощностью сущности [357, с. 171–172]<sup>89</sup>. Во-вторых, Dasein не является, как это виделось Э. Гуссерлю, антропологизацией абстрактного Я. Скорее наоборот, полагает Хайдеггер, – гуссерлевское Ego есть протиестественная попытка абстрагирования сознания от его носителя. Не выражая сущность хайдеггеровского здесь бытия и такими понятиями Э. Кассирера, как сознание, дух, извне созерцающий сущее. Dasein как «существо, вовлеченное в мир» следует мыслить в единстве с миром<sup>90</sup>. В-третьих, как замечает К. Малабу, по той же причине понятие Dasein не исчерпывается идеей человека, принятой в гуманитарных науках, например, этнологии, «...тому, що вона і далі не добачатиме онтологічного фундаменту поняття» [186, с. 49]. Еще резче о недопустимости указанных редукций пишет А. В. Худенко: «...Dasein невозможно продумать из сознания, субъективности, из

---

<sup>89</sup> Детальнее – у А. Баумейстера [26].

<sup>90</sup> Подробнее о дискуссии Гуссерля и Хайдеггера – [197; 202, с. 87–88], Кассирера и Хайдеггера – [146, с. 58–59].

человека как *animal rationale*, но только из бытия в его истине. В этой связи не верится, что философия сознания, антропология – вообще так называемые науки о человеке или «о духе» – могут служить площадкой продумывания *Dasein*» [324, с. 104–105]. Действительно, традиционное для гуманитарных наук культивирование дихотомии субъект-объект, при котором сопоставление человека с миром автоматически ведет к противопоставлению их друг другу, в данном контексте оказывается ущербным, ибо существование *Dasein* является *объективно-онтологическим*.

В качестве одного из главных Хайдеггер выдвигает тезис о том, что «...бытийное устройство *Dasein* имеет своей основой временность» [300, с. 298]. Временность есть некое время в исходном смысле, искони задающее единство и связанность временных фаз. Именно через человеческие «тогда», то есть прошедшее<sup>91</sup>, «теперь» – настоящее и «потом» – будущее мир обретает временную характеристику. Мыслитель указывает на необходимость различить нередко отождествляемые понятия временности и темпоральности. Темпоральность есть тематизация и проблематизация временности, то есть условие возможности понимания временности и, как уже указывалось выше, самого бытия. «Мы называем временность, поскольку она служит условием возможности предонтологического, а равно и онтологического, понимания бытия, *темпоральностью*», – находим у философа [300, с. 364]). Таким образом, осмысление временности задает онтологические основания раскрытия экзистенции *Dasein*, что, в свою очередь, есть фундамент, причем единственно возможный, подступа к бытию.

Здесь Хайдеггер предстает перед разрабатываемым еще в античные времена вопросом о субъективности или объективности времени. Аристотелевская мысль о времени как о «числе считаемом» [13, с. 149] необходимо приводит к дилемме. С одной стороны, поскольку оно исчисляемо в *движении*, а движение существует независимо от души (сознания) человека, то напрашивается вывод об

---

<sup>91</sup> В немецком языке «тогда» имеет привязанность лишь к этой временной фазе.

объективистском характере времени. С другой стороны, поскольку оно есть «нечто исчисляемое», а счет привязан к душе (сознанию), то, возможно, время субъективно? Немецкий философ предлагает изначально преодолеть некое препятствие, связанное с противопоставленностью субъекта и объекта, субъективного и объективного. Дело в том, что традиционная диалектика этих понятий применительно ко времени не проясняет вышеобозначенную проблему, ибо время, с одной стороны, как всеохватывающее и *в себе* пролонгирующее все процессы, объективнее всего объективного; с другой стороны, оно субъективно, поскольку, как исчисляемое, есть тогда, когда существуют субъекты счета.

Мыслитель исключает эту сложность, снова обращаясь к категории «Dasein»: «...Dasein, поскольку оно существует, есть нечто более внешнее, чем любой объект, и, вместе с тем, – более внутреннее (субъективное), чем любой субъект...» [300, с. 335]. Dasein – та опора, через которую время приобретает не только существование, но и смысл и целенаправленность. Время, преломленное через Я, есть «время-для», время, отведенное «на что-то», требующееся «для чего-то». Когда человек, глядя на часы, говорит «теперь», это «теперь» автоматически подразумевает «теперь-для-того-чтобы». И в этом сказывается уже, скорее, не столько о внешнем объекте, сколько о самом Dasein: «Сказывание «теперь» – не опредмечивающее заговаривание с чем-то, но, без сомнения, это – выговаривание чего-то. *Dasein*, которое всякий раз существует так, что оно отводит себе время, *выговаривает себя*», – пишет Хайдеггер [300, с. 340–341]. В таком контексте Dasein через свое «здесь» и «теперь» само становится мерилom бытия.

Далее необходимо углубиться в лишь затронутую выше проблему единственности самого времени: эмпирически открывающаяся последовательность «теперь» приводит к вопросу об основании их целокупности. Обращая внимание на пролонгированный характер присутствия, Хайдеггер подчеркивает, что оно оказывается причастным и к прошлому, и к настоящему, и к будущему. В этом протяжении обнаруживается своеобразное

единство временных фаз. Грядущее в своей пролонгации несет осуществившееся, которое, в свою очередь, протягивает себе свое естественное продолжение – будущее. Своеобразная взаимосвязь первого и второго, ведущая к аннигиляции «еще-не» и «уже-не» в еще-не-настоящем и уже-не-настоящем на их едва уловимом стыке, вычленяет из себя настоящее, т. е. то самое «теперь» в потоке временного единства.

Вопрос о связности различных «теперь» в континууме времени был поставлен задолго до Хайдеггера Аристотелем, хотя еще ранее в оригинальной форме его обнажил в своих знаменитых апориях Зенон. Действительно, если движение представить лишь как совокупность «здесь», то оно перестанет быть движением в полном смысле слова, и категория времени по отношению к нему будет излишней. По аналогии с тем, что движение есть не просто смена места «там» местом «здесь», а переход, при котором «там» изначально взято как «то, откуда», а «здесь» – как «то, куда», следует рассматривать и время. Несмотря на то, что опыт выдает лишь последовательность «теперь», разум способен преодолеть эту дискретность и восстановить естественную временную непрерывность. Прошое «теперь», т. е. «тогда», по отношению к нынешнему «теперь» есть «теперь-уже-не», а будущее «теперь», т. е. «потом», в свою очередь, – «теперь-еще-не». Именно через «теперь» прошое и будущее становятся *этапами* целостного континуума времени. Хайдеггер по этому поводу пишет: «Время – не многообразие пригнанных друг к другу теперь, поскольку каждое «теперь» в каждом «теперь» больше уже не есть, поскольку... времени принадлежит удивительная простертость в обе стороны небытия... В «теперь» как таковом уже заключено указание на больше-не и еще-не. Эти больше-не и еще-не не пристегнуты к «теперь» как нечто постороннее, они относятся к содержанию самого «теперь». «Теперь» в силу этого содержания, состоящего в некотором внутреннем измерении, имеет в себе *характер перехода*. «Теперь» как таковое есть уже нечто преходящее-переходное» [300, с. 325–326].

Взаимосвязь трех форм «теперь» (само «теперь», «тогда» как «теперь-уже-не» и «потом» как «теперь-еще-не») рождается в экзистенции Dasein через его способности ожидать, удерживать и соотноситься с присутствующим. Ожидание в настоящем созидает условия «потом» как «теперь-еще-не». Удерживание в настоящем фундирует «тогда» как «теперь-уже-не». Наконец, само «теперь» возникает, когда Dasein соотносит себя с чем-то, присутствующим «вот-здесь», – этот способ выговаривания себя в соотнесении с наличествующим именуется настоянием. Итак, поскольку Dasein всегда, ожидая и удерживая, втягивает ожидаемое и удерживаемое в настоящее, постольку «...выявляется *внутренняя взаимосвязь* не только выговариваемого времени, но и времени как *деятельного отношения*, в качестве какового время и выговаривает себя» [300, с. 343].

Таким образом, Хайдеггер принципиально позиционирует человеческое присутствие в бытии в качестве связующего начала времени. Современный исследователь И. Г. Мысык отмечает, что, согласно учению мыслителя, «...время неразрывно связано не просто с бытием, а именно с человеческим бытием. Сущность времени можно раскрыть лишь в его отношении к человеку» [202, с. 95]. Действительно, являющее себя как последовательность мгновений настоящего («теперь»), оно свою сущностную связность и пролонгированность из прошлого в будущее обретает через Dasein.

Антропологизация времени нашла свое оригинальное прочтение в учении Ж. П. Сартра. Основы антропологического видения проблемы времени философ закладывает посредством принципиального разбавления философии бытия размышлениями о человеческом сознании. Единственным возможным решением вопроса о наличии сущего (о бытии) мыслитель видит постулирование того, что «бытие есть *само по себе*»<sup>92</sup> [251, с. 37]. В таком случае снимается необходимость осмысления бытия в категориях активности или пассивности – они, по сути, являются приложимыми

---

<sup>92</sup> Креационизм, равно как и позиция единения причины бытия и самого бытия его не удовлетворяют.

к конкретным его единицам. Первая из них атрибутирует человека – субъекта деятельности, вторая – вещи, пассивно подчиненные его распоряжению. Французский философ пишет: «...Бытие не активно: для того, чтобы были цель и средства, нужно быть бытию. Еще сильнее довод в пользу того, что бытие не может быть пассивным, так как, чтобы быть пассивным, нужно быть» [251, с. 38]. Действительно, активность бытия в самосозидании требует постановки цели субъектом созидания, то есть самим бытием, что автоматически указывает на его существование, причем до себя самого. Не менее противоречиво было бы второе утверждение – о пассивности бытия, ведь в таком случае испытывание воздействия требует субъекта воздействия – иное бытие, что приводит к парадоксу сосуществования двух и более «вариантов всего».

Итак, бытие есть имманентность, однако лишенная отношения себя к себе, утверждение, лишённое пространства для утверждения, обездейственная действенность, оно просто *есть в себе* (поэтому философ использует понятийную фигуру «бытие-в-себе»). Сартр полагает, что о бытии-в-себе можно говорить как о некоем абсолюте синтеза – синтеза себя с собой, ибо формулировка «*бытие есть то, что оно есть*» [251, с. 38] может быть понята лишь через эту сверхсинтетичность. О нем нельзя говорить в категориях «внутри» и «вне», «одно» и «другое». Оно индифферентно к любым сменам событий, переходам; оно сплошное, непрозрачное и лишённое изменчивости. Именно поэтому бытие-в-себе элиминировало из себя время<sup>93</sup>. Критик Сартра Э. Мунье по этому поводу пишет: «Бытие есть, вот и все. Оно – здесь, не имеющее никакой цели, не обладающее никакой причиной. Оно – массивная аморфность, не имеющая структуры, «бесчувственная избыточность», беспросветная туманная плотность, не разделенная на части» [201, с. 146]. Сартр резюмирует свои представления о бытии-в-себе следующим образом: наиболее справедливым и непротиворечивым является его осмысление через категорию *есть*. Все моменты, выделенные до сих

---

<sup>93</sup> Об элейских корнях этой мысли – см. [305], а также подраздел 2.1.

пор, так или иначе, требуют связанности нитью *наличествования*: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть» [251, с. 39].

Переходя к рассуждениям Сартра о бытии сознания (имеется в виду человеческое сознание), отметим, что феноменологическая онтология французского мыслителя – это одна из самых оригинальных попыток уйти от онтологии как традиционной западноевропейской метафизики. Вводя в противовес хайдеггеровскому бытию-в-мире категорию человеческой реальности, философ принципиально по-новому подает сознание. Эта особая сфера реальности (бытие-для-себя) благодаря средоточию свободы не только откликается на бытие-в-себе (само бытие), но и стремится овладеть им. Образно выражаясь, их взаимоотношения можно охарактеризовать как Кроносово-Зевсовы: порожденное стремится к абсолютному первенствованию. Безусловно, этот конечный проект обречен на провал<sup>94</sup>, однако стремление сознания закрепляет за ним функцию конституирования мира. Само по себе бытие-в-себе, к которому приложимо лишь безликое «есть», не приемлет никакой определяемости через те или иные качества. Именно бытие-для-себя, антагонистически разжимая бытие-в-себе, дает ему выражение через время и пространство, качество и количество, отношение, необходимость, возможность.

Сартр противопоставляет сознание бытию-в-себе на следующих принципах. Бытие-в-себе есть бесконечно плотное начало. Это означает, что оно не допускает в себе даже малейшей двойственности: объединяя в себе все, оно становится абсолютом такого объединения – тождеством. Бытие-в-себе оказывается единицей в полном смысле слова – единицей, не приемлющей расчленения, ибо сама возможность последнего фундирована «щелью», т. е. небытием, но небытие элиминировано из бытия. «...Нет ни малейшей пустоты в бытии, – пишет философ, – даже самой незначительной щели, через которую могло бы проскользнуть

---

<sup>94</sup> «Тщетная страсть» по Сартру [251, с. 616].

ничто» [251, с. 107]. Активную «декомпрессию» бытия осуществляет сознание. Мы можем утверждать, что книга, ручка или дерево тождественны себе, однако мы ни в коем случае не можем позволить себе этого в отношении предметов сознания. Вера, удовольствие, счастье, свобода, радость не существуют без их осознания, поэтому утверждать, что вера есть вера, свобода есть свобода, радость есть радость, – значит не дать этим феноменам *быть*. Именно через сознание как меру бытия человеческих чувств, эмоций, идей они осуществимы, актулируемы. Достаточно выразительно демонстрирует сартровское бытие-для-себя Мунье: «...Дыра, пустое место, небытие; врываясь, как вихрь, в массивное бытие, оно вносит в него движение, свободу, творчество» [201, с. 150].

Сартр выстраивает систему взаимосвязи бытия-в-себе и бытия-для-себя. Понятием, связующим их, является возвратное местоимение «себя» («себе»), наличествующее и в первой, и во второй конструкциях. Через «себя» демонстрируется отношение, диалог субъекта с самим собой. В этом слове отражен оптимальный баланс между абсолютным тождеством, монолитностью и совокупностью многого в едином. Оно фиксирует своеобразное *присутствие по отношению к себе* без крайностей различения и слияния. Таким образом, бытие, «присутствуя по отношению к себе», закладывает фундамент сознания.

В свою очередь, сознание человека закладывает онтологические основания ничто. Присутствие по отношению к себе предполагает определенное отдаление субъекта от себя самого. Более того, это отдаление не выражается ни категорией расстояния в пространстве, ни категорией промежутка времени; оно также не является отдалением в силу индивидуальных различий. Это отдаление, или «щель» в сознании, суть чистое ничто, отрицание. Таким образом, итоговую модель соотношения бытия, сознания и ничто можно представить следующим образом:

1) бытие в самом себе несет своеобразное отдаление («недействительное расстояние»), которое не имеет онтологической реальности, т. е. является чистым ничто;

2) это ничто выступает как разрушитель абсолютной монолитности бытия, его самотождественности;

3) через ничтожение бытия создается условие возникновения сознания как существования *на расстоянии (в отдалении) от себя* в качестве *присутствия по отношению к себе*<sup>95</sup>.

В то же время, следует отметить, что у Сартра не наблюдается однозначности в решении вопроса следующего содержания: сознание создает ничто или ничто закладывает основы сознания? Похоже, что верно и одно, и другое. С одной стороны, бытие, неся в своем лоне определенную потенцию отрицания (дореклексивное *cogito*), фундирует тем самым возникновение сознания. Однако, с другой стороны, сознание через постоянное присутствие по отношению к самому себе в определенном отдалении от самого себя, разжимая бытие, создает «щель ничтожности».

Вопреки устоявшейся традиции, Сартр отстаивает реальность ничто. Его логика разворачивается следующим образом. Всякое вопрошание предполагает возможность положительного или отрицательного ответа. Даже такие вопросы, которые несут в себе вопросительные слова как, зачем, кто или почему и потому не приемлют в качестве ответа да или нет, могут быть парированы отрицательными ответами в виде никак, незачем, никто или беспричинно. Это ведет к мысли об объективности чистого отрицания (или небытия) как источника дальнейшего разворачивания событий, последующего образа действия. Называть отрицание продуктом субъективности, чистой фикцией – значит просто замаскировать его, ведь лишение отрицания реальности делает нереальным ответ. Кроме того, добавим, в таком случае ущемленным в своей потенции – потенции провоцирования поливариантности ответа – оказывается вопрос. Итак, постоянное вопрошание человека к бытию создает предпосылки возникновения догадок о ничто. Небытие преподносит вопрошающему и варианты ответа: «То, чем бытие *будет*, с необходимостью поднимается на основе того, что оно

---

<sup>95</sup> Термином «дореклексивное *cogito*» [251] философ обозначает онтологическое основание, фундаментальный закон бытия человеческого сознания – «рефлексивного *cogito*» Р. Декарта.

*не есть...* Бытие есть *это* и вне этого – *ничто*», – резюмирует философ [251, с. 44].

Сартр дистанцируется от традиционной позиции, редуцирующей отрицание лишь к результату работы разума. Пусть ничто есть только человеческая способность совершения отбора, дифференциации, а, при этом, в реальности есть лишь бытие, подвергаемое через ничто систематизации. Тогда откуда же у чистой условности, «безбытийственного ничто» возьмется способность ничтожить бытие [251, с. 49]? Ведь именно посредством отрицания осуществляется отказ от существования: нечто, во-первых, положенное, во-вторых, получившее имя, на третьем этапе движения от бытия к исчезновению отбрасывается, ничтожится. Через ничто бытие (как *некое*, а не *всё*) обретает свою *хрупкость*, ибо хрупкость есть ни что иное, как «вероятность небытия для данного бытия в определенных обстоятельствах» [251, с. 47]. Таким образом, утверждать единственность бытия значит постоянно умалчивать о корнях отрицания: для того, чтобы возникло *нет*, необходимы его предпосылки как *в нас* так и *вне нас*.

Показанная Сартром взаимосвязь бытия и сознания во многом подготавливает его размышления о времени. Он, в значительной мере наследуя идеи Хайдеггера, недвусмысленно указывает на принципиальное конституирование времени через личность: именно человек как активное начало связывает три модуса времени в единую темпоральную цепь.

Вводя категорию временности (*la temporalité*), философ обозначает ею организованную структуру, включающую прошлое, настоящее и будущее объектов. Однако эту целостность ни в коем случае не следует рассматривать как математическую сумму ряда «теперь». Такая тривиализация неминуемо приведет к парадоксу, ибо прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее никогда не открывается как таковое, поскольку, открывшись, в то же мгновение уходит в прошлое<sup>96</sup>. Таким образом, временность как ряд

---

<sup>96</sup> Об этом пишет еще Августин в «Исповеди» [258, с. 222–226].

уничтожается, причем, вдвойне. Первичное настоящее, не схватываемое (как было показано) бытием, ничтожится вторично, становясь прошлым. Бывшее будущее (еще не-сущее) вдвойне нивелируется фактом становления настоящим. Наконец, прошлое (уже не-сущее по определению), будучи подвинуто новым прошлым, претерпевает метаморфозу в *дальнее* прошлое. Французский философ утверждает, что в таком случае, «...единственно возможный метод исследования временности заключается в том, чтобы приступить к ее рассмотрению как к целостности, которая доминирует над своими вторичными структурами и придает им значение» [251, с. 137].

Критикуя Р. Декарта и А. Бергсона за рассмотрение прошлого изолированно от настоящего, Сартр пишет, что это обусловлено игнорированием человека, способного через понятие «мое» связывать временные фазы: «Если бы они рассматривали временной феномен в его целостности, они увидели бы, что «мое» прошлое является сначала *моим*, то есть, что оно существует в функции определенного бытия, которым я *являюсь*» [251, с. 140]. Однако сартровскую (как и хайдеггеровскую) антропологизацию времени не следует отождествлять с субъективизацией – такая связь имеет объективно-онтологический характер.

По мнению мыслителя, методологически верно рассматривать прошлое и настоящее синтетически, ибо всякое «было» предполагает «есть». Прошлое есть трансцендентность позади настоящего, при этом оно именно *есть* в том смысле, что для настоящего оно *есть* прошлое. Развивая мысль, французский философ подчеркивает, что в итоге это «есть» (которое синтезировано с «было») является чьим-то. Иными словами, прошлое *имеют*, причем, добавим, так, что это собственничество начинает определять сущность самого собственника. Есть, однако, один важный нюанс: как же быть с теми людьми, для которых настоящего нет по причине смерти? Выходит, что в данном случае говорить о синтетичности неуместно? В отношении такой категории людей Сартр предлагает принять во внимание то обстоятельство, что их прошлое есть таковое только благодаря тому, что есть настоящее для кого-то еще. Новый смысл

временного монолита прошлого и настоящего возникает, опять же, благодаря человеку. Здесь в качестве связующего звена выступает наблюдатель, для которого, в отличие от умершего, возможен синтез темпоральных фаз. Размышления о будущем также осуществляются Сартром в антропологическом духе: «Именно посредством человеческой реальности Будущее приходит в мир» [251, с. 153–154]. Будущее, как и прошлое, не существует как нечто изолированное от бытия, существующее в себе. Как прошлое, которое *есть* прошлое по отношению к настоящему (точнее, настоящему *наблюдателю*), так и будущее *есть* таковое через настоящее.

Таким образом, согласно Сартру, смысл фазовости времени возникает лишь через активность человека, «...который порождает и играет свою драму» [Цит. по: 6, с. 350]. Временная синтетичность модусов прошлого, настоящего и будущего задается не некой безликой данностью, а конкретной активно действующей единицей – Человеком.

Итак, в учениях М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра выдвинуты идеи, которые, на наш взгляд, выступают в качестве предпосылок антропологической парадигмы времени [320]:

1. В духе традиции, идущей от Канта, экзистенциалисты осуществляют осмысление двух проблем – бытия самого по себе и человеческого присутствия в нем – в тесной взаимосвязи. Так, хайдеггеровское *Dasein* («здесьбытие») есть необходимое условие подступа к бытию, основа его раскрытия. По Сартру, через человеческое сознание (бытие-для-себя) осуществляется конституирование мира (бытия-в-себе), наделение его фундаментальными характеристиками.

2. Тенденция антропологизации онтологии опредмечивается и в артикуляциях проблемы времени. Вопреки онтологической традиции выведения понимания времени из осмысления бытия Хайдеггер и Сартр предлагают принципиально новую модель: осевым началом времени становится человек. Именно он придает времени существование, задает фундамент его целостности, наделяет смыслом.

3. «Очеловечивание» времени, предложенное экзистенциалистами, не следует отождествлять с его субъективизацией. Актуируясь посредством человеческого бытия, время, в итоге, принимает объективно-онтологическое выражение: внедряясь деятельностью в мир, человек овременяет его.

Выведенные положения поданы нами как предпосылки антропологической парадигмы времени. В определенной мере опираясь на продемонстрированные взгляды философов, мы использовали ключевые идеи их учений в построении концепции антропного времени. Последующие подразделы посвящены конкретизации заявленного.

### **3.3. Антропное время как сложная самоорганизующаяся система**

В данном подразделе мы переходим непосредственно к концепции антропного времени, которая наряду с концепцией исторического процесса (четвертый раздел) является авторским вкладом в развитие антропологической парадигмы времени. Предыдущие исторические философские и научные срезы подготовили необходимую почву для развития собственных взглядов автора в решении проблемы, заявленной во введении, – проблемы невозможности полноценного осмысления человеческой деятельности и истории на основании исключительно онтологической традиции понимания времени. Рассмотрению динамики становления этой, онтологической, линии были посвящены подразделы 2.1–2.3. В свою очередь, в подразделах 3.1–3.2 была освещена ее историческая антитеза, которая выступает в качестве прелюдии к постнеклассической интерпретации антропологической парадигмы времени. Во введении нами была задекларирована цель – построение в рамках этой парадигмы концепций антропного времени и исторического процесса. *Задачей* данного подраздела, служащего первой ступенью реализации замысла, является представление

антропного времени как системы; выявление его характеристик как сложной самоорганизующейся системы.

Возможность приложения категорий системы и структуры ко времени (как и пространству) была аргументирована в научной литературе еще в 70-х гг. прошлого века. Такая мысль изложена, например, Г. А. Поликарповым в коллективной монографии [177]. Исследователь пишет, что в соответствии с теорией относительности достаточно обоснованным оказывается принятие определения времени и пространства как отношения. В таком случае системой становится гораздо более весомая конструкция – сочетание материи, пространства и времени. Последующая трансформация логических статусов дает возможность рассмотрения, например, материи в качестве отношения или свойства, а пространства и времени – как вещи [177, с. 143]. Далее, обнаружение в этой вещи либо отношений, отвечающих заданному свойству, либо свойств, удовлетворяющих заданному отношению [281, с. 120–121; 282, с. 134; 325, с. 54], послужит основанием ее понимания как системы. Здесь следует сделать, по меньшей мере, два замечания. Во-первых, Поликарпов рассматривает пространство и время в физическом смысле, что в любом варианте логического статуса этих понятий требует их сочленения с понятием материи. В нашем понимании времени – времени в его антропологическом статусе – это не является необходимым условием. Во-вторых, исходя из эйнштейновского постулата о единстве пространства и времени в четырехмерном континууме, автор рассматривает как систему сам единый континуум. Положенный в нашей работе в основание системы антропного времени концепт (о котором – ниже) обуславливает возможность осмысления временной системы человека независимо от пространственных условий его бытия.

Под *антропным временем* мы понимаем систему, выражающую человеческую деятельность в параметрах длительности, порядка (аспект формы) и смысловой нагрузки (аспект содержания). Первые параметры отображают физическую сторону антропного времени, родня его с временем иных объектов мироздания. Содержательное

же его насыщение, имеющее экзистенциально-деятельностный характер, как раз и презентует человеческие темпоральные условия как нечто уникальное на фоне остальной природы. Кроме того, в антропном времени выражается и некая синтетическая характеристика деятельности – интенсивность, т. е. степень смысловой насыщенности единицы длительности. Необходимо отметить, что рассмотрение антропного времени в показанных проекциях задает определенную перспективу в плане придания ему также исторического статуса, что зиждется на понимании истории как разворачивающейся человеческой деятельности. И. В. Блауберг и Э. Г. Юдин в этом духе замечают, что «...время может оказаться тем весьма существенным параметром, который позволит рассмотреть с единой точки зрения структуру объекта и его историю (эволюцию)...» [39, с. 133–134]. Эта мысль принимается нами с одной важной оговоркой. Предложенный в данной работе контекст понимания антропного времени требует его осмысления не просто в качестве *параметра* становящегося объекта (здесь – истории как разворачивающейся человеческой деятельности), а самодостаточно – как самоорганизующейся *системы*. Таким образом, осуществление исторического процесса, взятого, по крайней мере, в его человеческой составляющей, будет осмыслено как зиждущееся на самоорганизации антропного времени. В то же время, когда речь пойдет об «итоговом продукте» истории<sup>97</sup>, нами особенно будет подчеркнута синтезированность саморазвития антропной временной действительности с воздействием внешних детерминант (аттракторов) истории.

Итак, каким образом возможно представление антропного времени как системы? Для начала необходимо выявить, что вкладывается современными авторами системного подхода и общей теории систем в это понятие. Будучи рассмотренной в трех различных аспектах, система определяется через три соответствующих дескриптора: концепт, структуру, субстрат [281, с.

---

<sup>97</sup> В четвертом разделе осуществлен следующий шаг в разработке антропологической парадигмы времени – построение концепции исторического процесса.

126–130; 282, с. 130–133]. Отечественный исследователь А. И. Уёмов определяет концепт системы как «...некий смысл, в котором рассматривается система...» [282, с. 130], определенная проекция ее понимания. Эта объединяющая компонента, выступающая в виде системообразующего свойства или отношения, иерархически первенствует над структурой и субстратом. Именно от того, каков концепт, зависит будущая «подгонка» необходимых, соответствующих реализации смысла элементов (подсистем), а также либо выстраивание соответственно выбранному *концепту-свойству* системных *отношений*, либо формирование адекватных *концепту-отношению* системных *свойств*. Таким образом, два варианта (принцип двойственности системных моделей) определения систем: 1) с атрибутивным концептом и реляционной структурой (объекты, обладающие отношением с заранее определенным свойством) и 2) с реляционным концептом и атрибутивной структурой (объекты, обладающие свойствами, находящимися в заранее определенном отношении) [282, с. 134] – в равной степени выражают системную действительность (принцип дополнительности системных моделей). Наконец, третий дескриптор системы – субстрат или элементы системы. Определяя систему в этом аспекте, исследователь выясняет не только *что* использовано в качестве «строительного материала» на микроуровне системы, но и, что гораздо важнее, *как* определено смыслонесущее начало.

Украинский ученый А. Ю. Цофнас, опираясь на работу А. И. Уёмова [281, с. 120–121], поясняет упомянутые выше определения системы (первое – атрибутивное, второе – реляционное). Он пишет, что эти дефиниции задают соответствующий порядок представления «произвольной вещи» как системы. По первому определению, изначально должно стать явным определенное свойство, задающее смысл рассмотрению объекта в разрезе системного подхода. Далее фиксированность свойства определяет выбор в пользу тех или иных удовлетворяющих этому свойству отношений. В итоге упомянутая «произвольная вещь» являет себя как объект реализации выбранных отношений. Наоборот,

движение, осуществляемое от концепта, коим, в данном случае, выступает определенное отношение, к изысканию отвечающих этому отношению свойств – это путь конституирования системы по второму ее определению [325, с. 54]. Предложенный контекст, по сути, делает бессмысленным категоричное подразделение объектов мира на системы и не-системы. Понимание объекта как системы и в первом, и во втором смысле зависит лишь от того, что положено в основание рассмотрения, т. е. сквозь призму чего производится исследование. «Данная концепция системологии, – отмечает современный исследователь, – принимает членение действительности на системы и не-системы лишь по интенциональному принципу... Все, что изначально воспринимается как нечто бессистемное, немедленно становится системой, когда обнаружены отношения, удовлетворяющие определенному свойству, или свойства, находящиеся в определенном отношении» [325, с. 54].

Принимая во внимание указанные положения и адаптируя их к рассмотрению антропного времени, поясним, что в этой системе выступает как концепт, структура и субстрат.

*Концептом* системы *антропного времени* нами избран экзистенциально-деятельностный смысл ее формирования и самоорганизации. Это означает следующее: 1) становление каждой подсистемы антропного времени фундировано уникальностью ее носителя, реализуемой в деятельности; 2) опредмечивание этой уникальности связано в первую очередь со свободой воли субъекта антропного времени. Говоря о *структуре антропного времени*, мы имеем в виду отношения, выстраивающиеся между единицами антропного времени одного уровня, а также межуровневые отношения, которые отвечают экзистенциально-деятельностному системообразующему свойству. В свою очередь, *субстратом антропного времени* выступают сами упомянутые единицы антропного времени, сочленяющиеся по принципу «матрешки» в глобальной темпоральной системе. Ее сложная иерархическая структура связывает «временн ые матрешки» от минисистем, формируемых деятельностным раскрытием самости конкретного

человека, до макросистем масштабно-социальных образований, сопровождающих оные в их самоорганизации.

В качестве примера системы антропного времени рассмотрим темпоральные условия такой формы занятий, как круглый стол, которую на регулярной основе использует коллектив кафедры философии и биоэтики (до 2013 г. – кафедры философии) Одесского национального медицинского университета непосредственно на семинарских занятиях<sup>98</sup>. Если антропное время представить как систему с атрибутивным концептом и реляционной структурой, то получится следующая схема: взятое в качестве концепта свойство «свободовольности» (как выражение экзистенциально-деятельностного смысла) реализуется в отношениях равенства исходных прав на позицию и независимости этих прав от социального и интеллектуального уровней. Двойственное преобразование дескрипторов системы приводит к представлению в качестве концепта самих принятых за круглым столом отношений (равенства и независимости), что позволяет реализовать свойство «свободовольности» в различных его значениях. Субстратом обеих системных моделей выступают индивидуальные единицы («матрешки») антропного времени, субъектами которых являются участники круглого стола.

Конкретизация заявленного предлагается ниже – в контексте осмысления основных особенностей антропного времени, характеризующих его как сложную самоорганизующуюся систему.

Итак, антропное время, поданное в указанном ракурсе, характеризуется следующими компонентами сложности и самоорганизации:

- 1) антропное время есть многоуровневая коэволюционно сочлененная система;
- 2) антропное время суть система нелинейная;
- 3) антропное время есть система открытая;

---

<sup>98</sup> О результатах было доложено на конференции в г. Тернополь в 2011 г. [316].

4) в отношениях между единицами («матрешками») антропного времени наличествуют обратные связи – как в отрицательной, так и положительной формах;

5) антропное время суть система стохастическая, предсказуемая лишь с определенной долей вероятности;

6) в течении антропного времени нарушается традиционная последовательность временных фаз.

Раскроем сущность этих характеристик подробнее<sup>99</sup>.

*1. Многоуровневость антропного времени. Коэволюционность его формирования и становления*

Мы исходим из гипотезы, что антропное время не является монолитным образованием, скорее наоборот, – его структура многоуровнева. Своеобразие деятельности каждой личности и каждой социальной ячейки в параметрах, указанных в определении антропного времени, вызывает и различное течение их единиц времени. У Блауберга и Юдина по этому поводу находим, что благодаря наличию так называемого «собственного времени системы» [170, с. 223] «...за хронологически одно и то же время разные системы как бы пробегают разные пути развития» [39, с. 140]. Каждая единица антропного времени, являющаяся, с одной стороны, цельным образованием, с другой стороны, структурно сочленяется с однопорядковыми единицами своего уровня, а также параллельно вовлекается в более масштабную единицу иного уровня по вертикали. К примеру, разворачивание антропного времени студента осуществляется в более масштабной системе – времени студенческой группы. Последнее, в свою очередь, является целым в еще более широком целом – антропном времени университета, и так далее – вплоть до времени человечества.

Нередко, размышляя о субстрате системы, применяют понятие элементов, что в отношении системы антропного времени, на наш взгляд, не совсем оправдано. Как уже было подчеркнуто, каждая мини-система есть уникальное и самодостаточное целое. Поэтому

---

<sup>99</sup> См. также [307].

полагаем, что ее обозначение термином элемент значительным образом приуменьшает самость темпоральной единицы, неординарный смысл, вносимый ею в общую структуру смыслов. Поэтому использование в отношении конкретной системы антропного времени понятия элемента будет крайне редким – лишь для подчеркивания ее интегрированности в более широкую системную целостность и условной подчиненности этой более масштабной единице. В работах современного исследователя И. В. Ершовой-Бабенко [110; 111; 114] такой вариант соотношения и сосуществования систем обозначен через концептуальную модель «целое в целом». Мы, в свою очередь, для выражения соотношения подсистем антропной темпоральной действительности предлагаем использовать понятие «временная матрешка».

В контексте вышесказанного напрашивается постановка вопроса о принципах сочетания единиц антропного времени. Исторически в системах, конструируемых человеческой деятельностью, в качестве основания этого процесса используются два относительно насильственных принципа: противоречивости (антагонизма) и синхронности. В первом случае конструкторы руководствуются либо эволюционистским посылом о выживании сильнейшего, либо элементарным обывательским «стерпится – слюбится». Второй вариант, полагаем, гармонизирует систему лишь во внешнем аспекте. Синхронизация может быть осуществлена как в сторону самого слабого и функционально медленного элемента, так и в сторону наиболее развитого в этих отношениях<sup>100</sup>. Однако в обоих вариантах стирается индивидуальность, неповторимость и вытекающая из этого ценность каждой личности. Украинский исследователь В. Т. Ярошенко, рассматривая тему соотношения между отдельными явлениями (не только антропными) и их собственными временными единицами, предупреждает об опасности полной синхронизации жизненных ритмов (которая в естественных условиях крайне редка) [344]. Развивая эту мысль, он отмечает, что

---

<sup>100</sup> Позиции Богданова [43] и Князевой [150].

подобное полное совпадение приводит к аннигиляции (совпадение в противофазе) или к амплитудному взрыву (совпадение по фазе). Яркой иллюстрацией катастрофичности синхронизации ритмов и амплитуд (и, соответственно, собственных ячеек времени) во втором варианте является известный случай разрушения моста под синхронно шагающими солдатами. Сочетание единиц антропного времени на основании идеи синхронизации «матрешек» (как в сторону минимизации, так и по пути максимизации) также чревато негативными последствиями. Это приводит в итоге не только к превращению в фон тех его (антропного времени) субъектов, кто не адаптировался к единому темпомиру, но и, нередко, – к изоляции или отбрасыванию таковых в принципе.

На наш взгляд, наиболее оптимальным принципом согласования различных «временн ых матрешек» – самодостаточных целых одного уровня по отношению друг к другу и к более масштабному самодостаточному целому – является не синхронность, а комплементарность. Именно этот принцип поможет реализовать курдюмовскую идею «жития вместе», т. е. коэволюции. По сути, как призыв к ее осуществлению звучит мысль Князевой, комментирующей Курдюмова: «Коэволюция есть искусство жить в едином темпомире, не свертывая, а поддерживая и развивая разнообразие на уровнях элементов и отдельных подсистем. А значит, нужно культивировать у каждого чувство ответственности за целое в плюралистическом и объединенном мире» [150, с. 83]. И далее: «Каждый элемент творит себя через целое и преобразует целое, творя самого себя. Он должен забыть себя, чтобы найти себя, обнаружить свое родство с миром, чтобы познать самого себя, построить самого себя по-новому» [150, с. 83]. Очевидно, что в рамках такого подхода в формировании систем человеческой жизнедеятельности (в том числе антропного времени) обоюдосохраняются и утверждаются как единичная самобытность, так и потребности системы.

Полагаем, что возрастание конфронтации в обществе во многом обусловлено увеличением разрыва между особенностями

развертывания внешней и внутренней временн ых единиц и эскалацией их некомплементарности относительно друг друга. Кроме того, периодически наблюдаются ситуации, когда имеющаяся проблема усугубляется некомплементарностью времен разных личностей, причастных к одному социальному уровню, или общественных ячеек одной плоскости в рамках более широкого, например, государственного, образования. Особую болезненность этим проблемам придает некомплементарность смысловой компоненты антропных времен. Бельгийский ученый В. Декомб, характеризуя внутривременную рассогласованность потребностей и стремлений языковых сообществ в современной Бельгии, замечает: «Якби це був конфлікт інтересів, обидва табори могли б дійти згоди. Але якщо це конфлікт ідентичності, то компроміс тут неможливий. Дійсно, конфлікт ідентичності передбачає ідею, що люди роблять себе самі й воліють, щоб супротивна сторона їх визнала. Відмова від вимоги ідентичності означала б відмову від самого себе» [95, с. 82]. По мнению А. Турена, в ситуации, когда социальная роль, исполняемая субъектом, входит в противоречие с собственным естеством, призыв к идентичности, по сути, обретает прочтение как призыв к жизни, свободе, творчеству [279, с. 99]. К сожалению, подобный конфликт в реалиях современной Украины приобрел поистине чудовищные очертания. От требования признания значимости собственной идентичности произошел скачок к попыткам нивелирования иной идентичности (в том числе путем физического уничтожения ее носителей).

Преподаватели вузов, в том числе автор этих строк, постоянно вынуждены ощущать несогласованность между необходимостью реализации универсальных учебных программ, с одной стороны, и значительным различием познавательных способностей студентов, с другой. Такая ситуация приводит к ощутимому дисбалансу течения их антропных времен. Если при этой данности ориентировать учебный материал на студентов с «вялотекущим» временем, то быстросхватывающие и интеллектуально более сильные подрастающие специалисты потеряют всякий интерес к занятию, ибо

оно покажется им «детским лепетом». Ориентирование же исключительно на студентов, возглавляющих учебные рейтинги, в качестве следствия как минимум будет иметь элементарное неувоение материала слабыми. Более того, есть риск потери отстающими студентами всякой веры в перспективность обучения в принципе с автоматическим самоуничижением. В качестве способа преодоления названной трудности нами рекомендуется уже упомянутая выше форма занятия – круглый стол. В таком режиме свободный выбор вида активности (высказываться или слушать, поддерживать или парировать, использовать научный тезаурус или изъясняться простым языком) сочетается с мягким, ненавязчивым управлением процессом со стороны преподавателя. Каждый студент разворачивает свой «темпомир»<sup>101</sup> комплементарно темпоральным единицам своих одноклассников и контексту «временной матрешки» группы. Учтенными также оказываются временные условия, которые формируются, исходя из необходимости усвоения материала, определенного учебными планами.

## *2. Нелинейность антропного времени*

Под нелинейностью антропного времени понимается свойство этой системы неадекватно реагировать на причинные воздействия. Следствия в его течении не являются аддитивными, т. е. макро-эффекты не исчерпываются результирующими частных причин (как «внутри-», так и «межматрешечных»).

Как отмечает И. В. Ершова-Бабенко, «место «целого» не определяет уровень его сложности», и «то «целое», которое внутри другого «целого», вполне может быть сложнее его...» [114, с. 315]. В таком случае результатом взаимодействия единиц антропного времени может быть фундаментальное нарушение имевшейся до этого иерархии. Точнее, иерархия, и до того бывшая в самоорганизующейся системе «временной матрешки» номинальной, разрушается в принципе. Эмерджентный эффект реализуется и конструктивно. Результатом взаимодействия (М. С. Дмитриева)

---

<sup>101</sup> Понятие эксплицировано в работе [148, с. 195].

нелинейных целых антропного времени нередко оказываются новые темпомиры, не привязанные ни к одному из субъектов активности (конкретной личности, социальной ячейке) исключительно. Полученные «интерматрешечные» единицы могут выступать и в качестве фантомных (мнимо удовлетворяющих взаимодействующих субъектов), и в качестве реальных. Эти образования, созданные ad hoc, помогают взаимоадаптации, приближению (пусть и ситуативно) к коэволюционному варианту сосуществования, на определенный период выполняя задачу комплементаризации единиц антропного времени. Симбиотические временн единицы (буферные зоны) катализируют адаптационные процессы по параметрам интенсивности, длительности, порядка, а также смысловой нагрузки. Они облегчают своим опосредованием гармонизацию отношений на соответствующем уровне, а также между различными темпоральными слоями.

Возвращаясь к примеру, приведенному выше, отметим, что темпоритм слоя антропного времени, заданный университетом, при опущении посредством учебных планов, рабочих программ и т. д. на почву времен различных студенческих групп, вызывает принципиально отличные реакции. Ориентированные на необходимость прилежного обучения, а также обладающие высоким уровнем подготовки студенты воспримут это причинное воздействие не только адекватно ему самому, но и прирастят оное в следствиях за счет внутренних процессов самоорганизации. В то же время у слабых и откровенно ленивых студентов обозначенная детерминация может вызвать отторжение и исключить в итоге даже минимальные ожидаемые результаты. Естественно, что взаимовоздействие между единицами антропного времени одного слоя (уровня) также нелинейно, что приводит к следствиям как превалирующим над ожидаемыми, так и значительно отстающим от них.

### *3. Открытость антропного времени*

Каждая из «матрешек» антропного времени по мере своего исторического развертывания обрастает комплексом связей как с внешней средой (более масштабной «матрешкой»), так и с

одноуровневыми единицами антропного времени. Именно благодаря этим связям целое становится таковым, а не просто вместилищем элементов или их математической суммой. Напомним, что при определении концепта антропного времени нами во главу угла поставлен именно экзистенциально-деятельностный аспект его формирования и саморазвития. А это автоматически подразумевает адресованность (информационную, энергетическую) на иные антропные времена (по горизонтали и вертикали), которая осуществляется по мере темпоральной эманации. Не следует полагать, что, обмениваясь с другими временными единицами энергией и информацией, «матрешка» расточает себя. В работе У. Матураны и Ф. Варелы [192, с. 113–116] введено понятие операциональной замкнутости. Им обозначена способность подсистемы в ситуации «вброшенности» в иные миры выстраивать с ними сложную паутину связей, будучи при этом в определенной степени обособленной от них. Это позволяет сохранить собственную уникальность и самость. Под иными мирами здесь подразумеваются как более масштабная временная целостность, так и множественность временных целых того же уровня. В данном случае более удобной является метафора слоеного пирога: слои, пропитывая друг друга, остаются относительно автономными.

Для прояснения показанной дуальности обратимся к предложенному отечественным исследователем В. В. Кизимой различению понятий «монада» и «парс» [143, с. 185–187]. Всякое сущее, пишет ученый, имеет двойственную природу и, исходя из этого, двойную систему отношений с иным сущим. Будучи рассмотренным в аспекте своего онтического бытия (то есть как нечто явное, определенное, оформленное, локальное), оно выступает как монада (Кизима использует понятие Г. В. Лейбница). Если же рассмотреть оное в аспекте его связей с миром, преодолевая ограниченность его самого в самом себе (онтологический аспект), то в таком случае сущее предстает как парс. Природу сложности оказывается возможным понять именно как «...сочетание скрытой, но вездесущей и неисчерпаемой в своих потенциях онтологии с

онтической множественностью (*являющейся на самом деле способом и формой проявления данной онтологии*)...» [143, с. 186]. Применяя показанную терминологию к характеристике антропного времени, заметим, что именно открытость является важнейшим условием конструирования его сложной структуры как единства монадного и парсического существования компонентов целого («целых-в-целом»). «Временн е матрешки» не являются исключительно замкнутыми монадами и парсически выстраивают комплекс связей друг с другом по горизонтали и вертикали. Именно благодаря этому задается тот самый сверхсуммативный (эмерджентный) приоритет сложного над простой совокупностью частей.

*4. Наличие обратных связей (циклической каузальности) целых одного уровня и внутренних целых с внешними целыми*

Не секрет, что в современных условиях практически каждый человек страдает от чрезмерной деятельностной перегруженности. Такое положение вещей естественным образом приводит к энергетической истощенности. Последняя же негативно сказывается на состоянии системы антропного времени: она несет потери в таких характеристиках, как интенсивность, порядок и, что особенно важно, смысловая компонента. Именно благодаря описанной выше открытости антропного времени за счет выстроенных связей осуществляется восстановление прежнего уровня жизнедеятельности конкретного человека или социального образования. Соответственно происходит и выведение единицы антропного времени на прежний уровень по показанным критериям (отрицательная обратная связь). Однако «донорская помощь» – не единственный выход из ситуации. Иногда «матрешка», испытывающая определенную энергетическую или информационную недостаточность, осуществляет самомотивированный скачок. Это явление называется положительной обратной связью. Известно, что человеческие ресурсы гораздо объемнее, нежели это кажется ему самому или окружающим. Однако механизм компенсации далеко не всегда запускается самостоятельно. Если многие подобные физиологические процессы в здоровом человеке активизируются

автоматически, то восстановление потерь антропного времени требует развития способности перестраиваться, перераспределять в условиях лимита сил свои деятельные порывы.

Циклическая каузальность реализуется и во взаимосвязи между антропным временем и его глубинным основанием – свободой воли. Причем определяющим моментом здесь является ситуативное наличие описанных выше вариантов комплементарности или некомплементарности «временн х матрешек». Разберем две ситуации: 1) комплементарности времен; 2) некомплементарности времен.

1. Если единицы времени более масштабного и менее масштабного их носителей («матрешка» в «матрешке»), а также одноуровневые «матрешки» комплементарны друг другу, то эти консонансные условия рожают возможность реализации свободы воли в ее позитивной форме («плюс-свободы»). Так задается и соответствующий вектор развертывания антропного времени. Однако эманация антропного времени выстраивает новое бытие не только в себе и для себя, но и для временного целого более масштабного уровня, а также для одноуровневых «матрешек». Поэтому антропная темпоральность автоматически «слоится» и «атомизируется» по-новому, причем следующее сочетание временн х ячеек предстает далеко не обязательно в близком к предыдущему варианте. Далее начинается очередной цикл, о котором говорится в этом абзаце, реализующийся, однако, уже в ином ключе.

2. Если единицы времени (по вертикали или/и по горизонтали) некомплементарны друг другу, то овременение развивающейся «минус-свободы» рано или поздно на том или ином уровне структуры глобальной человеческой темпоральности приведет к конфликтной ситуации. Будь то конфликт интересов либо конфликт идентичностей – это однозначно потребует реформации сочленения «временн х матрешек».

Возьмем для примера разворачивание единицы антропного времени на фундаменте вращивания индивидуальной «плюс-свободы» (в условиях комплементарности времен) или «минус-

свободы» (в условиях некомплементарности времен). В процессе обновления ее интеграционных связей с ячейкой времени социума и с однопорядковыми «матрешками» всякий раз на очередном витке истории возникают новые ситуации. Имевшая место комплементарность времен сменяется некомплементарностью и наоборот. В подразделе 3.4 мы подробнее осветим сущность заявленных векторов развертывания антропного времени – вектора «плюс-свободы» и вектора «минус-свободы». Как видно, историческое движение к свободе (в нашей терминологии – «плюс-свободе») не является чем-то заданным, предопределенным (как утверждал Г. В. Ф. Гегель). Иногда история, в сердцевине которой – устремленное вектором «минус-свободы» антропное время, будучи рассмотренной в экзистенциальной проекции, условно говоря, обращается вспять. Иное дело, что сам человек, наделенный величайшей способностью воления, далеко не всегда добродушно готов это принять. Он может и должен способствовать прогрессу свободы позитивной – свободы самореализации, творческого предъявления себя миру, причем как в личностном, так и социальном аспектах ее понимания. И одним из действенных средств установления такой свободы на разных уровнях человеческого бытия нам видится описанный выше принцип комплементарности единиц антропного времени.

#### *5. Стохастичность антропного времени*

В более ранних публикациях [311; 312; 313; 318] нами была высказана гипотеза, что развертывание антропного времени фундировано двумя основополагающими началами: аттракторами истории (объективными программами, определяющими развитие системы к самим себе как целям) и свободой воли. Развитие этой мысли приводит к положению о сложности его предсказуемости. Разумеется, те этапы эманации единиц антропного времени, которые детерминированы целями-программами, прогнозируемы достаточно перспективно. Знание особенностей причинного воздействия на систему «временной матрешки» дает возможность представить будущие следствия. Однако как только освободившаяся от

детерминации (вышедшая из конуса притяжения аттрактора) темпоральная единица через бифуркацию переходит в фазу хаотизации, где ее становление осуществляется из чистого воления, точность прогнозов оказывается весьма малой. Единственно возможной в отношении перспектив становления антропного времени становится вероятностная оценка. Немецкий исследователь Клаус Майнцер по этому поводу указывает, что причина трудности предсказаний антропных объектов в том, что «...человеческие общества не являются сложными системами молекул или муравьев, они являются результатом в высокой степени *интенционально действующих существ* с большей или меньшей степенью свободы» [184, с. 34].

Действительно, уверенность в правильности прогнозирования вытекает из детерминистского описания системы, когда рассмотрение каждого из этапов ее развития осуществляется в контексте их каузальной взаимосвязанности. Этот подход, в свою очередь, предполагает, что наших знаний обо всех особенностях системы, которые предстают как потенции ее грядущих метаморфоз, достаточно, и они адекватны самой системе. Однако можем ли мы заявить подобное об антропном объекте – в данном случае, антропном времени? Неужели самый сложный комплекс человеческой деятельности и сопровождающего ее времени может быть уподоблен механической системе или даже сообществам некоторых видов живых существ?! Поэтому, с одной стороны, учитывая вынужденность постоянного балансирования между знанием и незнанием, но, все же, с другой стороны, стремясь реализовать извечные чаяния науки предвидеть и управлять, ученые настаивают на стохастическом подходе в отношении описанных объектов. В таком подходе выражены своеобразное уважение к свободе воли как сущностной характеристике человеческого бытия и принципиальное принятие позиции относительности научных ресурсов в познании особенностей самоорганизации антропных систем. Более того, возвращаясь к рассмотрению этапов упорядочивания антропного времени под воздействием аттракторов, заметим, что даже в этом

случае не следует пренебрегать значением свободы воли. Именно этот фактор оказывается решающим при определении *путей* следования влиянию аттрактора, вариантов реализации цели. Здесь также наблюдается принцип положительной обратной связи: «С одной стороны, – пишет Майнцер, – поведение элементов управляется коллективным порядком. С другой стороны, люди обладают своей индивидуальной волей, чтобы оказывать влияние на коллективный порядок» [184, с. 23].

*б. Неоднозначность временных фаз антропного времени – прошлого, настоящего и будущего*

Многоуровневость антропного времени обусловила и соответствующую многоуровневость его фаз, в результате чего прошлое, настоящее и будущее во «временной матрешке» потеряли однозначную определенность. Они становятся относительными и разноаспектными. Мысля об антропном времени комплексно, следует различать, по меньшей мере, три варианта толкования антропно-временных модусов: во-первых, в рамках одной «временной матрешки», во-вторых, в комплексе однопорядковых темпоральных единиц, в-третьих, в комплексе «внутреннее-внешнее». В первом случае о сложности сочетания фаз времени говорили преимущественно сквозь призму проблемы «неуловимости» настоящего<sup>102</sup>. В свою очередь, касательно второго и третьего вариантов отметим, что в таком духе стало возможно размышлять, исходя именно из идей многоуровневости и операциональной замкнутости. К примеру, в ситуации, когда в комплексе «внешняя-внутренняя матрешка» более масштабная единица значительно (по критерию интенсивности совершающихся событий) опережает менее масштабную, наблюдается следующее:

- внутреннее переживает «прошлое» своего настоящего;
- внешнее переживает «настоящее» своего прошлого;
- будущее внешнего для внутреннего становится отдаленным будущим.

---

<sup>102</sup> Этой проблемой философы были озадачены еще в древности, начиная с Аристотеля.

Наоборот, если менее масштабная темпоральная единица опережает в своем становлении более масштабную, то:

- внутреннее переживает «будущность» своего настоящего (в таком случае о человеке говорят как об опередившем свое время);
- внешнее переживает «настоящность» своего будущего;
- прошлое внешнего для внутреннего становится отдаленным прошлым.

Безусловно, сплетение временных модусов в рамках антропного времени имеет еще более сложный характер, нежели было показано, однако этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения.

Следует выделить еще одно важнейшее свойство антропного времени – его направленность. Однако вопрос о векторе (точнее – векторах) становления человеческой темпоральной системы, как нам видится, заслуживает отдельного рассмотрения. Этому посвящен следующий подраздел.

### **3.4. О направленности антропного времени (экзистенциально-деятельностный аспект)**

В подразделе 2.3 (п. 2.3.2) нами была освещена разработка проблемы физически понимаемой направленности времени, которая в латентном или явном виде осуществляется уже около полутора столетий. Однако очевидно, что все активнее культивируемое сегодня антропологическое толкование времени требует новых артикуляций этой проблемы. Размышляя о векторной обозначенности непосредственно антропного времени, мы подчеркнули, что в таком случае выявляются уже, как минимум, два аспекта понимания его направленности: физический и экзистенциально-деятельностный. В том же подразделе нами была осуществлена репрезентация физических представлений о векторе применительно к антропному времени. Вывод был не для слабонервных, ведь в физическом аспекте единственная «стрела» не делает исключения для человека: он устремлен к концу так же, как

мельчайшая букашка или величайшая галактика. Однако подчеркиваемая антропным принципом (в современном его варианте) уникальность человека выражается, помимо всего остального, и в том, что благодаря разумной свободной деятельности он придает своему (антропному) времени принципиально иное содержательное насыщение. *Задача* этого подраздела – осмысление проблемы направленности антропного времени в экзистенциально-деятельностном ее аспекте. Полагаем, что такой смысл коренным образом изменяет осмысление вопроса о количестве и сущности векторов времени человека.

В предыдущем подразделе нами были выделены два противоположных вектора антропного времени, которые задаются разворачивающимся в нем глубинным основанием – свободой воли. Было показано, что модификации свободы воли определяются в сочетании различных единиц времени человека. В одних условиях (комплементарности слоев «временной матрешки») это движение фундировано свободой воли, условно говоря, взятой со знаком «+» («плюс-свободой»), в других (некомплементарности слоев «матрешки времени») – глубинно определено свободой, условно взятой со знаком «-» («минус-свободой») – уходом от свободы, сворачиванием ее позиций. Был также отмечен циклический характер каузальных связей между полярной определенностью свободы воли и принципом сочетания темпоральных единиц.

Предложенная бинарность, в отличие от привычной единственной «стрелы времени» (физический аспект), как покажет дальнейшее изложение, не случайна. Современный ученый В. Г. Буданов в работе, посвященной ритмокаскадному подходу в моделировании истории, указывает на возможность сосуществования двух стрел времени [54, с. 244]. Этот тезис вытекает из констатации единовременности наличествования в системе как эволюционных, так и инволюционных тенденций. Именно такую картину можно наблюдать, исследуя антропное время и показанную в подразделе 4.2 экзистенциальную сущность истории через призму разворачивания лежащей в их фундаменте свободы воли. Кстати, заметим, что

некоторые мыслители склонны противопоставлять экзистенциальное и историческое. Так, например, Э. Фромм подразумевает под историческим то, что является внешним, нередко детерминированным, по отношению ко внутреннему – порождаемому свободной деятельностью человека [295, с. 213]. Однако в нашем определении экзистенциальное рассмотрено как содержание исторического, ибо имеется в виду та составляющая исторического процесса, в основании которой – эманация человеческой деятельности.

Ранее уже было отмечено [308], что в определении антропного времени мы отходим от традиционного для фундаментальной физики и онтологии рассмотрения времени как *формы*, демонстрирующей текучесть, изменчивость того или иного процесса, диалектически сочленяемого с этой формой в качестве содержания. Эта традиция, уходящая корнями в античную философию, нашла свое воплощение и в науке последних столетий. Ньютоновская механика рассматривает время и пространство как глобальные вместилища-*формы*, не зависящие от сущих в них тел. Эйнштейн, преодолевая ньютоновскую абсолютность пространства и времени, а также их дискретность, рассматривает оные в качестве атрибутов движущейся материи, *форм* существования ее объектов. Несмотря на то, что смысловые нагрузки категории времени как формы в системах Ньютона и Эйнштейна принципиально отличны, все же на указанных основаниях можно утверждать их определенную общность.

Тем не менее, с появлением тенденции «очеловечивания» времени и соответствующего понимания истории (антропологическая парадигма времени) проявила себя необходимость преодоления этой традиции. Так, например, французский философ-постмодернист Ж. Делёз настаивает на необходимости различения *двух* (не только формального!) прочтений времени [96, с. 91–93]. Первое, именуемое Хроносом, есть настоящее. Оно, с одной стороны, ограничено, но, с другой стороны, бесконечно, ибо, втягивая в себя прошедшее и грядущее, «оживляет» сущее в вечно возвращающихся и повторяющихся циклах. Второе время, Эон, представляет собой

безграничные прошлое и будущее, по сути превращающие настоящее в фикцию постоянным «отщипыванием» от него уходящих или ожидаемых моментов. Ограниченное до неуловимости настоящее парадоксально оказывается делимым до бесконечности<sup>103</sup>. Такое различие имеет важную в контексте проводимого нами исследования составляющую. Хронос выступает как мера изменения тел – именно *наполненность материей* ограничивает его. В свою очередь, Эон представлен как чистое идеальное время. Эта пустая, не привязанная к телесному и потому не определяемая им *форма* представляет собой «...неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты» [96, с. 91].

Здесь мы не будем останавливаться на отличиях нашего понимания времени и истории от делёзовского подхода (об этом было сказано во введении). Отметим лишь, что, принимая акцент французского философа на содержательной наполненности времени, полагаем необходимым преодолеть заявленную им разобщенность времени-формы и времени-содержания. Наше антропное время представляет собой системное – формально-содержательное – единство. В рамках такой подачи содержанием антропного времени выступает его смысловая насыщенность и ориентированность последовательности событий. Становление смысла позволяет преодолеть дискретность актов человеческой деятельности, придавая этой последовательности характер целостности, текучести. Очевидно, что без «облачения в текучесть», т. е. без связности, благодаря которой появляется возможность говорить о длительности, порядке деятельности (параметрах, выражаемых посредством формального аспекта антропного времени) и ее интенсивности (синтетическом, формально-содержательном атрибуте деятельности), был бы необъясним *переход* от одного акта к другому.

Теперь перейдем к анонсированному экзистенциально-деятельностному аспекту вопроса о направленности антропного

---

<sup>103</sup> Делёз не зря упоминает зеноновскую апорию об Ахиллесе и Черепахе.

времени. Принципиальное позиционирование антропного времени как формально-содержательной синтетичности позволяет акцентировать внимание не только на его внешней (физической) стороне, но и, в первую очередь, на смысловой нагрузке времени человека. Этим смыслом является свобода воли, и такой посыл, на наш взгляд, дает возможность проникновения в суть человеческой экзистенции [1], разворачивающейся в истории.

Изначально рассмотрим первый вектор антропного времени – вектор, фундированный разворачиванием позитивной модификации свободы воли («плюс-свободой»). Подобная мысль красной нитью проходит через учение Г. В. Ф. Гегеля. Укажем, однако, на одно принципиальное отличие. Согласно Гегелю, свобода человека фатально определена Мировым Духом, для которого человеческое бытие – лишь один из этапов саморазвития. Мы же здесь и в дальнейшем будем иметь в виду свободу экзистенциальную – свободу *человеческой* воли. В одном из своих фундаментальных трудов, «Философии права», немецкий философ пишет: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [77, с. 53]. Тем самым выражено видение хода истории: все, пришедшее к действительности, является рационально обусловленным, ибо история есть не что иное, как шествие Мирового Духа (Абсолютной Идеи), становление Разума. Здесь необходимо сделать оговорку, что Гегель настаивает на недопущении отождествления действительности и существования. «В повседневной жизни называют действительностью всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, ровно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще» [75, с. 90]. Именно действительность как «единство сущности и существования» [76, с. 171] есть средоточие истины, заслуживающее пристального исследовательского интереса. Поэтому если в случайных актах существования человек видит отклонения от генеральной линии становления свободы, то это – лишь результат того, что он не утруждает себя необходимостью «зреть в корень».

Итак, если история разумна и представляет собой становление смысла, то возникает вопрос: в чем же состоит этот смысл? В «Лекциях по философии истории» мыслитель постулирует смысл истории как «...прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [74, с. 72]. При этом он выделяет три значимых этапа прогресса: восточный мир, где свободен лишь деспот (фараон, китайский император), греко-римский мир – свободны граждане государства (полисы, республики)<sup>104</sup>, наконец, германский мир, где свобода достигает своего апогея, – свободны все. Таким образом, Гегель не видит иного варианта становления свободы, кроме как в государственной системе [77, с. 279].

Гегелевская концепция при всей ее ясности и последовательности все же вызывает следующие вопросы:

1. Если человеческая история есть опредмеченное в природе и обществе саморазвитие Абсолютной Идеи, то каким образом следует понимать ту точку в истории, которая соответствует германскому миру? Здесь заканчивается саморазвитие Духа? Если нет, то в чем выразятся будущие этапы?

2. Как оценил бы Гегель решение ряда государств подписать во время Второй мировой войны с нацистской Германией, фашистской Италией и милитаристской Японией (страны «оси») соглашения, превращающие их по факту в государства-коллорационисты или марионеточные территории? Что представляют собой эти шаги, как не отказ от свободы, отказ от *свободы* ради *жизни*, точнее, ради *существования*? Возможно, это та самая *случайная* девиация, о которой говорилось выше, но не слишком ли она масштабна для девиации? Тот нюанс, что в период жизни Гегеля его концепция истории была оправдана самой действительностью, не отменяет необходимости взора в будущее. Ведь философия истории, в отличие от исторической науки, претендует не только на осмысление событий

---

<sup>104</sup> Отметим, что Древний Рим стоит в этом смысле все же несколько выше Древней Греции, ибо здесь гражданская свобода получает обоснование в своде законов – «Римском праве».

прошлого, но и на прогноз относительно грядущих веяний исторического процесса.

Очевидно, Гегель, фаталистически объясняя ход и направление истории, не учел ее человеческой составляющей, проигнорировал пресловутый человеческий фактор. Собственно, его концепция и не предполагает этого обстоятельства: человеческая история разворачивается именно так, как это определено саморазвитием Мирового Духа. Именно поэтому в рамках гегелевской модели говорить об обратимости антропного времени, взятого в его экзистенциально-деятельностном аспекте, бессмысленно.

Тем не менее, обратный вектор антропного времени, т. е. тот, в основании которого – разворачивание «минус-свободы», достаточно ясно открывается при рассмотрении свободы воли в экзистенциальном смысле – как человеческой свободы воли. У такой свободы ярко выражены уже две грани. Первая из них – та, которую человечество традиционно рассматривает как благо и которую Гегель возвел в ранг высочайшей цели истории. Она и сегодня опредмечена в конституционном праве любого демократического государства. О второй же грани во весь голос заявляют достаточно редко. Этой негативной стороной является бременность свободы. Как бы ни было притягательно увеличение уровня политической, экономической, духовной независимости, следует понимать, что эта тенденция сопровождается тенденцией противоположной – эскалацией отчуждения и одиночества. Человек остается один на один с проблемами своего бытия в мире, и полученная автономия накладывает на него полную ответственность за каждый поступок. Подобный же лик свободы – свобода как бремя – далеко не каждому оказывается по плечу. Ф. Ницше сравнивает носителей истинной (в его понимании) свободы со львами: «Быть голодным, сильным, одиноким и безбожным – так хочет воля льва... В пустыне жили исконно правдивые, свободные умы, как господа пустыни...» [207, с. 74]. Однако достаточно ли у человека духовных и физических сил, достаточно ли зрела его система ценностей, чтобы стать таким, кто может претендовать на этот высокий статус?

Достаточно глубоко эта проблема поднята у немецко-американского философа и психоаналитика Эриха Фромма. Он подчеркивает [295, с. 82], что в последние несколько сотен лет своей истории человек в значительной мере раздвинул границы свободы, причем понимаемой не только в негативном смысле – как «свободы от», но и в позитивном – как «свободы для». Конкретизируя мысль, философ в качестве примера первой ипостаси подает факт преодоления тысячелетних уз природной детерминации. Пример второй («...такой свободы, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще» [295, с. 81]) – обретение в рамках капиталистической системы отношений определенной возможности частной инициативы.

Итак, когда бытие оказывается невыносимым для самого его субъекта, перед человеком открываются два пути. Первый – путь от негативной, несущей в себе бремя свободы к свободе позитивной. Человек, избравший такую стезю, «...может спонтанно связать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, эмоциональных и интеллектуальных способностей» [295, с. 100]. Этот выбор требует колоссальных усилий, но сулит при этом перспективу обретения единства с миром, единства, не противоречащего сохранению целостности и гармоничности самого Я. Другой путь – «бегство от свободы», когда, условно говоря, антропное время начинает движение в обратную сторону, ибо позиции свободы, занятые к этому моменту, человек вынужден оставить. Фромм пишет: «...если они (люди. – В. Х.) не в состоянии перейти от свободы негативной к свободе позитивной, они стараются избавиться от свободы вообще» [295, с. 97]. Этот путь вариативен. Сам Фромм выделяет три его варианта: подчинение авторитарному вождю, разрушительность и автоматизирующий конформизм. В первом случае механизм бегства осуществляется через отказ от доминирования собственной личности, слияние с объектом, который через симбиотическое сожительство дает силу и условия существования. Второй вариант в своем основании имеет то же, что и первый, – бессилие, боязнь ответственности, страх одиночества.

Однако он отличается в цели: если принятие условий авторитаризма обосновано стремлением к выживанию в активном или неактивном симбиозе, то разрушительность есть попытка нивелировать объект, блокирующий индивидуальную свободу. Это – вынужденная акция, ведь, в противном случае, сам внешний, узурпировавший власть над человеком объект нивелирует человека. Наконец, третий вариант бегства от свободы предполагает устранение собственных индивидуальных черт, которые, с одной стороны, определяют самобытность человека, но, с другой стороны, позиционирующих его в статусе белой вороны. Они автоматически заменяются совокупностью шаблонных, ординарных, маскирующих уникальность качеств. Субъект, подчиненный авторитарному правителю, может приобщиться к минимуму величия и силы за счет слияния с тем, кто этими качествами в действительности обладает. В случае же конформистского бегства уделом остается лишь выживание.

Следует рассмотреть еще одну особенность становления системы «временной матрешки» – «зависание» (в терминологии И. В. Ершовой-Бабенко – «плато» [110, с. 475; 114, с. 317]). Под этим термином мы понимаем такое состояние личности или социального образования, при котором тенденции стремления к свободе и бегства от нее достигают равновесия. Множество исторических моментов демонстрируют ситуацию, когда иссякание сил или крушение идеалов делают лишенным смысла или в принципе невозможным становление «плюс-свободы». Однако осознание последствий «бегства от свободы» парализует человеческое стремление двигаться в противоположную сторону. Человек, образно выражаясь, берет паузу, время на самоопределение. Состояния «зависания» антропного времени суть «обеззначивание» лежащей в его основании свободы воли: аннигиляция «плюс-свободы» и «минус-свободы» лишает жизнь человека *смысла*, устремлявшего ее в том или ином направлении. Виктор Франкл, описывая это состояние, названное им экзистенциальным вакуумом, замечает: «...в отличие от животных инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно, и в отличие от

человека вчерашнего дня традиции не диктуют сегодняшнему человеку, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек, похоже, утратил ясное представление о том, чего же он хочет» [293]. Безусловно, ситуация потери смысла-двигателя рано или поздно потребует от субъекта антропного времени самостоятельного зачинания или принятия извне нового смыслоносущего начала. Оно определит естество и направленность темпоральных условий жизнедеятельности человека в будущем. Новый смысл рождается через реинтеграцию человека в мир, когда учет набитых шишек формирует, как пишет И. А. Донникова, «...его готовность воспринимать этот мир не только с позиций собственных интересов, а с учетом внутренних тенденций и «заинтересованности» самого мира и представленных в нем субъектов...» [107, с. 210]. Выкристаллизовывание смыслов потенцируется в динамике перманентного вопрошания *homo sapiens* в полилоге системы «человек-мир» [236, с. 7]. Франкл, тем не менее, предупреждает, что в подавляющем большинстве случаев человек выбирает показанный Фроммом вариант отказа от пути становления свободы: «В итоге он либо хочет того же, чего и другие (конформизм), либо делает то, что другие хотят от него (тоталитаризм)» [293].

Заявленные позиции требуют еще одной ремарки. Как уже было сказано, рассматриваемый аспект направленности антропного времени является не физическим, а экзистенциально-деятельностным, и именно в этом смысле говорится об обратимости и зависимости. Однако если это так, то с необходимостью встает следующий вопрос: о согласовании физического и экзистенциально-деятельностного аспектов течения антропного времени. Полагаем, что одна из самых существенных человеческих утрат, утрата времени, тем трагичнее для субъекта, чем контрастнее ход антропного времени в одном смысле на фоне его течения во втором смысле. Иными словами, выражение «я потерял время» означает следующее: пока антропное время в физическом смысле неудержимо двигалось вперед, человек своей деятельностью, направленной на сохранение существования в ущерб собственной самореализации,

экзистенциально вернул свое время в ту точку, которая когда-то была началом отсчета эманации его свободы воли в ее позитивном выражении. Не менее драматично и отставание экзистенциально-деятельностного развертывания антропного времени от его физического течения, вызванное бездеятельностью («зависанием»). Осознание сложности сокращения этого разрыва и повергает человека в ощущение безвозвратной утраты.

В четвертом разделе, который посвящен построению концепции исторического процесса, осмысление проблемы экзистенциально-деятельностного аспекта направленности антропного времени получает дальнейшее развитие. Подраздел 4.2 посвящен рассмотрению вопроса о взаимодействии бинарной свободы воли (имманентного двигателя «временной матрешки») с внешними детерминантами истории. В нем показано, как возникают реальные варианты становления человеческих темпоральных единиц и, теперь уже, исторического процесса, понимаемого как разворачивание человеческой деятельности.

## РАЗДЕЛ 4.

---

---

# АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ВРЕМЕНИ: КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

### 4.1. Внешние детерминанты исторического процесса и научно-технические искания человечества

В данном разделе, который призван осветить своеобразие течения исторического процесса, мы непосредственно подошли к положению, которое, по сути, знаменует идейное содержание всей работы. Органичная взаимосвязь антропного времени и свободы воли, выявленная в предыдущем материале, будучи опредмеченной в краткой (но емкой) формулировке нашего понимания исторического процесса в его человеческой составляющей, выражается в следующем тезисе: *«История человечества есть овременение свободы его воли»*.

В подразделе 3.4 была выдвинута идея двух векторов антропного времени, в основании которых – соответствующие модификации свободы воли. Однако заявленное, скорее, является результатом исследовательской идеализации, которую необходимо рассматривать лишь как очередную ступень изложения взглядов автора. В данном разделе мы опустим результаты этой идеализации на грешную землю. Дело в том, что в третьем разделе, по большому счету, был лишь поверхностно затронут, но детально не проработан вопрос о результатах взаимодействия самоорганизующейся системы «временной матрешки» и объективных детерминант ее становления. Иными словами, через выявление лишь чистых вариантов разворачивания свободы воли в фундаменте антропного времени, т. е. имманентных двигателей истории, не затронутых внешним воздействием, осуществление исторического процесса будет подано односторонне.

Вечные философские искания по вопросу о том, является ли человеческая история процессом строго детерминированным или в ней господствует непредсказуемое «броуновское движение» событий и их участников, нашли свое отображение и в нашем исследовании. Этот вопрос может быть сформулирован также в терминах постнеклассического знания. В таком случае он предстает как проблема согласования фаз упорядочивания и хаотизации антропного времени и исторического процесса в той его составляющей, которая фундирована человеческой деятельностью. Процесс упорядочивания понимаем нами как становление, устремленное к объективному целевому началу (аттрактору) и детерминированность каждого его этапа этим целевым началом. В свою очередь, хаотизация трактуется нами как движение по пути ослабления детерминации со стороны аттрактора, которое соответствует возрастанию значимости фактора свободы воли, ибо именно в нем коренится то, что в деятельности человека выходит за рамки обусловленности. Поданная в таком виде, человеческая история предстает как результат взаимодействия целей-аттракторов, детерминирующих ход событий (внешнего фактора), и свободы воли, господствующей вне русла (внутреннего фактора). Адекватно такой подаче формулируется и *задача* данного подраздела: выявление внешних детерминант исторического процесса, а также рассмотрение их влияния на примере развития научно-технической сферы.

Практически ни одна работа современного синергетически мыслящего автора не обходится без обращения к теме сущности и роли аттракторов в различных самоорганизующихся объектах. Посредством этого осуществляется выяснение механизма перехода различных подобных систем/сред из фаз порядка, детерминированных аттракторами, в фазы хаоса и наоборот (выделим труды И. В. Ершовой-Бабенко [112], С. П. Курдюмова и Е. Н. Князевой [166], Г. Г. Малинецкого [187], Г. Хакена [303]). Исследованию непосредственно аттракторов истории, осмыслению их роли в процессе развития человечества посвящены работы

В. Г. Буданова [55], С. Ю. Малкова [188], А. Д. Панова [216], А. В. Подлазова [225] и др.

Понятие аттрактора (англ. to attract – привлекать, притягивать) было введено в математический и естественнонаучный оборот А. Пуанкаре. Позже, укоренившись также в понятийном аппарате гуманитарного знания, оно в итоге вошло в постнеклассический тезаурус как один из стержневых терминов в описании самоорганизации открытых нелинейных систем. В физическом смысле аттрактор определен как «...траектория в пространстве состояний системы, к которой притягиваются все реальные траектории» [289, с. 13]. В «Философском глоссарии» С. А. Лебедева дано определение, в котором указана причастность аттрактора именно к *самоорганизующимся* системам. Кроме того, автором подчеркнута его целеполагающая для саморазвития системы функция (это определение в общих чертах ляжет в основание нашего понимания): «Аттрактор – совокупность внутренних и внешних условий, способствующих «выбору» самоорганизующейся системой одного из вариантов устойчивого развития; идеальное конечное состояние, к которому стремится система в своем развитии» [171]. Целеполагающее, программирующее воздействие аттрактора на систему подчеркнуто также в работах В. Г. Буданова [55], С. П. Курдюмова и Е. Н. Князевой [166] и других исследователей.

Структуры-аттракторы обладают поразительным свойством – благодаря так называемому «конусу притяжения» (Курдюмов, Князева [166]; по Лебедеву – «зона аттрактора» [171]; по Буданову – «бассейн аттрактора» [55]) они в определенном радиусе способны устремлять ветви эволюции. Авторы подчеркивают, что «радиус невозмутимости» откладывается и в будущее, и в прошлое системы. Таким образом оказывается, что аттрактор, пребывая по отношению к настоящему в будущем, выступает в качестве целевого начала, задающего этому настоящему вектор развития к довольно определенному грядущему – самому себе. «После прохождения точки бифуркации, – читаем у Курдюмова и Князевой, – определенная структура-аттрактор детерминирует ход исторических

событий. Будущее оказывает влияние сейчас, в некотором смысле оно уже существует в настоящем. Мы строим будущее, но в определенные моменты и оно строит нас» [166, с. 115]. Это и есть та нестандартная каузально-темпоральная связь, которая в постнеклассической литературе довольно часто выступает в качестве предмета исследования. Ее нестандартность выражается в идее способности будущего детерминировать тенденции настоящего. Из этого вытекает и уверенность современной науки в возможности познания будущего и прошлого в неискаженной, истинной форме. Причем, имеется в виду не устоявшаяся практика прогнозирования от причины к следствию и реконструкции от следствия к причине соответственно (по известным обстоятельствам такое знание редко полностью соответствует действительности), а подход, предлагаемый синергетикой. Его суть в том, что грамотно исследованное настоящее достаточно информативно относительно будущего и прошлого. Дело в том, что сложившиеся в настоящем структуры-аттракторы определяют процессы, во многом идентичные тем, которые протекали на прежних этапах становления системы и будут протекать на последующих этапах. Следовательно, через их анализ оказывается возможным из сегодняшнего дня «проникать» в оба направления развития [166].

По этому поводу следует заметить, что представленные положения провоцируют поливариантность толкования, подвигая читателя на доосмысление, вольную интерпретацию. Предположим, что некто, собираясь на выходных начать приведение себя в должную спортивную форму с легкой пробежки, тщательно планирует субботний и воскресный дни, покупает спортивную одежду и обувь, задабривает жену и детей. Языком адептов показанной выше идеи эта ситуация была бы описана следующим образом. Пробежка (или глобальнее – здоровое времяпровождение) послужила аттрактором, который «притянул» из будущего все сегодняшние начинания нашего героя, т. е. грядущее подчинило своему влиянию настоящее. Те же, кто склонен скептически оценивать идею нестандартного направления каузального влияния, в

ответ осмыслили бы ту же ситуацию принципиально иначе. Нет, не будущая пробежка детерминировала деятельность в настоящем, а, скорее, *сегодняшняя мысль* о будущем потребовала от человека адекватных действий. Цель-программа, таким образом, перемещается из абстрактного будущего в конкретное настоящее, обретая свой носитель – сознание субъекта деятельности.

По сути, право на существование имеют оба типа логических построений, представленные выше. В примерах, подобных приведенному, понятийные противоречия между «притягивающий настоящее из будущего» и «толкающий настоящее в будущее» являются поверхностными. Проблематичность самой сути процесса оказывается зашоренной бесконечными спорами на терминологическом уровне.

Однако совершенно по-другому дело обстоит с теми целями-программами, которые являются предметом данного осмысления. Во-первых, они не порождены сознанием человека, а объективны по отношению к нему и его деятельности. Во-вторых, их помещение в будущее весьма условно: оно соответствует стандартам относительно малых «матрешек времени» – антропным временам конкретных людей или небольших сообществ. Точнее было бы сказать, что этими аттракторами ознаменовано течение исторического процесса в целом<sup>105</sup>.

Целеполагающие и направляющие начала здесь поданы глобально – как *аттракторы общечеловеческой истории* [313]. Полагаем, что, при оперировании такими масштабами, тезис о влиянии будущего на настоящее избавляется от казуистических подводных камней. Пролонгированное воздействие практически перманентно существующего аттрактора (нить влияния которого, однако, периодически «разрывается» свободой воли), по отношению к личностному и даже культурно-цивилизационному мерилам времени, действительно может выглядеть как влияние будущего на настоящее. В таком контексте этот тезис, преодолевая номинальность, становится сущностным, смыслонесущим.

---

<sup>105</sup> «Длительная временная протяженность» – Ф. Бродель [49].

Цели-программы, о которых речь пойдет далее, – это *аттрактор жизни* и *аттрактор смерти*. Являясь по своей сущности противоположными, они удивительным образом согласуются в действительности. Борьба за доминирование в системе истории на том или ином ее этапе выводит вперед то одного, то другого конкурента – в работе Хакена это именуется «принципом конкуренции параметров порядка» [303]. Исследователь указывает, что переход системы от частичного к полному упорядочению осуществляется именно посредством конкуренции параметров порядка, и, в итоге, победа над соперником приводит к подчинению системы в целом. Добавим, что этот эффект непродолжителен (по меркам истории *человечества*). Через временной интервал начинается новая борьба противоположных начал и вызываемых ими тенденций, исход которой может быть принципиально иным.

Аттрактор жизни и аттрактор смерти обнаруживают себя в бытии каждого человека – в виде соответствующих психологических ориентиров. Попав в воронку (конус притяжения) и все ближе подступая к эпицентру, субъект обнаруживает в себе и своей деятельности все большую детерминацию с их стороны. Этот тезис в начале прошлого века был концептуализирован Зигмундом Фрейдом (Фройдом) в теории психоанализа, значение которой трудно переоценить и в наши дни. Ученый утверждает [294, с. 571], что в структуре личности наличествуют такие противоположности, как, с одной стороны, сексуальные инстинкты, понимаемые в самом широком смысле – как созидательные стремления, и инстинкты агрессивно-разрушительные. Первые им условно названы «эросом», а вторые – «танатосом»<sup>106</sup>.

Подведение философской платформы под заявленные идеи приводит Фрейда к мысли о том, что продемонстрированные инстинкты, возможно, заданы самой природой, в естестве которой эволюционный вектор встречает сопротивление своеобразного «эффекта амортизации». Его суть в том, что неживая природа,

---

<sup>106</sup> В чистом виде реализация этих «директивных начал» встречается редко, обычно они предстают в синтетическом варианте (например, садизм, мазохизм).

некогда породившая жизнь, стремится вернуться в свое первозданное, безжизненное бытие. «Если правда, – пишет ученый, – что когда-то за сивої давнини нежива матерія якимсь незбагненным чином породила життя, то, згідно з нашою передумовою, тоді мав виникнути й інстинкт, що прагнув те життя ліквідувати, знов утворити неорганічний стан» [294, с. 575]. Либидо и инстинкт разрушения, показанные в онтологическом смысле, предстают как заложенные в человеке самим мирозданием стремления к жизнеутверждению и жизнеотрицанию.

Достаточно интригующим является феномен параллельности научно-технических исканий как в рамках проблемы пролонгации жизни, так и по реализации противоположных стремлений. Поэтому последующий материал посвящен рассмотрению развертывания человеческой истории и сопровождающего ее антропного времени на примерах научно-технической деятельности. Осмысление, с одной стороны, продуцирования и использования оружия массового поражения (ОМП), с другой стороны, – криогенного замораживания и нанотехнологий осуществлено в аспекте их устремляемости и содержательной насыщаемости соответственно аттрактором смерти и аттрактором жизни.

#### **4.1.1. Аттрактор смерти и оружие массового поражения**

Исследовательская литература, предмет которой – человеческая деятельность по изобретению, созданию, применению средств массового уничтожения людей, разнообразна и многочисленна (отметим как работы, написанные в последнее десятилетие существования Советского Союза, – О. В. Богданова [44], А. М. Вавилова [58], Г. А. Осипова [214], В. И. Устинова [286], так и современные публикации – В. В. Адушкина и С. И. Козлова [2], К. Алибека и С. Хендельмана [5], Ю. Горячёва [84], Г. Неяскина [205]). Однако, демонстрация этой деятельности в философском ключе, например, со стороны обусловленности ее интенсивности и

вектора посредством объективной исторической программы-аттрактора, на наш взгляд, достаточно актуальна.

В свое время Освальд Шпенглер, рассматривая историю как последовательность сменяющих друг друга культур, показал, что феномен смерти, без преувеличения, – финальная сцена не только личностного, но и культурно-цивилизационного спектакля жизни [333]. Николай Бердяев видел в этом феномене (который он понимал глобально – как конец света) смысл истории, устремляющий развитие человечества в едином направлении. Этот вектор инвариантен по отношению к национальным, расовым, культурным, территориальным или другим особенностям как единичных людей, так и социальных групп. Уходя от религиозного прочтения проблемы, мы, тем не менее, используем тезис о смерти как притягивающем целевом начале, детерминирующем течение антропного времени и человеческой истории, в дальнейшем изложении мысли.

Развитие научной и производственной отрасли в той ее составляющей, которая предметно ориентирована на разработку и создание смертоносных орудий, достигло в последние десятилетия колоссального размаха. В начале 80-х годов прошлого столетия общемировая сумма ежегодных военно-промышленных расходов, согласно данным Стокгольмского института по исследованию проблем мира (SIPRI), составляла 500 млрд долларов в год [389]. Спустя три десятилетия, в 2012 г., этот показатель был в 3,5 раза больше – 1,75 трлн долларов (причем, это – с падением на 0,5 % по сравнению с 2011 г.) [390]. Дело здесь, разумеется, не столько в инфляции денежной единицы США, сколько, в первую очередь, – в испоконвечной склонности человечества наращивать мощности для, как минимум, обретения силового преимущества над врагом, как максимум – физического его устранения. Изложим суть этого стремления (выражающегося в разработке, создании и применении ядерного, химического, бактериологического ОМП, а также в проектировании его новых видов), ставшего исторической тенденцией, подробнее.

Мировая история знает лишь два примера боевого применения ядерного оружия: 6 и 9 августа 1945 г. атомной бомбардировке были подвергнуты японские города Хиросима и Нагасаки. Япония, деморализованная этими событиями, а также вступлением в войну против нее СССР, объявила о своей капитуляции, ускорение которой, собственно, и было объявлено США как цель акции. Общее количество умерших в результате атаки на конец 1945 г. составило от 90 до 166 тысяч человек в Хиросиме и от 60 до 80 тысяч человек в Нагасаки. На август 2009 г.<sup>107</sup> это количество выросло до более 413 тысяч суммарно [18; 364]. Учитывая колоссальность потерь (причем, в основном, среди мирного населения), а также отсутствие значимых военных дивидендов, этичность этого шага видится весьма сомнительной, поэтому правомочность бомбардировки до сих пор вызывает серьезные дискуссии.

Безусловно, опасение за перспективы мира, а также банальный инстинкт самосохранения – опредмеченное воздействие аттрактора жизни – нашли свое преломление и в деятельности верхушек власти государств, обладающих наиболее внушительными запасами ядерного оружия. Так, в 1973 г. было заключено соглашение между СССР и США о предотвращении ядерной войны [253, с. 27–28]. В 1976 г. состоялся обмен письмами между министром иностранных дел СССР А. А. Громыко и министром иностранных дел Франции Ж. Сованьяргом о предупреждении случайного или несанкционированного применения ядерного оружия [255, с. 34–35]. В этом ряду выделим также подписанное в 1977 г. соглашение между правительством СССР и правительством Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии о предотвращении случайного возникновения ядерной войны [256, с. 31–32].

Отрадно, что, несмотря на сверхнапряженную атмосферу в отношениях между СССР и США (наиболее могущественных ядерных держав), стремление к сохранению мира и жизни периоди-

---

<sup>107</sup> Последствия дают о себе знать до сих пор в виде врожденных патологических состояний у детей, рожденных женщинами, которые были подвергнуты воздействию проникающей радиации и радиоактивного заражения.

чески выражалось в позиции передовой интеллигенции, в частности деятелей науки. В 1981 г. в США была издана коллективная монография «Последняя эпидемия. Врачи и ученые о ядерной войне» [384], явившаяся совместным проектом американских и советских ученых. В числе принявших участие в ее написании были представители Всемирной федерации работников здравоохранения «Врачи мира за предотвращение ядерной войны» («International Physicians for the Prevention of Nuclear War»), которая была основана в декабре 1980 г. в целях мобилизации общественного мнения медиков против угрозы ядерной войны. Пафос общего вывода этой книги выражен в следующих словах: «Ядерная война была бы крайним бедствием для человечества и окружающей среды. Непосредственное и долгосрочное уничтожение человеческой жизни и здоровья имело бы беспрецедентные масштабы, угрожая самому существованию цивилизации» [384, с. 243].

Потепление отношений между СССР и США во второй половине 80-х годов XX в. не могло не выразиться в попытках урегулирования проблемы ядерной угрозы. Этот период мы склонны рассматривать как ознаменованный превалированием целевого начала, задающего программу становления жизни. Не случайными, в свете этого, явились поддержанные США предложения Советского Союза по сокращению ядерных вооружений – как носителей, так и боезарядов – вплоть до их полной ликвидации (в три этапа – с 1986 по 2000 гг.), официально провозглашенные Генеральным секретарем ЦК КПСС М. С. Горбачевым [83, с. 4–6]. Однако современное состояние ядерного в частности и военно-промышленного в целом потенциала ведущих мировых государств, а также внешнеполитическая риторика и действия некоторых из них (о чем будет сказано ниже) по-прежнему вызывают серьезные опасения.

Перейдем к освещению истории создания и применения химического оружия как проявлений влияния аттрактора смерти. Стремлениями одержать победу или получить преимущество в длительной военной кампании путем использования ядовитых веществ отмечена даже глубочайшая древность. Еще афинский

правитель Солон, одержавший победу над армией Кирхха приблизительно в 600 г. до н. э., действовал, выражаясь современным спортивным языком, с явным нарушением принципа «Fair play». Он отравил воду в ручье, из которого воины Кирхха набирали воду, набросав в него связки корней чемерицы. В 431–404 гг. до н. э. спартанцы для поражения врага неоднократно использовали отравление удушливыми газами, полученными в результате горения смеси смолы и серы. Печальная история Трои не послужила поучительным примером для врагов карфагенян. Злую шутку с ними сыграла страсть к спиртному, причем дармовому, – они употребили оставленное при отступлении карфагенской армии отравленное вино. И в дальнейшем от такой практики не спешили отказываться. Отравление источников водоснабжения одного из итальянских городов позволило германскому императору Ф. Барбароссе без особых усилий захватить его в 1155 г. Примечателен также успех обороны Белграда (1456 г.), который во многом был подготовлен использованием против захватчиков-турок токсичного дыма, получаемого путем сжигания ядовитой смеси [359, с. 3–4].

Тем не менее еще в древности историки, поэты, ораторы выражали негодование по поводу военного использования ядов. Так, Тит Ливий называет эту акцию тайным злодеянием, Клавдиан – безбожным деянием, Цицерон – зверством. Отравление оружия, что, вопреки благородным целям войны, усиливает страдания пораженного и приближает его смерть, также считалось неприемлемым. Силий, например, утверждал, что яд позорит железо [прив. по: 87, с. 624]. В Новое время о недопустимости использования ядов писал Гуго Гроций: «...по праву народов, хотя и не всех, но наиболее образованных, уже издавна признано, что не годится умерщвлять врага ядом» [87, с. 624].

Осознание антигуманной сущности подобных мер<sup>108</sup> и необходимости выведения римской декларации «*Armis bella non venenis geri*» («Война ведется оружием, а не ядом») на уровень

<sup>108</sup> Подробнее о примерах использования ядов в военных целях – см. у Г. А. Осипова [214, с. 9–10].

международного права все больше набирало силу. Так, в 1675 г. прогрессивно мыслящие военные от имени глав Франции и Германской империи подписали Страсбургский договор, в котором в статье 57 было запрещено использование отравленных пуль [215]. Интуитивное неприятие ядохимикатов как оружия нашло свое обоснование и в Санкт-Петербургской декларации 1868 г. (хотя не они являлись предметом обсуждения) [прив. по: 175, с. LXXXVI]. Следует отметить также Брюссельскую (1874 г.) и Гаагскую (1899 г.) декларации, в которых также было заявлено о недопущении использования ядохимикатов как оружия.

Однако несмотря на столь интенсивную борьбу человечества против распространения угрозы химического оружия, последующие события были еще более ужасающими. Так, во время Первой мировой войны только от применения химического оружия пострадали 1,3 млн солдат, в т. ч. 91 тыс. погибла<sup>109</sup>. Уже после подписания Женевского протокола 1925 г. (вступил в силу 8 февраля 1928 г.) [264, с. 21] печально известны примеры как локального (например, в Корее в 1951 г.), так и массового (например, во Вьетнаме) использования этого губительного средства. Следует все же отметить, что Женевский протокол выступил в качестве серьезнейшего препятствия применению химического оружия во время Второй мировой войны. Хотя, конечно же, более действенным сдерживающим рычагом в отношении самых агрессивных ее участников являлось заблаговременное предупреждение об адекватном и даже превалирующем ответе<sup>110</sup>.

В 1980-х гг. гонка химических вооружений продолжилась. Один из ее новых витков был связан с разработкой бинарного оружия, основанного на принципе смешивания двух или более химических компонентов (в дискретном существовании малоядовитых). Образование высокотоксичного вещества происходит уже в процессе движения снарядов, бомб, ракет к цели. Безусловно, в этой ситуации

---

<sup>109</sup> Всем памятни «геройства» немецкой армии, применившей хлор, фосген и иприт [386, с. 127].

<sup>110</sup> 8 июня 1943 г. президент США Ф. Рузвельт заявил, что возмездие фашистской Германии и ее союзникам в случае химической атаки с их стороны наступит незамедлительно [387, с. 242–243]. Аналогичные меры выразила готовность предпринять и Великобритания.

потребовалась очередная консолидация народов в борьбе с губительной тенденцией. Поэтому в 1993 г. была подписана Конвенция о запрещении разработки, производства, накопления и применения химического оружия и о его уничтожении (вступила в силу 29 апреля 1997 г.) [155]. Во исполнение ее положений США (на начало 2012 г.) уничтожили 90 % своих запасов, Россия (на конец 2012 г.) – 70 %. Хотя сроки утилизации химического оружия этими государствами были сорваны (все страны-участницы конвенции должны были завершить ее к 2012 г.), все же свет в конце туннеля забрезжил: США заявили о своем намерении полностью уничтожить химическое оружие и мощности по его производству к 2023 г., а Россия – к 2020 г.

Наконец, приведем некоторые данные о противоречивости человеческих инициатив в отношении биологического оружия. В статье I Конвенции о запрещении разработки, производства и накопления запасов бактериологического (биологического) и токсинного оружия и об их уничтожении (1972 г.) [254, с. 58–61] сказано, что государства берут на себя обязательство «...никогда, ни при каких обстоятельствах не разрабатывать, не производить, не накапливать, не приобретать...» [254, с. 58] микробиологические или другие биологические агенты или токсины, а также соответствующие оружие, оборудование и средства доставки. В статье II находим важное дополнение в виде обязательства «...уничтожить или переключить на мирные цели как можно скорее, но не позднее девяти месяцев после вступления Конвенции в силу...» [254, с. 59] (в 1975 г.), все упомянутые агенты, токсины, оружие.

Кен Алибек (Канатжан Алибеков) с 1988 по 1992 гг. занимал пост первого заместителя руководителя «Биопрепарата». Эта организация, официально занимавшаяся разработкой медикаментов и вакцин для гражданского использования, по сути, была частью комплекса, реализующего программу создания биологического оружия. В своей книге «Осторожно! Биологическое оружие!» Алибек<sup>111</sup> отмечает: «За 20 лет, начиная (как ни парадоксально это

---

<sup>111</sup> Работа написана совместно со Стивеном Хендельманом.

звучит) с 1972 года, когда Москва присоединилась к Конвенции о запрещении разработки, производства и накопления запасов биологического и токсинного оружия, в Советском Союзе была создана самая развитая в мире система средств биологического вооружения» [5, с. 10–11]. Автор приводит подробнейшее описание сети советских организаций, институтов и объектов, занимавшихся исследованиями, разработкой и производством бактериального оружия в период с 1973 по 1990 гг. [5, с. 333–342].

При том, что суммарное количество запасов обозначенных выше видов вооружений позволяет уничтожить все живое на планете несколько раз, влияние аттрактора смерти продолжает значительным образом направлять ориентации деятельности человечества в русло разработки и производства новых способов уничтожения. Устремленность на создание оружия нового поколения приобрела широкий размах уже спустя 20 лет после Хиросимы и Нагасаки – в 60–70-х гг. прошлого столетия. Наиболее дорогостоящие научно-исследовательские и опытно-конструкторские работы (НИОКР) осуществлялись в военно-промышленном комплексе. В государственных ассигнованиях основных стран НАТО на научные проекты доля тех, которые были заказаны непосредственно военными ведомствами, доходила до пятидесяти и более процентов<sup>112</sup>.

Исследователь В. И. Устинов, являющийся современником этих процессов, указывает на такие политические причины разработки новых видов оружия массового поражения, как: 1) установление определенного паритета в ядерной гонке между НАТО и странами Варшавского договора (по сути, между США и СССР); 2) расчет на бóльшую загрузку производства посредством ускорения замены старого поколения оружия новым поколением, что, в свою очередь, будет способствовать преодолению экономических проблем; 3) стремление к технологическому опережению конкурента, перевесу, в первую очередь, в качественном, а не в количественном аспекте [286,

---

<sup>112</sup> В США – более 50 %, в Великобритании – до 45 %, во Франции – около 30 %, в ФРГ – около 15 % [286, с. 29].

с. 31]. Результаты не заставили себя долго ждать. К примеру, уже в середине 1980-х гг. стало известно о планах США по размещению в космосе лазерного и пучкового оружия [44, с. 147]. И сегодняшний этап человеческой истории, несмотря на то, что в Уставе ООН (п. 4, ст. 2, гл. I) прописано положение о запрете угрозы силой [285], демонстрирует неугасающую активность аттрактора смерти и соответствующую пролонгацию тенденции смертоносности (в том числе в науке). Например, заявлено о планах по созданию новых видов ядерного вооружения [70]. Кроме того, в отдаленной или даже недалекой перспективе возможно получение конкретных результатов по разработке принципиально иных видов вооружений: геофизического, генетического (генного), инфразвукового, радиологического, аннигиляционного и др. [2; 205].

Значительный резонанс в международной политике вызвали заявления высокопоставленных политиков США и России, прозвучавшие в 2012 г. Так, 5 января президент США Барак Обама заявил: «...Не должно быть сомнений – ни в Соединенных Штатах, ни в мире – в том, что мы будем сохранять самые подготовленные, самые оснащенные и самые передовые в мире вооруженные силы» [265, с. 119]. В том же тоне через два дня прозвучали и слова министра обороны США Л. Э. Панетты: «Эти вооруженные силы будут оставаться самыми лучшими в мире» [265, с. 120]. Отметим, что озвученные тезисы не являются пустословием или банальным запугиванием. Это, безусловно, – официальная позиция, дающая новый импульс эскалации напряженности в мире. Ее осуществление в виде создания новых «щита» и «меча» уже стартовало. Концепция «Глобальный удар» (сформулирована в начале 2000-х гг.) подразумевает наличие у США такого оружия, которое поражает цель (независимо от ее расположения и расстояния от точки запуска боеголовки) в течение часа с момента принятия решения президентом. В рамках этой концепции осуществляется создание высокоточных маневрирующих и гиперзвуковых планирующих боеголовок (ГПБГ) и средств их доставки. Кроме того, НАТО заботится и о создании надежной системы противоракетной обороны

(ПРО). Одним из его приоритетных проектов на ближайшее будущее, согласно итогам сессии (саммита) Совета НАТО на уровне глав государств и правительств стран-членов Североатлантического альянса (20–21 мая 2012 г., г. Чикаго), является система противоракетной обороны в Европе. Проект запланировано реализовать в четыре этапа (до 2020 г.) [220, с. 6].

Ответ Российской Федерации из уст председателя правительства Российской Федерации (на тот момент) Владимира Путина последовал практически молниеносно. Премьер-министр заявил о намерении России создать (пусть и в отдаленной перспективе) оружие на новых физических принципах (лучевое, геофизическое, волновое, генное, психофизическое и др.) [205]. Это, конечно же, послужит дополнительным козырем (не следует забывать о ядерном потенциале Кремля) в политической игре по достижению стратегических целей.

На саммите НАТО, прошедшем 4–5 сентября 2014 г. в Ньюпорте (Уэльс), в связи с событиями в Украине было оглашено следующее резонансное решение. НАТО в ближайшее время сформирует новую военную группировку – Оперативные силы наивысшей готовности. Как подчеркнул заместитель главкома альянса в Европе британский генерал Э. Бредшоу, «Острие копья» (неофициальное название этой группировки натовских Сил быстрого реагирования) предназначено для сдерживания России [250].

Новый виток борьбы за мировую гегемонию и гонки вооружений, по сути, стартовал. Холодная война между сильными мира сего, к сожалению, вылилась и в драматичные события 2014 г. в Украине. Происходящее, безусловно, еще будет подвергнуто тщательному анализу, но уже сегодня невооруженным взглядом видны стремления крупных игроков извне или изнутри, прямо или косвенно разыгрывать на территории нашей страны партии, смысл которых известен только им одним. Они особенно не утруждают себя необходимостью осознания того, что жертвами войны становятся не бездушные пешки на шахматной доске, а люди, тысячи простых

людей... И что исход партии – однозначно патовый. Что может произойти на пике влияния аттрактора смерти – хорошо показано, например, в фильмах Квентина Тарантино<sup>113</sup>. Хочется надеяться на то, что ни у кого в этой ситуации не возникнет желания использовать для достижения своих геополитических целей ОМП.

Тем не менее, в следствиях воздействия аттрактора смерти (так же, как и аттрактора жизни, что будет показано ниже) зачастую возвращаются тенденции, прямо противоположные первоначально целеположенным. Это происходит в стадии ослабления воздействия аттрактора, когда человечество находится на границе сферы притяжения иного аттрактора или/и когда обретает силу самодостаточная свобода воли. Например, в лоне смертоносной тенденции по созданию ОМП на основе реакции ядерного синтеза возникла возможность использовать результаты научных открытий в мирных целях – несмотря на печально известные примеры Чернобыля, Фукусимы и других АЭС, идея мирного атома не покидает умы человечества. Достаточно распространенное обывательское мнение, выражающееся в недоверии атомным АЭС и пессимизме в отношении необходимости связывания перспектив человечества именно с этим источником энергии, разбивают статистические данные, приведенные Всемирной ядерной ассоциацией. Если выработка гигаватта мощности в среднем (учитывая весь производственный цикл) на гидроэлектростанциях сопровождается 885-ю, на угольных электростанциях – 342-мя, на газовых – 85-ю человеческими жертвами, то на атомных – смертью 8-ми людей. При этом многие страны, испытывающие недостаточность природных энергоресурсов (Франция, Бельгия, Финляндия, Швеция, Болгария, Швейцария), отвели ядерному источнику энергии ведущую роль в своих производственных и бытовых комплексах. В этих государствах АЭС производят от 20 до 80 (во Франции) процентов электроэнергии. В Украине этот вклад – почти 50 %. Конечно,

---

<sup>113</sup> В историю и теорию кинематографа часто используемые им сцены, в которых трое или более героев одновременно направляют друг на друга оружие, вошли под названием «мексиканский тупик».

мировые масштабы обеспечения человеческих нужд посредством ядерной энергии на сегодняшний день относительно невелики (2,7 % от всей потребляемой энергии – 2010 г.) [381]. Но все же, учитывая ограниченность запасов горючих полезных ископаемых в недрах Земли и количество АЭС, проектирующихся и строящихся в мире, можно прогнозировать значительный рост этого показателя в ближайшие десятилетия.

В ходе разработки идеи мирного атома созданы атомные двигатели для ледоколов и подводных лодок, осуществляется программа по созданию ядерного двигателя для космических кораблей (США). Сегодня успешно развивается ряд проектов ядерной медицины. Так, посредством позитронной эмиссионной томографии (ПЭТ) осуществляется уточняющая диагностика заболеваний. В тех случаях, когда не эффективны ни химиотерапия, ни традиционные методы лучевой терапии, ни хирургическое вмешательство, используется кибернож (по существу, линейный ускоритель). «Терпение, упорство и понимание руководства региона привели к тому, что кибернож из заокеанской жар-птицы стал вполне реальной машиной, которая сегодня работает в нашем диспансере», – делится своими впечатлениями по этому поводу член-корреспондент РАМН главврач Челябинского окружного онкологического диспансера Андрей Важенин [195]. Значительные результаты достигнуты благодаря использованию методов радионуклидной терапии, нейтронной терапии, онкоофтальмологии [195].

Как видно, следствия воздействия аттрактора смерти неоднозначны. Благодаря свободной воле и творческой мысли гуманистически ориентированных ученых наряду с естественными смертоносными результатами соответствующей научно-технической деятельности смогла созреть и альтернативная позитивная компонента – были получены результаты, способствующие сохранению человеческой жизни и улучшению ее условий.

#### **4.1.2. Аттрактор жизни и современные технологии пролонгации существования**

Смертоносный аттрактор [312], к счастью, является не единственной объективно сущей целью-программой. Течение антропного времени и становление истории человечества в неменьшей мере несут в себе результаты влияния его перманентного антипода – аттрактора жизнеутверждающего. В вечной борьбе и вечном единстве начал жизни и смерти проходит становление человечества. По меткому выражению Уильяма Эрнеста Хокинга, человек – единственное животное, знающее, что его ожидает смерть, и единственное, которое сомневается в ее окончательности. Еще короче, но не менее емко вечное противоборство жизни и смерти в каждом из людей и причину перманентного поиска эликсира бессмертия показал в своем знаменитом изречении Станислав Лем: «Люди не хотят жить вечно. Люди просто не хотят умирать» [173]. Тысячелетия человечество ищет (создает) «философский камень», который призван даровать бессмертие, пытается вырастить «яблоню» с плодами вечной молодости. И на сегодняшний день разработка средств, гипотетически дающих бессмертие или, по крайней мере, замедляющих старение человека, является одним из приоритетных направлений биологии, медицины, фармации. Исследовательская литература, посвященная проблеме пролонгации жизни через такие подходы, как криогенное замораживание и нанотехнологии, достаточно разнообразна. Выделим работы таких авторов, как А. И. Гусев [93]; И. В. Ершова-Бабенко [113]; Л. Фостер [291]; И. С. Чекман [327]; Th. Becker, В. Hitzmann, К. Maffer [355]; А. Coghlan [349]; М. Day [350]; Н. С. Fischer, W. C. W. Chan [354]; Р. Hoet, I. Bruske-Hohlfeld, О. Salata [360]; Y. Konishi, К. Lindholm, L.-В. Yang, R. Li, Y. Shen [362]; J. Wolfe, G. Bryant [388]. Однако здесь эта тема будет освещена несколько в ином ключе. Подобно тому, как это было осуществлено выше в отношении деятельности по разработке, созданию и применению оружия массового поражения,

мы продемонстрируем научно-технические искания человечества в философском аспекте – как целеположенные аттрактором жизни.

Как известно, древние египтяне полагали, что бессмертие души в загробной жизни во многом обеспечивается сохранностью тела, остающегося в посюстороннем мире. Древнеегипетское средство в современных научных реалиях (лишенных, естественно, религиозно-мифологического подтекста) стало самоцельным. Сохранить тело необходимо ради него самого – для обеспечения возможности медицинских манипуляций с ним через некоторое время. Методом реализации этих стремлений является криогенное замораживание. К этому подходу прибегают, исходя, во-первых, из ситуации невозможности излечения пациента в рамках современной методологии от того или иного заболевания (единственным исходом для него на соответствующей стадии является летальный). Во-вторых, адепты крионистических идей возлагают большие надежды на рост научного (в том числе медико-биологического и фармацевтического) знания, учитывая его геометрическую прогрессию. Таким образом, постановка фундаментального гамлетовского вопроса<sup>114</sup> попросту откладывается до тех времен, когда медицина сможет осилить неразрешимые сегодня проблемы.

Современное криогенное замораживание было подготовлено значительными теоретическими и практическими изысканиями в прошлом. Так, первые научные эксперименты по заморозке животных проводились еще в XVII в. В конце XIX в. получили широкую известность исследования явлений анабиоза при переохлаждении животных, проводимые русским физиком и биологом П. И. Бахметьевым с 1897 г. [28]. Экспериментируя на пчелах и куколках бабочек, Бахметьев обнаружил явление, получившее название температурного скачка. Особенно важным оказалось открытие возможности анабиоза у млекопитающих: ученый показал, что у замороженной до температуры тела, равной –7 градусам, летучей мыши после размораживания полностью восста-

---

<sup>114</sup> «Быть или не быть?!» в данном контексте звучит как «Жить или не жить?!»

навливаются жизненные функции. В 1956 г. была практически доказана возможность при помощи крайне глубокой заморозки сохранять потенцию жизни в теле на, по сути, безграничные периоды: сердце куриного эмбриона забилося после пребывания в жидком азоте в течение нескольких месяцев. Осуществивший этот эксперимент французский ученый Луи Рэ [248] в качестве криопротектора использовал глицерин, о свойствах которого было известно еще во времена деятельности Бахметьева<sup>115</sup>. Последние десятилетия отмечены значительными достижениями в практике консервации при низких температурах. Так, в 1983 г. хранившийся в жидком азоте эмбрион перенесен в матку женщины – это была первая беременность подобного плана [371]. 1995 г. был ознаменован следующим весомым достижением. Пребывавшее замороженным до  $-196^{\circ}$  по Цельсию и затем размороженное сердце крысы не только начало функционировать (были созданы искусственные условия, имитирующие кровообращение), но и довело себя до температуры  $+37^{\circ}$  (норма температуры тела крысы) [350]. Руководил командой, проведшей эксперимент, Мишель Виссер (Michelle Visser) из Университета Претории (ЮАР). 2002 г. примечателен в развитии практики криоконсервации фактом рождения ребенка, зачатого при помощи спермы, находившейся в состоянии глубокой заморозки 21 год [242]. В 2008 г. специалистами из израильской Организации сельскохозяйственных исследований под руководством Амира Арава (Amir Arav) была успешно разморожена и трансплантирована печень свиньи от одного животного другому [349]. Если процедура замораживания-размораживания человеческой печени не вызовет в органе негативных последствий, ученые прогнозируют в скором будущем появление банков замороженных органов по всему миру.

Однако жизнеутверждающий аттрактор требовал от человечества более смелых и радикальных шагов: целью на фоне

---

<sup>115</sup> Свойства криопротекторов, позволяющие защищать жизненесущие объекты от последствий воздействия повреждающих факторов (формирования внутриклеточного льда и обезвоживания клеток) [388], используются при криоконсервации. Благодаря этому на достаточно длительный срок оказывается возможным сохранить кровь, сперму, эмбрионы, отдельные органы, клеточные структуры.

указанных выше побед было и остается возвращение к жизни человека как целого. В свою очередь, для возможности устранения в будущем неизлечимых с точки зрения современной медицины заболеваний требуется должное сохранение тела в целом или человеческой головы. Этот важный момент вытекает из материалистической ориентированности медицины, которая связывает восстановление личностной структуры именно с восстановлением адекватного функционирования мозга. Революционным скачком в этом смысле ознаменована середина 60-х годов XX ст. В 1964 г. вышла в свет работа Роберта Эттингера «Перспективы бессмертия», считающаяся одним из фундаментальных трудов современной крионики [343], а уже в 1967 г. был крионирован первый человек – профессор психологии Джеймс Бедфорд [219]<sup>116</sup>.

Эксперименты по пролонгированию жизнедеятельности клеток мозга уже дали позитивные результаты. Например, в 2002 г. группой ученых из Сан-Сити (Health Research Institute, штат Аризона, США) было показано, что значительное количество выделенных во время аутопсии головного мозга пожилых людей (в среднем, через 2,6 часа после смерти) нейронов длительное время сохраняют свою жизнеспособность. При условии очищения с использованием специальной технологии, а также должного хранения *in vitro* жизнеспособными спустя две недели оставались 80 % нейронов [362]. Этот и другие эксперименты способствуют неуклонному росту веры в возможность вечной или хотя бы значительно пролонгированной жизни. Естественно, что параллельно наблюдается увеличение количества членов и пациентов крионических компаний<sup>117</sup>.

Итак, не исключено, что криогенное замораживание и последующее (через десятки лет) щадящее размораживание позволят, преодолев естественное разложение тела, доставить грядущей

---

<sup>116</sup> Сам Эттингер после своей смерти в 2011 г. также стал «пациентом» Института крионики (Клинтон тауншип, штат Мичиган) – одной из крионических компаний.

<sup>117</sup> Только в американской крионической организации «Alcor» (Скоттсдейл, штат Аризона) по данным на 31 августа 2014 г. зарегистрированы 997 членов, 128 «пациентов» и 125 ассоциированных членов [345]. Увеличивается клиентура и единственной российской компании «КриоРус», услугами которой по сохранению тела или нейросохранению уже успели воспользоваться и граждане Украины [159].

медицине пациента, желающего продолжить свою жизнь. А что же далее? Уже сегодня осознание направленности и интенсивности развития технологической составляющей в областях биологии, медицины, фармации позволяет во многом связать будущее решение неподъемных для современной науки проблем с нанотехнологиями. Под этим термином понимается междисциплинарная область фундаментальной и прикладной науки и техники, целью которой является теоретическое обоснование, а также практика создания и применения объектов с заданной атомной структурой. Эти конструкции создаются и контролируются на уровне атомов и молекул<sup>118</sup>.

На основе нанотехнологий разработаны: 1) биологически совместимые материалы для создания искусственных тканей, которыми заменят подверженные заболеванию ткани естественные (костные, мышечные, сухожильные); лаборатории-на-чипе (labs-on-a-chip), позволяющие раннюю диагностику и эффективное лечение заболеваний; нанобиосенсоры (используются в химии, фармацевтике, косметологии; способствуют своевременности принятия мер по защите окружающей среды, борьбе с биологическим терроризмом) [327]. Украинские ученые также не остаются в стороне от этой проекции притяжения аттрактора жизни. Одна из последних их разработок – суспензия на основе нанодисперсного кремнезема. Действие этого лекарственного препарата направлено на минимизацию токсичности и негативного влияния в целом ряда препаратов на состояние и функционирование печени [327, с. 27].

Нанотехнологический подход в восстановлении функционирования тела был в определенной мере подготовлен идеями русского философа-футуролога Н. Ф. Федорова [287]. Еще более ста лет назад мыслитель писал о величайшей, по его мнению, несправедливости, заключающейся в том, что человек пребывает в статусе раболепствующего перед природой. Апофеозом этого страдательного положения является смерть, которую человек обязан преодолеть, ибо жизнь – это необходимейшее условие его торжества.

---

<sup>118</sup> Нанометр (нм) – единица измерения длины, равная одной миллиардной части метра.

В таком контексте жизнь и смерть оказываются синонимами добра и зла, а природа превращается в антитезис человеческому бытию, в грубую силу, источающую смерть, которую необходимо переориентировать на благо человечеству. Однако самого величия бессмертия для победивших смерть недостаточно, ибо в таком случае элемент несправедливости остается – по отношению к ушедшим в мир иной. Таким образом, целью является «всеобщее возвращение жизни» (потому учение и названо «философией общего дела»), иными словами – воскрешение предков как погашение долга детей перед отцами. В «общем деле» работа найдется для всех. Федоров пишет, что мужчины займутся исконно мужским делом – собиранием останков предков, а женщины – созиданием из этого материала обновленных тел, которые затем силой науки и с Божьей помощью будут оживлены.

Очевидно, что неприятие учения мыслителя традиционной церковью было вызвано значительным отхождением от доктрины христианства. Скепсис же сциентистски ориентированного населения еще несколько десятилетий назад был обусловлен чрезмерной фантазмагоричностью (как казалось) федоровских идей. Тем не менее, «философия общего дела» нашла отклик в творчестве многих деятелей искусства XX в., таких как В. Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, М. Горький и М. Пришвин, А. Платонов и Б. Пастернак, В. Чекрыгин и П. Филонов. А в 70-80-х годах прошлого столетия к мысли о возможности конструирования на молекулярном и атомарном уровне (в том числе человеческих органов и тела в целом) пришла наука.

Итак, именно нанотехнологии призваны избавить человека от проблем, по меньшей мере, двух типов: 1) неизлечимости в рамках культивируемых современной медициной подходов от ряда заболеваний и 2) устранения последствий низкотемпературного замораживания в виде повреждений, полученных как на клеточном, так и на тканевом уровне (они далеко не всегда исключаются посредством использования криопротекторов). Осуществление необходимых манипуляций будет доверено нанороботам. Эти

машины способны благодаря размерам, сопоставимым с молекулой (менее 10 нм), непосредственно взаимодействовать с сопоставимыми с ними по величине объектами. Впервые возможность выполнения работ на клеточном уровне посредством нанороботов (наноботов) описал американский ученый Эрик Дрекслер [352]. «Молекулярные доктора» смогут осуществлять репарацию клеток, диагностировать рак на ранней стадии и целенаправленно доставлять лекарства к пораженным местам. Кроме того, они будут выполнять функции биомедицинского инструментария в процессе хирургического вмешательства, очищать кровеносную систему от отложений холестерина, организм в целом – от микробов и др.

Научно-исследовательская работа в этом направлении уже дала впечатляющие результаты: созданы своеобразные прананороботы двух основных типов – антропоморфные и автомобилеморфные молекулы. Примером нанобота первого типа является молекула антрахинона ( $C_{14}H_8O_2$ ), которая благодаря наличию некоего подобия «ног» и «рук» способна передвигаться по медной поверхности и подбирать условные «грузы». Автор этой разработки – Людвиг Бартелс (Ludwig Bartels), доцент Калифорнийского университета (University of California, Riverside) [139]. Сложная молекула второго типа, созданная конструкторами Джеймсом Туром (James Tour) из университета Райса (Rice University, Texas) и Беном Ферингой (Ben L. Feringa) из университета Гронингена (University of Groningen, Netherlands), представляет собой «раму» на четырех «колесах». Ранее конструкция обладала способностью передвигаться по плоской поверхности при нагреве среды, а теперь обзавелась собственным «мотором» [211].

Однако даже в этой, казалось бы, благой устремленности человеческой истории, обнаруживается потенциальная угроза, диалектически сочленяющаяся с непосредственной составляющей – позитивной. Иными словами, и здесь дают о себе знать (один явно, а другой – латентно) как аттрактор жизни, так и аттрактор смерти. Дело в том, что ученые все чаще открыто заявляют не только об отсутствии современных научных гарантий безопасности продукции

наноиндустрии, но и о возможности получить эти гарантии в обозримом будущем [93; 291; 354; 360]<sup>119</sup>.

Кроме того, промежуточные успехи научно-технологической сферы в решении задач укрепления здоровья и увеличения срока жизни, тем не менее, не снимают с повестки дня ряда сложнейших вопросов. Они касаются как достижения итоговой цели названных исканий, так и перспективы человечества в условиях глобализации «индустрии бессмертия». Ученым и философам уже сегодня следует направить необходимые усилия на выстраивание стратегий предупреждения возможных тупиковых ситуаций и однозначно негативных последствий перехода от «paradigma de mortalitate» к «paradigma de immortalitate». К примеру, чрезвычайно сложным является вопрос о возможности сохранения, выражаясь образно, «человеческого в человеке» [113]. Так, современный украинский ученый И. В. Ершова-Бабенко резонно указывает на то, что определенные человеческие качества несоматического характера, выражающие собственно «человеческое в человеке», неразложимы на части. Автор предупреждает, что нанотехнонаука в результате своих манипуляций атомами применительно к человеку рискует получить лишь «улучшенный организм», бессубъектное тело. «Можно ли саму личность, – вопрошает исследователь, – ее ценностную сферу «вынуть», как часть, из человека? Можно ли личность разделить на части и какую-то часть изъять из личности?» [113, с. 10]. Сомнительность перспектив нанотехнологического конструирования человека коренится в изначально неверных мировоззренческом и методологическом посылах, поясняет Ершова-Бабенко. Человек не объясним сквозь призму дихотомии «часть-целое». Для описания человека и человеческого в человеке более корректной является концептуальная модель «целое в целом» [113].

Добавим, что «человеческое в человеке» имеет двойное значение: во-первых, в индивидуальном, личностном смысле – как

---

<sup>119</sup> Важной проблемой, например, является обеспечение исключенности побочного действия такой продукции в виде токсичного влияния на организм человека и окружающую среду.

самобытное Я, во-вторых, в смысле общечеловеческом – как совокупность родовых признаков. Следовательно, и поставленная проблема – проблема сохранения человеческого в «переселенце из прошлого» – требует двойного толкования. Касательно первого ее аспекта заметим, что рассмотрение человека в виде своеобразного «Lego», в котором любой элемент в случае необходимости можно заменить универсальной запасной частью, недопустимо. Ведь при обретении возможности неограниченных технических манипуляций, в том числе с головным мозгом, это грозит обернуться истреблением всего неординарного, неповторимого, определяющего уникальность каждой личности и, как следствие, превращением человечества в однородную массу. Говоря о второй стороне проблемы, следует сделать небольшое отклонение. Как известно, работа современных компьютеров базируется на программном обеспечении, обуславливающим возможность лишь последовательной (байт за байтом) обработки информации. В новом же поколении компьютеров планируется использовать иной принцип. Так, сотрудниками Дальневосточного федерального университета (Россия) на основе нанотехнологий разработаны нейрокомпоненты, своеобразные искусственные импульсные нейроны, способные имитировать свойства нервных клеток. Один из авторов, Александр Самардак, характеризуя разработку, отметил: «Предложенный полупроводниковый нейрон, по сути, – первая искусственная аналоговая нейроморфная (нейроподобная) система, воплощенная в железе» [204, с. 32]. Таким образом, новые компьютеры предположительно все больше будут становиться антропоморфными. Присущая человеку способность одновременной (параллельной) обработки поступающей информации благодаря функциональному множеству входов теперь «прививается» машинам – это практически нивелирует разницу в производительности между *homo sapiens* и компьютером. Здесь резонно возникает вопрос: если машины сделали большой шаг в сторону «очеловечивания», не возникнет ли у людей тенденция к «омашиниванию»? Не исключено, что в обмен на возможность продления жизни человек будет согласен на замену родового,

определяющего живое вообще и человеческое в частности, на иное родовое, присущее миру вторичного, искусственного. По сути, вместо «коэволюции человека и создаваемой им □второй природы□» [17, с. 173] мы получаем ситуацию их условной аннигиляции. И если машинам человекоморфность вряд ли повредит, то оптимистические прогнозы в отношении будущего машиноподобного человека дать решится далеко не каждый. Вопрос (в продолжение темы о неоднозначности следствий воздействия аттракторов, в данном случае – аттрактора жизни) напрашивается естественным образом: не будет ли прихождение к машиноморфному этапу развития, новой «расе» означать конец, смерть человечества?!

Также достаточно болезненным может оказаться процесс изучения и решения следующих вопросов (далеко не полный перечень):

1) о социальной адаптации оживленных и недопущении появления нетерпимости между стратами «природных» и «искусственных» граждан;

2) о снятии противоречий между сторонниками радикально-религиозной позиции, суть которой – в аморальности криогенного замораживания и нанотехнологического преодоления смертности (как, впрочем, и других подходов), и сциентистски ориентированными слоями населения, не видящими в этом противоречия Божьей Воле (умеренная позиция) либо не признающими фактора Божьего Промысла в принципе (крайняя позиция);

3) о возможностях планеты по обеспечению проживания ее населения в свете резкого сокращения количества умирающих.

Очевидно, что если негативные последствия искусственного приращения жизни на Земле возобладают над позитивными, совершенно справедливым может стать отказ от этой практики и мораторий на последующее ее возобновление.

Рассмотренные этапы упорядочивания далеко не полностью отображают становление антропного времени и исторического процесса. Не менее значимыми являются фазы хаотизации, когда самоорганизация вырвавшейся из конуса аттрактора «временной

матрешки» зиждется на самодостаточной свободе воли. Эти периоды ознаменованы двумя важнейшими возможностями: 1) пассивной – быть вовлеченным в сферу притяжения прямо противоположного аттрактора (поворотные периоды истории); 2) активной – принимать свободные, незаангажированные объективными целями-программами решения и претворять их в действительность. Подробнее об этом будет сказано в следующем подразделе, посвященном внутреннему фактору самоорганизации антропного времени и истории – свободе воли.

#### **4.2. Свобода воли как имманентный двигатель антропного времени и истории**

Тенденции последних десятилетий, демонстрирующие возрастание значимости фактора человеческой свободы в мировой истории (не имеющее аналогов по критерию интенсивности в предыдущие периоды), не могли не найти свой отклик в современной философской среде. Анализ исследовательской литературы последних лет показывает, что актуальность проблемы свободы воли неизменно возрастает (выделим публикации Е. А. Акимовича [4], М. А. Булатова [56], А. Н. Дондюка [106], С. Н. Корсакова [156], Т. В. Лютого [182], М. В. Поповича [227], В. Г. Табачковского [275], Г. И. Шалашенко [329]). Тем не менее, эта тема, как и сам предмет исследования, есть «колодезь бездонно глубокий» (Н. А. Бердяев), и потому способна перманентно потенцировать новые варианты ее осмысления. Один из таких вариантов – рассмотрение свободы воли в качестве имманентного двигателя антропного времени и человеческой истории.

В подразделе 4.1 было проанонсировано видение исторического процесса как последовательности фаз упорядочивания и хаотизации, где в первых доминируют силы детерминации, а во вторых – чистая свобода воли. Там же было предложено рассмотрение глобальных внешних целей-программ, поочередно господствующих на этапах упорядочивания, – аттракторов жизни и смерти, а также периодов

развертывания антропного времени и становления истории под их влиянием. *Задачами* данного подраздела являются: осмысление свободы воли как имманентного основания антропного времени и исторического процесса (понимаемого как разворачивание человеческой деятельности); конкретизация вариантов соотносительности внешних и внутренних двигателей антропного времени и человеческой истории.

Рассмотренная с этой стороны история определяется как темпорализация либо *детерминированной свободы воли* (подчиненной аттракторам истории, устремляющим разворачивание антропного времени в стадиях упорядочивания), либо *самодостаточной свободы воли* (в стадиях хаотизации).

Сразу же сделаем необходимое замечание: показатели состояния хаоса и соответствующих тенденций (процессов хаотизации), как уже было показано в подразделе 1.2, имеют строгую зависимость от уровня рассмотрения, т. е. от позиции наблюдателя. То, что, будучи рассмотренным с макроуровня, оценивается как хаотическое, в ином разрезе, при котором наблюдатель и наблюдаемое находятся на одном уровне, может предстать как достаточно упорядоченное и наоборот. Однако дело не только в этом. Выделяя в течении антропного времени и истории этапы хаотизации и упорядочивания, мы исходим из того, какой вид свободы воли как имманентного двигателя антропного времени – самодостаточная или детерминированная – доминирует в конкретном случае. Безусловно, первый же вопрос, который возникает по этому поводу, – это вопрос о критерии различения указанных видов свободы. Ведь, на первый взгляд, любое становление свободы / течение антропного времени / развертывание истории при желании легко выражается строго детерминистически. Размышляя в духе предыдущего подраздела, в каждом акте деятельности человека можно узреть детерминацию со стороны смертоносного или жизнеутверждающего аттракторов, которые задают становящейся свободе соответствующее целеустремление – во имя жизни или во имя смерти. Однако такая трансформированная свобода очень напоминала бы результат ее

редукции к основанию деятельности по собственной необходимости [266]. Как известно, подобная – спинозовская – свобода ничего общего со свободой, понимаемой как свобода воли, не имеет. Мы не исключаем того, что свобода воли, устремляющая ту или иную «временную матрешку», будучи изначально самодостаточной, может со временем начать удовлетворять (и зачастую так и случается) сфере притяжения описанных детерминант истории. В этом случае разница между самодостаточной и детерминированной свободой воли заключается в том, была ли свободная воля *causa sui*, влившейся впоследствии в адекватный содержанию воления внешний контекст, или сама создающая контекст детерминанта обусловила это воление. Безусловно, такое разграничение является скорее теоретическим, и приложить его к конкретным случаям деятельности людей не просто. В то же время, есть и иной путь доказательства существования свободы воли, избавленной от оков детерминации – от противного. Мы исходим из тезиса Н. Бердяева о том, что без допущения свободы, *не определяемой ничем извне*, существование творчества (в истинном смысле этого слова) и возникновение новизны в мире было бы призрачным [34, с. 214]. Поэтому полагаем, что возможность самореализации нередко открывается и «по ту сторону» конусов жизни и смерти.

Итак, выдвигая два вида свободы (детерминированную и самодостаточную), мы осуществляем попытку максимально широкого охвата вариантов разворачивания антропного времени и исторического процесса через обращение к внутренним их основаниям. Здесь явственно проступает необходимость ссылки на важный критерий свободовольности. По мнению А. Келлера (исследователь воспроизводит достаточно широко культивируемую идею), необходимым основанием обозначения поступка как свободного, является *осознаваемость* собственного произвольного действия [365, с. 112]. Развивая его мысль, украинский исследователь Г. И. Шалашенко пишет, что именно тогда, когда отчетливо *осознано* различие между «нашей» деятельностью и тем, что происходит «с нами», можно в отношении первого варианта говорить как о

деятельности на основании свободы воли [329, с. 93]. Осознанность не следует редуцировать к разумности, поскольку, как пишет Т. В. Лютый, «...і розум, і потаємна глупота належать до споконвічних архетипів культури» [182, с. 82]. Что особенно важно, именно свобода «...стає полем комунікації між розумом і його, здавалося б, нерозумною альтернативою» [182, с. 83].

Необъяснимыми через такой подход, пожалуй, остались: 1) рефлексивные и бессознательные действия; 2) события человеческой жизни, носящие случайный характер. Однако весьма сомнительно, что обозначенное в первом пункте может быть расценено как принципиальное основание истории, хотя, безусловно, эти явления и процессы заслуживают пристального внимания и детального изучения. Кроме того, если учесть, что сознательное нередко оказывается сформированным бессознательным, то выходит, что предложенная дефиниция исторического процесса не теряет последнее, а, скорее, схватывает его на ином этапе. Так, описанное в подразделе 4.1 разворачивание антропного времени и истории под влиянием целеполагающих детерминант предполагает охват, в какой-то мере, и бессознательной деятельности. Ссылаясь на Фрейда, мы пояснили то обстоятельство, что человеческие ориентации на смертоносную или, наоборот, жизнеутверждающую деятельность нередко вызваны соответствующими инстинктами «эроса» и «танатоса».

Не следует недооценивать также и фактор случайности (пункт 2). Возьмем, к примеру, ситуацию, когда некто, будучи в состоянии творческого перевозбуждения во время попыток открытия очередной тайны Вселенной, ненароком сбрасывает с балкона горшок с цветком на голову кому-то иному. Действительно, сделать правильный вывод о том, что в исторической перспективе оказалось более значимым не так и просто. Не исключено, что падение цветка будет в большей мере определять профиль течения антропного времени того, кто стал объектом «нападения», чем «муки творчества» в таком же процессе того, кто осуществил «бомбардировку». Истории известны также примеры, когда само великое научное открытие, ощутимо меняющее

ее ход, во многом было результатом случайного стечения обстоятельств<sup>120</sup>. То же можно сказать и о случайностях, ставших счастливыми или роковыми в жизни выдающихся политиков и общественных деятелей, что неизгладимо отразилось на ходе истории. Поэтому полагаем, что изучение феномена случайности как основания течения антропного времени и истории могло бы стать весьма перспективным, но оно, бесспорно, требует отдельного исследования<sup>121</sup>.

Таким образом, именно свобода воли выдвинута в качестве стержневого имманентного основания развертывания антропного времени и становления исторического процесса. Исходя из многоаспектности понятия свободы воли и руководствуясь необходимостью внесения определенности в то, что будет изложено далее, обратимся к работе Вильгельма Виндельбанда «О свободе воли». В ней предложено различение трех проекций интересующего нас объекта: свобода действия (действования), свобода выбора и свобода воления [64]. Первая форма характеризует ситуацию, когда субъект делает то, что хочет. Поэтому ни рефлекторные действия, лишенные «импульсов сознательной воли», ни само наличие волевого импульса, не вылившегося при этом в должное действие, нельзя отнести к сфере свободы действования. Тем не менее, даже в рефлекторном и сенсомоторном действии (например, в исполнении выученной ранее пьесы на музыкальном инструменте) можно изыскать свободную составляющую, когда речь идет о волевой мотивации *всего* действия, об *изначальной* цели его совершить. Это волевое основание дает возможность осуществления уже последующего действия в механическом режиме [64, с. 522].

Другой вид свободы воли по Виндельбанду – свобода выбора. Пространство для ее осуществления открывается тогда, когда «...различные воления одновременно не могут перейти в

---

<sup>120</sup> Вспомним, насколько эпохально значимыми оказались принятие ванн Архимедом или неопрятность и рассеянность сэра А. Флеминга.

<sup>121</sup> Тем не менее, о факторе случайности было сказано выше (подраздел 3.3) – при описании возникновения кооперативных эффектов во взаимодействии единиц антропного времени.

одновременные различные действия» [64, с. 530]. Свобода выбора может не противоречить свободе действия, если в результате принятого решения оказываются возможными или реализация ряда необходимых субъекту альтернатив одним действием, или опредмечивание оных в непротиворечивом порядке последовательно.

И свобода действия, и свобода выбора восходят к истоковой по отношению к ним свободе – свободе воления. Если вопросами, ознаменовывающими первые две формы свободы, являются «Могу ли я *делать* то, что хочу?» и «Могу ли я *выбирать* то, что хочу?», то в третьем случае вопрос задается фундаментально: «Могу ли я *хотеть* того, чего хочу?» [64, с. 581]. Как видно, без решения этого вопроса компонента свободного воления и в свободе действия, и свободе выбора оказывается размытой. Здесь надо иметь в виду, замечает философ, что при такой постановке вопроса имплицитно предполагается наличие некоей воли иного уровня. Подобно тому, как воления имеют интенциональный характер, т. е. всегда направлены на предметы, эта воля направлена на сами воления, она является «...сама последним волением» [64, с. 581]. Однако этот вывод самого Виндельбанда не устраивает, поскольку в таком случае нарушается принцип однородности личности, реализующийся, помимо прочего, в наличии единой функции, включающей различные виды волений. И все же, чтобы объяснить человеческую способность свободы действия и свободы выбора, необходимо признать наличие особой – *метафизической* – свободы, не имеющей под собой внешней причинной обусловленности [64, с. 591].

Принимая в общих чертах дифференциацию свободы воли по Виндельбанду и адаптируя ее к нашему пониманию, предварительно прокомментируем сказанное выше. Изначально отметим, что, согласно нашим представлениям, как действие, так и выбор в большинстве случаев не являются носителями чистой свободы воли. Точнее будет сказать, что в них объединены и свободное воление, и влияние той или иной детерминанты. Более того, при значительной интенсификации воздействия внешних условий, формирующих

плацдарм для осуществления действия и выбора, волевое пространство может быть урезано до критического минимума. Тогда свобода действия оказывается редуцированной к свободе белки в колесе, а свободный, на первый взгляд, выбор – к выбору без выбора. Тем не менее, в случае, когда в двух рассматриваемых формах обнаруживается органичная связь с третьей из упомянутых форм – той самой метафизической свободой воления, они с полным правом могут быть представлены как варианты истинного воплощения свободы воли. Чтобы я мог заявить, что я делаю то, что хочу, я должен быть уверен в том, что *хотел* хотеть именно этого, а не кто-то или что-то *заставило* меня так хотеть. Точно так же, для того, чтобы полагать свой выбор в качестве истинно свободного, я должен осознавать, что в точке выбора я мог принять решение иначе, нежели я его принял (Аристотель), но я все же хотел осуществить именно это, осуществленное, желаемое, причем хотел этого *самостоятельно*.

Держа в уме определение свободы воли, обратимся с вопросом о ее месте, роли и, в итоге, возможности реализации к самой действительности. Не секрет, что условия бытия современного человека нередко заставляют задуматься о том, насколько возможно опредмечивание воления как такового. Действительно ли феномены свободы (выявляющиеся в действии или выборе) несут на себе его печать или оно всегда остается лишь трансцендентной сущностью, чуждой живой действительности? Данность сегодняшнего дня являет человеку необходимость интеграции в событийностный поток небывалой интенсивности, что вынуждает жить, испытывая колоссальные нагрузки как физического, так и психологического плана. «Временная матрешка» социального образования, в которую вовлекается единица личностного времени, немедленно выдвигает «новичку» правила долженствования, нередко оказывающиеся ретранслированными императивами общечеловеческих темпоральных условий. В теле исторического процесса в самом широком его понимании антропное время человечества входит во взаимодействие с аттракторами истории, которые пронизывают своим воздействием

все уровни человеческой деятельности. Глобализированная и устремленная таким образом история в качестве всемирного органа реализации своей устремленности избрала науку и технику. Эти сферы в свое время были призваны стать средством удовлетворения познавательного интереса и жизненных потребностей людей. Однако в современных реалиях они превратились в гигантскую систему<sup>122</sup>, опосредующую человека и веяния общеисторических тенденций приращения компонент жизни и смерти на планете. Будучи, при всей его уникальности, «внутримирным существом», человек прямо или косвенно становится очередным кирпичиком в кладке системы научно-технического прогресса. Он может разрабатывать новейшие проекты народного хозяйства или способы рационализации производства в рамках НИИ, обучать будущих специалистов, работая в школе или университете. Его деятельностью может быть исцеление тех, кто по состоянию здоровья временно не способен реализовывать глобальный план, а параллельно – апробация новаторских разработок медицинской индустрии. Огромное число людей, в конце концов, заняты доставкой и продажей потребителям того, что является итоговым продуктом научно-технической деятельности. Роль кирпичика может быть выполнена в рамках сферы притяжения как целевого начала жизни, так и целевого начала смерти<sup>123</sup>.

В то же время, техническая оснащенность человека оказалась способной выполнять не одну – непосредственно целеположенную – функцию, а две противоположные. С одной стороны, машины, стеной отгородившие homo sapiens от некогда враждебной ему природы, тем самым обезопасили его в какой-то мере от ее негативных воздействий. С другой стороны, это могущество все более обращается в слабость – в виде зависимости от результатов прогресса. Доходит до смешного (или грустного?), но в школах дети при необходимости выполнения простейших математических

---

<sup>122</sup> По мнению современного украинского исследователя О. П. Пунченко, технократичную ориентированность обрела культура в целом [237, с. 312].

<sup>123</sup> О глобальном размахе обоих видов индустрии – см. подраздел 4.1.

операций обращаются к калькуляторам, а сидя дома в спальне (опять же, за компьютером), звонят (!) матери на кухню с просьбой о чашке чая.

Ускорение исторического процесса, по сути, имеющее характер геометрической прогрессии, к началу третьего тысячелетия достигло колоссальных значений. Известный украинский исследователь С. Б. Крымский, ссылаясь на американского социолога и футуролога Элвина Тоффлера, приводит впечатляющие показатели роста научно-технической оснащенности мира людей [160, с. 14–15]. Для начала необходимо принять во внимание, что из около 800 поколений, которые насчитываются от предполагаемого сложения человека современного физического типа (верхний палеолит) по день сегодняшний, 750 имело пещерный или бродячий образ жизни. Учет этого факта проясняет, насколько сложно переживание гиперболического роста скоростей, мощностей и масштабов охвата для человека последнего столетия, являющегося свидетелем этих процессов. Так, например, скорость связи возросла в миллион раз, мощность оружия – в 10 млн раз, сфера познавательного интереса, а сегодня это размах от атомного ядра до горизонта мегамира, – в  $10^{42}$  раз.

Не менее болезненной оказалась и интенсификация социальной жизни. Если прежние империи существовали столетия, то одно из самых крупных и могущественных государств XX века, СССР, просуществовало лишь немногим более 70 лет, а в последние 25 лет мы созерцаем поистине калейдоскопические трансформации мировой политической системы. Вначале состоялся переход от биполярной (СССР-США) к однополярной (военная, политическая и экономическая гегемония США) форме, а в последние годы – к полиполярному строению мира. Глобальные экономические кризисы заставляют самых стойких блюстителей традиций собственного политико-экономического развития значительным образом пересматривать некоторые важные пункты его плана.

За считанные годы мир, окружающий человека, способен измениться до неузнаваемости. Несколько лет назад СМИ

распространили видеоролик о польском пациенте, пришедшем в сознание после 19-летней комы, в которую он впал в конце 80-х годов прошлого века [226]. Новая социализация теперь, помимо обычных «мелочей», включала уже необходимость перестройки сознания от социалистического строительства к капиталистическим отношениям, от военно-стратегического партнерства в рамках Варшавского блока к подобным отношениям в рамках НАТО и т. д. Даже то, что современному ребенку кажется элементарным, например пользование мобильным телефоном, для упомянутого человека явилось серьезным испытанием.

В таких условиях человек может и не осознавать свое бытие как ущербное, более того, даже чувствовать себя счастливым – это происходит, если то, что он *должен делать* и делает, соответствует тому, что он *хочет делать* и что в свое время *хотел выбрать*. «За кадром» остается только вопрос о том, является ли он сам автором своего желания, своего «хочу». Ситуация комплементарности его собственных и внешних по отношению к ним темпоральных условий (как того же, так и более масштабного уровня) выливается в развертывание «внутреннего» антропного времени на базе *детерминированной «плюс-свободы»*, когда заданные целью-программой тенденции соответствуют потребностям самораскрытия человека.

Однако позитивно-продуктивное стечение внешних и внутренних стремлений – не единственный вариант согласования свободы воли и аттракторов истории. Значительное (не исключено, что доминирующее) распространение имеет явление соглашательства с рутинным образом жизни. Человек вынужден принести в жертву собственное творческое начало и адекватные экзистенциальным стремлениям планы на будущее ради возможности обладания относительно комфортными (в материальном плане) условиями жизнедеятельности или элементарного выживания. В данном случае (некомплементарности внешней и внутренней временн единиц или «временн матрешек» одного слоя) в основание течения антропного времени положено становление *детерминированной «минус-*

*свободы*». По этому поводу естественно может возникнуть вопрос: почему автор этих строк полагает такую «несвободу» все же формой свободы воли, пусть и взятой со знаком «минус»? Что же в такой свободе свободного?! Полагаем, что даже в ситуации вынужденности рутинного выполнения того, что предписано, а не того, что соответствует желанию, тем не менее, имплицитно присутствует и волевой элемент (здесь наше понимание расходится с концепцией Виндельбанда). Субъект, оказавшийся в такой ситуации, либо 1) не хочет самореализации, либо 2) не может самореализоваться. Касательно первого пункта заметим, что формулировка «не хочу», учитывая момент осознаваемости «нехотения», фактически тождественна формулировке «хочу не хотеть». Второй пункт подразумевает элемент ограничения или запрета желаемой деятельности внутренними или внешними условиями, но в нем же заложена и компонента соглашательства с таким положением, результатом чего является выполнение принудительной работы. А соглашательство, так же, как и «хотение не хотеть» в первом пункте, есть формы воления. Поэтому «минус-свобода», в обыденном сознании представленная как антитезис свободы воли, в нашей концепции выступает как одна из ее альтернатив. Это – вариант воли, лишенной субстанциальности, когда, как полагает М. А. Булатов [56, с. 43], ее содержанием становятся потребности, а она сама становится способом их удовлетворения (по мнению автора, иной, «чистой», воли быть не может в принципе).

Однако две рассмотренные формы детерминированной свободы, когда воля не субстанциальна, суть лишь верхушка айсберга свободовольных потенций человека. Долгое время мириться с положением винтика в глобальном механизме научно-технического прогресса, а также социокультурных трансформаций согласен далеко не каждый. Попытки остановить человеческую индивидуальность, которая представляет собой, по выражению С. Н. Корсакова, «...пульсирующую саморасширяющуюся целостность, имеющую своим пределом всю полноту совокупной деятельности человечества» [156, с. 172], в ее стремлении к новому бытию

заведомо тщетны. Человек может в принципе разрывать пути внешней детерминации, заданной непосредственно аттракторами истории или опосредующими их более масштабными временными условиями. Этот шаг есть заявление о праве формирования будущего: оно должно иметь печать собственных целей и идеалов истца. Если же грядущее – лишь этап разворачивания плана-сценария роста материально-технической оснащенности, а также адекватных ему социально-политических метаморфоз, то оно есть будущее «для меня без меня». А такие перспективы субъектом «позитивной тотальности», т. е. стремления к полной самореализации [4, с. 168], преисполненным потенции *самодостаточной свободы воли*, не могут быть приняты категорически. В противном случае вырисовываются малоприятные трансформации: человека – из вдохновенного и стремящегося в потребляющего, а его будущего – из преисполненного аксиологически в насыщенное сугубо прагматически.

Безусловно, осмысление понятия свободы воли во всей многоликости этого феномена не уместилось бы в рамки подраздела даже при большом желании. Тем не менее, рассматривая свободу воли в качестве самодостаточного движущего фактора, внутренне присущего антропному времени и человеческой истории, на наш взгляд, нельзя не остановиться на таких вариантах ее выражения, как *бунт* и *творчество*. Как известно, этим явлениям свободы воли посвящено творчество выдающихся философов-экзистенциалистов Альбера Камю и Николая Бердяева, поэтому в качестве небольшого отступления обратимся к работам этих мыслителей.

Бунт по Камю есть отклик человека на абсурдность Вселенной и человеческого существования в ней. Оглядываясь на прожитые годы и ретранслируя их в будущее, «человек абсурда» осознает безысходность своей участи и тщетность попыток разрыва замкнутого круга. Ежедневное следование не своим, а чужим целям, прикрытое красивыми лозунгами о долге и обязанности, резко контрастирует с его чаяниями о счастье и свободе. Нарастающее ощущение дискомфорта вливается в контекст абсолютного абсурда,

чувство которого просыпается в человеке с осознанием конечности своего существования, невозможности фундаментальной свободы – «свободы *быть*». Таким образом, именно сознание «...лежит в основе этого конфликта, этой трещины между миром и моим духом...» [132, с. 62]. И что же? Предаться отчаянию?! Нет, человек осознает не только тщетность попыток привнесения позитивных изменений, но и иную тщетность – намерений умаления величия его духа. Его бунт есть «...убежденность в давящем гнете судьбы за вычетом смирения, которое должно было этой убежденности сопутствовать» [132, с. 64]. Камю не зря обращается к образу древнегреческого героя Сизифа – в нем запечатлен «бунтующий человек». Страдания Сизифа несоизмеримо превалируют над теми, которые вселились в бытие человека нашей реальности: наш «камень», в отличие от камня «обманувшего смерть», в функции порабощения имеет «срок годности». Тем не менее, даже осознавая вечность своей тяжелой участи, греческий герой остается преисполненным чувства пафоса своего бытия. Ясность ума открывает не только картину беспочвенности надежды на избавление от мук, но и возможность, которую не отнять, – возможность гордого презрения их источника. «И нет такой судьбы, – пишет философ-экзистенциалист, – над которой нельзя было бы возвыситься с помощью презрения» [132, с. 107].

Чрезвычайно важно то, что бунт, даже будучи вызванным осознанием несправедливости, касающейся человека *персонально* (как и его *собственной* правоты в конфликтной ситуации), в итоге, изливаясь, оказывается требованием признания и уважения ко всему сообществу, которое представляет субъект. Страдание, представшее в личном опыте и превратившее «человека покорного» в «человека бунтующего», провоцирует требование блага для целого – вплоть до общечеловеческого – рода. Перефразируя Декарта, мыслитель-экзистенциалист замечает: «В наших повседневных испытаниях бунт играет такую же роль, какую играет «*cogito*» в порядке мышления: бунт является первой очевидностью. Но эта очевидность извлекает индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в

основе первой ценности для всех людей. Я бунтую, следовательно, мы существуем» [131, с. 134].

Другим вариантом явления и становления свободы воли самой по себе, содержательно насыщающим этапы хаотизации антропного времени и истории является творчество. Оно, как и бунт, есть своеобразный протест против существующего положения вещей и требование учета значимости индивидуальной и социально-ячеечной идентичности. Здесь, безусловно, необходима ссылка на выдающегося мыслителя, философа свободы Н. А. Бердяева. Философ полагает, что привнесение в мир творческих свершений («абсолютной прибыли») не детерминировано самим миром в полной мере. Если природа поставляет человеку материалы, позволяющие реализовывать новаторские идеи, то это еще не означает, что все в творчестве исчерпывается самим субстратом. Человеческое созидание, рассмотренное детерминистически, не оставляет свободе никакого места. Однако именно творчество «ex nihilo», а по сути – из свободы воли, есть творчество в полном смысле слова. Фундированное бездонной, безграничной свободой, оно приобретает адекватные ей черты: «тайна творчества» такова в силу «тайны свободы» [35, с. 369].

В творческой свободе философ выделяет две потенции. Первая, пусть и не профилирующая, есть потенция отрицания любого посягательства на ее рационализацию и ограничительство детерминистскими рамками. В то же время, свести творческую свободу, свободу созидательной воли, только к чистому антитезису необходимости – значит недооценивать абсолютного, укорененного в бездонность ее могущества. Поэтому главный акцент Бердяев ставит на содержательной, положительной потенции свободы. «Свобода есть положительная творческая мощь, ничем не обосновываемая и не обуславливаемая, льющаяся из бездонного источника. Свобода есть мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество», – пишет философ [35, с. 370]. Возможность реализации такой свободы оказывается тождественной возможности

найти самого себя, утвердить свою личность, спасти от распада свою индивидуальность, разрываемую внешней и внутренней детерминированностью. Это, в свою очередь, есть путь к «подлинному бытию» [36, с. 140].

Итак, нарастание амплитуд флуктуаций, зарождающихся в процессе развертывания антропного времени и истории по мере эманации свободы воли, в определенный момент приводят «временную матрешку» в состояние неравновесности. Темпоральная единица человека, вырвавшись из конуса аттрактора истории, вступает в период хаотизации. Среди причин этого отметим следующие:

1. Превалирование внешних по отношению к «временной матрешке» темпоральных процессов (в нашей терминологии – «более масштабной матрешки») над ее собственными адаптационными процессами в компоненте интенсивности. По Э. Тоффлеру, возникающее при этом социальное явление разрыва между прошлым и будущим именуется «шоком будущего» или «футурошоком»<sup>124</sup>.

2. Превалирование внутренней единицы антропного времени над внешней по критерию интенсивности (к примеру, фаза настоящего «матрешки» конкретного человека несет в себе элементы будущего «матрешки» социума). Это классический пример дискомфорта белой вороны в условиях некомплементарности ее антропного времени и внешней темпоральной единицы: человек опережает свое время.

3. Некомплементарность одной «временной матрешки» по отношению к другой (другим) в рамках одного уровня антропного времени<sup>125</sup>. В отличие от предыдущего пункта, в данном контексте понятие белой вороны не совсем корректно, ибо достаточно распространены случаи некомплементарности не только личностной единицы антропного времени общему фону, но и многих единиц многим единицам. В качестве примера приведем «команду звезд»,

---

<sup>124</sup> Термин введен в 1970 г. [276].

<sup>125</sup> Негативный вариант интересубъективных отношений «Я-Другой» [106, с. 178].

нередко трудно уживающихся друг с другом, в противовес «команде-звезде».

Как для личностной, так и для социальной единиц антропного времени длительное становление в хаотическом режиме чревато нежелательными последствиями. Слишком долго флуктуирующая «матрешка» рискует получить на стыке колебаний кооперативный эффект, могущий нанести ей (и ее носителю) значительный урон. Поэтому спустя определенное время она начинает, подобно лодке в бушующем море, тяготеть к упорядочивающему началу (тихой гавани). Здесь интересы конкретной системы антропного времени и сквозного аттрактора начинают совпадать: вовлекаясь в сферу новой цели-программы, темпоральная единица самосохраняется.

Переходы «временной матрешки» из стадии упорядочивания в стадию хаотизации и наоборот далеко не всегда вызваны несогласованностью содержательных сторон ее самой и внешних условий, задаваемых более масштабной единицей времени и аттрактором истории. Конечно, разрыв линии темпоральной эманации в детерминированном характере может быть изначально обусловлен стремлением перейти под упорядочивающее «покровительство» аттрактора-антагониста. В таком случае, переход в хаотическое состояние, фундированное самодостаточной свободой воли, есть необходимое опосредующее звено такой трансформации. Однако далеко не редки примеры, когда хаотизация становится результатом отречения от патроната как такового, ибо безальтернативная устремленность как на смертоносное, так и на жизнеутверждающее начало оставляет в сознании человека ощущение неограниченного использования.

Подытоживая сказанное, необходимо уточнить варианты соотносительности влияния аттракторов истории (внешних ее детерминант) и эманации свободы воли (внутреннего двигателя антропного времени и исторического процесса). Напомним, что в подразделе 3.4 был выдвинут тезис о неприменимости традиционного естественнонаучного представления о направленности к

характеристике антропного времени. Помимо физического аспекта ее рассмотрения, гораздо более перспективным оказывается экзистенциально-деятельностный аспект, который, собственно и позволяет понимать антропное время как неодноректорную величину. Более того, именно эта сторона антропного времени использована нами в качестве концепта в его осмыслении как системы. В данном подразделе, придавая идее разновекторности антропного времени историософский характер, подчеркнем следующее. Выделенные нами темпоральные векторы «плюс-свободы» и «минус-свободы» должны быть артикулированы и как векторы истории, соответствующей субъекту антропного времени, поскольку история подана в нашей работе как овременение свободы воли. Эти послы во многом созвучны идеям С. Б. Крымского, который указывал на необходимость отказа от категории «стрелы времени» применительно к историческому процессу, рассмотренному в его культурной проекции. Автор замечает, что «...придание таким факторам истории, как производство, быт, общение и жизни личности культурных приоритетов переводит «горизонталь» стрелы времени в «вертикаль» ценностных свершений» [160, с. 24]. В такой подаче «история становится объемной» [160, с. 24].

Таким образом, если исходить из наличия двух фундаментальных внешних детерминант истории (аттракторов жизни и смерти), а также двух ипостасей имманентного фактора истории – свободы воли («плюс-свободы» и «минус-свободы»), то вопрос соотношения этих начал в реальном течении исторического процесса напрашивается сам по себе. Путем нехитрых комбинационных действий мы получаем четыре, на первый взгляд, оправданных логически, варианта становления «временн х матрешек» и соответствующих им историй: 1) на основании «плюс-свободы» в стадии упорядочивания (детерминированная «плюс-свобода»); 2) на основании «минус-свободы» в стадии упорядочивания (детерминированная «минус-свобода»); 3) на основании «плюс-свободы» в стадии хаотизации (самодостаточная «плюс-свобода»); 4) на основании «минус-свободы» в стадии хаотизации (самодостаточная «минус-свобода»). Однако

математическая логика тут не является безупречным помощником. Безусловно, варианты «хочу самореализации ради внешней цели» – № 1, «следую внешней цели через нежелание либо невозможность самореализовываться» – № 2, «хочу самореализации ради самой самореализации» – № 3 возможны не только математически, но и жизнедеятельно. Однако вариант «не хочу самореализации ради самой самореализации» – № 4 исключается и противоречивостью формулировки, и самой экзистенцией человека. Действительно, «минус-свобода», понимаемая как сердцевина бегства от активной самореализации, основание жизни в предпочтении рутинной занятости перед творческим внедрением в культурный и исторический континуум своих идей, стремлений и целей есть фундамент антропного времени, который устремляет оное исключительно в согласии с внешними детерминантами. Иными словами, человек может избегать явления миру своей самости, параллельно отказываясь от принятия бремени ответственности, только «во имя», «ради» – будучи деятельностно причастным к тенденции пролонгации и укрепления жизни или усиления смертоносных тенденций. Таким образом, «минус-свобода» обречена иметь исключительно детерминированный характер.

В показанном обнаруживается еще один, помимо рассмотренных ранее, существенный аспект неравновесности антропного времени и, как следствие, исторического процесса, понимаемого в экзистенциально-деятельностном смысле. Благодаря такому преобладанию вариативности «плюс-свободы» над инвариантом «минус свободы» человеческая история даже в те периоды, которые известны откровенным неприятием инакомыслия и отторжением стремлений к пересмотру и модернизации закостенелых идей, демонстрировала надежду на изменения к лучшему. «Камни пройденных дорог» пробивал «росток» торжества творческого Я над рутинной повседневностью и над самим собой дня вчерашнего. И в обозримом будущем эта тенденция не должна потерять свою жизнеспособность.

### **4.3. Прогнозирование развертывания антропного времени и движения истории: основные сложности**

Современное научное прогнозирование и соответствующая область знания – прогностика своими корнями уходят в 50-е гг. XX века. За шестидесятилетнюю историю их эволюции сфера применимости прогноза значительно расширилась. Это демонстрирует сама действительность: сегодня прогнозирование осуществляется практически в каждой области человеческой деятельности – от начального образования до освоения космического пространства. Через детальный анализ тенденций развития объекта выявляют встречающиеся на разных этапах этого развития сложности и опасности. Так подготавливается последующее упреждающее вмешательство с целью минимизации влияния или устранения в принципе деструктивных элементов, затрудняющих процесс или уводящих его в нежелательное русло. Это позволяет избежать критических ситуаций, нередко чреватых финансовыми и временными потерями, а иногда, к сожалению, и человеческими жертвами.

Ощутимое ускорение исторического процесса второй половины XX – начале XXI вв., требующее от человека адекватного деятельностного отклика, актуализирует углубление знания о сущности развертывания истории и совершенствование способности построения максимально отвечающих реальности прогнозных моделей. Проблемой научного прогнозирования в последние десятилетия занимались многие отечественные и зарубежные исследователи (отметим работы И. В. Бестужева-Лады [37], Э. Валлерштейна (И. Валлерстайна) [59], Д. М. Гвишиани [73], М. С. Кагана [127], С. П. Капицы в соавторстве с С. П. Курдюмовым и Г. Г. Малинецким [138], Г. Николиса и И. Р. Пригожина [206]). В данном подразделе, последнем в исследовании, мы обратим читательское внимание на проблему, недостаточно освещенную, по нашему мнению, в работах указанных авторов. Его *задачей* является

осмысление сложностей прогнозирования становления темпорально-исторических условий бытия человека, выявление причин несоответствия вырабатываемых прогнозных моделей и реальности.

Прогнозирование истории было бы весьма точным и продуктивным, если бы процесс развития человечества осуществлялся в едином русле – как опредмечивание общечеловеческого смысла, и каждый этап жестко детерминированной этим смыслом истории необходимо возникал как следствие предыдущего. Такой подход в оценке вектора и смысла исторического процесса, именуемый монистическим, достаточно широко представлен в философской литературе. Его ключевая идея сводится к тому, что, несмотря на принципиальную несхожесть развития различных цивилизаций и культур, в историческом процессе можно выделить генеральную линию, единый смысл и направленность<sup>126</sup>. Профилирующими в монистическом подходе являются концепции, так или иначе связывающие историю с прогрессом – как научно-техническим, так и нравственным, что в итоге должно привести человечество к преодолению стоящих перед ним проблем. Так, Ж. Ж. Руссо, И. Кант, А. Смит в традициях Просвещения понимали прогресс именно как развитие человеческого разума, движение из «тьмы невежества» к «свету знания». Г. В. Ф. Гегель подает историю как «шествие Мировой Идеи», целью которого является «прогресс в сознании свободы» [74, с. 72]. В рамках теории исторического материализма (К. Маркс [189], Ф. Энгельс, В. И. Ленин) разработан иной принцип, движущий историю, – классовая борьба, которая, по замыслу авторов, направляет ход исторического процесса к коммунистической общественно-экономической формации. В том же ключе рассуждает американский исследователь Ф. Фукуяма. Однако «конец истории» в его работе подан как результат снятия противоречий между

---

<sup>126</sup> Пожалуй, первой представительницей этого подхода, представляющей историю как линейный, последовательный процесс, в котором все событийные ряды строго взаимосвязаны и причинно обусловлены, была концепция Августина Аврелия. Опираясь на Священное Писание, автор показал единое смыслонесущее начало для истории – ее конец, наступающий со Вторым Пришествием Христа.

конкурирующими идеологиями в силу окончательной победы принципов либерализма [296].

Тем не менее, есть, как минимум, два важных момента, которые весомым образом затрудняют прогнозирование течения антропного времени и становления истории в ее человеческой компоненте, что, в свою очередь, приводит к значительным погрешностям в его результатах [317]. Во-первых, весьма сомнительной является редукция детерминант истории к одному смыслонесущему и устремляющему началу (аттрактору). Во-вторых, на наш взгляд, монистический подход чрезмерно, вплоть до абсолютизации, возвеличивает значимость объективных надындивидуальных аттракторов, не учитывая человеческого фактора, выражающегося, в первую очередь, в ключевом элементе – свободе воли.

Для конкретизации первого положения полагаем необходимым обратиться к концепции американского социолога и футуролога Даниела Белла. На рубеже тысячелетий, как отмечает исследователь, стало очевидно, что объяснить все многообразие исторического процесса мультикультурного мира единственной идеей<sup>127</sup> не представляется возможным. Сложности такого объяснения возникают, так сказать, на «входе». Дело в том, поясняет ученый, что историческая наука как таковая порождена Западом [31, с. 25]. Понятие прогресса, лежащее в основании логики истории, и историософская тенденция связывать именно с ним динамику развития человечества есть дань традиции, идущей от А. Смита. Соответственно и картина истории оказывается прозападной. Именно в сопоставлении Запада<sup>128</sup> с «остальным миром» выстраивалась линия рациональности в виде культивации и распространения ценностей европейской цивилизации.

Однако наша эпоха характерна появлением иных весомых моделей развития (китайской, индийской), что, по сути, означает конец истории как признанного, не имеющего альтернативы пути

---

<sup>127</sup> Зачастую это – идея прогресса, в большинстве своем понимаемая в экономическом смысле.

<sup>128</sup> Понятием «Запад» со временем стали обозначать не только Западную Европу, но и США, а также страны, названные А. Мэддисоном [370, с. 6–7] «европейскими ответвлениями» (European offshoots), – Канаду, Новую Зеландию, Австралию.

становления человечества. Это дает американскому футурологу основание воспротивиться монистической традиции ее понимания. Он позиционирует определенную самостоятельность, автономность трех сфер социальной жизни, при этом не исключая их реальной неразрывности. К таковым относятся: социальная структура – технологическая и экономическая компонента, политическая организация общества и культура. Последняя составляющая, по мнению автора, является фундаментом стабильности и ненасильственной динамичности, сохранения традиций и естественного внедрения новаций [124, с. XVIII-XIX].

Белл полагает, что редукция фундамента истории к единому принципу ущербна, по меньшей мере, по двум причинам. Первая причина заключается в том, что общества (ученый выделяет три их типа: доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное) «...отличаются друг от друга типом соотношения их политических систем с социальной структурой и культурой». Далее автор выделяет вторую причину: «Внутри же самой социальной структуры (как и внутри политического строя и культуры) существуют различные осевые принципы, вокруг которых строятся общественные институты» [30, с. 153–154]. Таким образом, утверждает Белл, «в современных условиях в мире уже не существует единого фактора или даже узкой группы факторов, которые оказывают определяющее влияние на направление мирового развития» [31, с. 48]. Именно поэтому американский исследователь и называет современный период «эпохой разобщенности» [31, с. 49]. При этом параллельно показанной несхожести путей развития явно прорисовывается и разворачивание противоположной тенденции – всемирного стремления к экономическому росту. Эта устремленность, по меткому выражению автора, становится «новой общемировой метафизической религией» [31, с. 62].

Перейдем к осмыслению второго фактора, с которым связана сложность прогнозирования, – фактора свободы воли. Для начала отметим, что в современной науке претензии на возможность получения достоверных картин различных временных фаз нередко

обосновываются при помощи математического моделирования. Адепты этого подхода (С. П. Капица, Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий), сочетая его с синергетическими представлениями [138; 166], справедливо замечают, что самоорганизующаяся система может выбрать далеко не любой путь развития из бесконечного множества. Исходя из свойств и соответствующих возможностей объекта, избирается один из определенного *круга* путей. На остальные (находящиеся вне этой совокупности) изначально наложено своеобразное «эволюционное правило запрета» [166, с. 115]. Логика подхода ясна: постепенное исключение «запрещенных» самим естеством развития системы путей позволяет выкристаллизовать достаточно ясную картину ее грядущего. Заметим, однако, что такая методология эффективна при исследовании объектов неживой природы и даже биологических особей – вплоть до млекопитающих. В этих системах приращение альтернатив дальнейшего становления либо осуществляется крайне скудно, либо не осуществляется вообще. Однако насколько правомочен обозначенный подход, когда речь идет о конкретной личности, общественных ячейках или, в итоге, о социально-культурной среде в целом?

Прояснение вопроса требует опоры на теорию прогнозирования. В работе известного отечественного исследователя И. В. Бестужева-Лады показаны следующие этапы традиционной разработки прогноза [37, с. 12–16]:

1. Построение базовой модели исследуемого объекта. Обычно это некая совокупность показателей, отображающая общую структуру явления. Исходную совокупность показателей трансформируют в совокупность поисковых и нормативных показателей с известной долей их интерпретации. Первые из них позволяют выявление перспективных проблем путем условного продолжения в будущее констатируемых и относительно познанных тенденций. Вторая группа показателей направлена на выявление стратегий и тактик решения проблем, достижение определенного четкими критериями удовлетворительного уровня реализации цели.

2. Формирование системы индикаторов, включающей данные о внешних факторах – прогнозном фоне. При построении этой модели учитываются показатели международных отношений, в которые вовлечено исследуемое явление, размеров ассигнований на его развитие, влияние политических, религиозных, правовых факторов. Этот момент, естественно, требует привлечения специалистов из других областей и использования дополнительных данных.

3. Практическая разработка прогноза. Вначале осуществляется построение поисковой модели. Механическая (прямая) экстраполяция данных базовой модели на прогнозируемый период корректируется данными прогнозного фона, отображающими факторы как неблагоприятствующего, так и благоприятствующего характера. Это, в свою очередь, позволяет определить рубежи (нижнюю экстрему и верхнюю экстрему), за которыми – то, что принципиально невозможно, а также срединное, наиболее вероятное значение каждого показателя. Далее на основании полученной картины назревания перспективных проблем осуществляется (по аналогии с механической экстраполяцией данных в поисковой модели) построение нормативной модели. Она предстает в виде совокупности стратегических и тактических действий, направленных на достижение цели. В итоге вырисовываются наиболее реалистичные значения показателей конкретных путей разрешения проблем (относительный оптимум).

4. Выработка рекомендаций по целеполаганию и управлению для внедрения в планы, программы, проекты. После первых трех этапов разработчики планов-проектов и управленцы имеют в своем распоряжении поисковое прогнозное поле и нормативное прогнозное поле. Первое включает показатели верхней и нижней экстремы, данные простой экстраполяции и наиболее вероятные срединные величины, а второе определяет значения абсолютного и относительного оптимума. Это позволяет оптимизировать оценки развития объекта на время упреждения, а также определить необходимые пошаговые действия по его регуляции и приведению в соответствие с изначальными целями.

Рассмотрение процесса прогнозирования в таком разрезе позволяет представить обозначенную выше проблему детальнее. Итак, позволит ли математическое моделирование полноценно отразить нарастание перспективных проблем (система поисковых показателей), с которыми столкнется носитель свободы воли – антропная единица (личность, социальное образование)? Каким образом оно поможет изыскать верные тактические и стратегические действия по решению этих вопросов (система нормативных показателей)? Насколько велика вероятность адекватного определения колебаний прогнозного фона, влиянию которого подвержены человек или социальная ячейка? Ведь, опять же, характер внутри- и межгосударственных отношений, значимость тех или иных социальных институтов, в которые интегрирована деятельность субъекта антропного времени и истории, во многом определяется именно людьми. Естественно, что указанные сложности экстраполируются и на практическую фазу разработки прогноза. Пожалуй, лишь исследовательский поиск того, что невозможно принципиально (нижняя экстрема и верхняя экстрема), дает результаты, максимально приближенные к действительности. Та же картина развития антропной системы, которая представляется наиболее истинной (относительный оптимум), в итоге будет оправдана реальностью только при условии, что на предыдущих стадиях прогнозирования не было допущено значимых ошибок и недочетов.

Если во взглядах авторов теории математического моделирования явно недооценен имманентный фактор становления антропного времени и истории, то в противоположной позиции, отрицающей возможность адекватного прогнозирования истории, проигнорировано влияние внешних ее детерминант. Этот скепсис в большей или меньшей мере вытекает из идеи исторического процесса, принципиально лишённого как тотальной, так и локальной закономерности. Такая мысль абсолютизирована в учениях, например, представителей философии жизни, рассматривавших в качестве содержания истории некую иррациональную витальную

стихию. Так, ницшеанское понятие «жизнь» обозначает естественно-органическое начало в противовес механически-рассудочному. Бергсоновская космическая «жизненная сила» есть порыв, в противовес инертной материи «...всегда сохраняющий свою способность к свободной деятельности, всегда борющийся, чтобы найти новый выход; всегда ищущий большей свободы движения между враждебными стенами материи» [239, с. 944]). В представленном контексте примечательны также учения некоторых экзистенциалистов (например, К. Ясперса), подчеркивавших, что всякая закономерность разбивается о свободную самореализацию человека – истинного субъекта исторического процесса.

Позиция, опосредующая две упомянутые точки зрения, выдвинута М. С. Каганом. С одной стороны, он отвергает возможность математической и естественнонаучной методологией, в том числе математическим моделированием, адекватно отразить будущее человеческих систем, охватить все грани исторического процесса<sup>129</sup>. Действительно, математически выверенные прогнозы в отношении «антропо-социо-культурных систем» (термин Кагана) без учета их специфичности обречены на провал. Каган подчеркивает, что такое моделирование «...отвлекает количественный аспект их функционирования и развития от качественного, структурный – от содержательного, инвариантный – от характеризующего уникальность каждого конкретного факта, события, действия личности, группы людей, народной массы» [127, с. 34]. Главная ошибка «механического скрещивания» математического моделирования и гуманитарного знания, по мнению российского исследователя, заключается в недооценке роли свободы воли.

С другой стороны, ущербна также позиция философов-иррационалистов, поддержанная Брюссельской школой термодинамики (идея непредсказуемости гуманитарных систем Г. Николиса и И. Пригожина [206]). Она отрицает явно имеющие

---

<sup>129</sup> О необходимости особого, «поэтического» познания истории еще почти сто лет назад писал Освальд Шпенглер в своем фундаментальном труде «Закат Европы» (1918 г.), заявляя, что «природу следует трактовать научно, историю надо воспевать» [333, с. 138].

место генеральные линии становления человеческих сообществ. По мнению Кагана, на коротких, соответствующих единичным временам, промежутках истории, которые подвластны личностной самореализации, господствует свобода воли, что в принципе исключает возможность безошибочного прогнозирования. В то же время, на длительных интервалах включается принцип детерминизма. Фундаментальное направление развития человеческой системы оказывается обусловленным будущим аттрактором, устремляющим систему к самому себе. Учет этого обстоятельства позволяет разработчикам прогноза претендовать на гораздо большую результативность их труда. «...Как только мы поднимаемся над историческим процессом на такую высоту, – пишет ученый, – с которой уже не видно «броуново движение» индивидуальной воли, личностных интересов, персональных целей, обнаруживается решающее действие «силы притяжения» таких определенных будущих тенденций в системе, в предшествующем состоянии находящейся в хаосе, которые и оказываются в силу этого способными оттеснить другие тенденции и вырастить из хаоса новую гармонию, новый, более сложный тип упорядоченности» [127, с. 47].

От крайностей в оценке хронологической сущности социальных и личностных феноменов предостерегает французский историк Фернан Бродель. Им выдвинута идея множественности исторических и социальных длительностей, которая затем вылилась в оригинальную теорию различных временных скоростей [49]. Взгляды ученого нашли свое развитие в исследованиях американского ученого Э. Валлерштейна (И. Валлерстайна), подвергнувшего критике и номотетический, и идиографический подходы к явлениям. Односторонность первого подхода заключается в том, что он игнорирует собственную процессуальность и историчность феноменов. Это, по сути, исключает возможность использования категории времени персонифицированно, т. е. с акцентом на неординарную сущности антропных единиц. В то же время, второй подход грешит чрезмерным возвеличиванием экзистенциальной уникальности единичных времен. При этом, как правило,

элиминируются широкие обобщения, в том числе упраздняется категория долгой длительности (*longue durée* – Ф. Бродель). Интерпретируя идеи французского исследователя, Валлерштейн требует пристального внимания как к единичным временам, так и к долгой длительности, что сделало бы работу историков и разработчиков прогноза одновременно и детальной, и преодолевающей «атомарность» истории. «...Для нас лучше всего, – пишет ученый, – будет остановиться на той почве, которую я назову «неисключенное третье»: одновременно время и длительность, частное и универсальное, то, что было бы двумя крайностями одновременно и ни одно из них, – и именно так мы должны будем прийти к осмысленному пониманию реальности» [59, с. 132].

Ставя сказанное выше на почву нашего понимания исторического процесса, заметим следующее. Во-первых, критика монистического подхода и возможности прогнозирования истории путем отслеживания влияния единственного объективного фактора на ее течение, как нам видится, небезосновательна. Подчеркивая это, мы выдвинули в подразделе 4.1 два объективных целеполагающих начала – аттрактор жизни и аттрактор смерти. Не отрицая значимости других устремляющих исторический процесс объективных факторов, мы полагаем, что в большинстве случаев те или иные аттракторы истории могут быть рассмотрены как частности по отношению к жизнеутверждающему и смертоносному началам. В том, что различные единицы антропного времени, попадая в конус притяжения противоположных аттракторов, тем самым, проходят принципиально разнящиеся пути становления, кроется одна из двух главных причин их автономности. Не исключено, что с тем же связаны показанные Беллом, с одной стороны, рассогласованность политической системы с социальной структурой и культурой, с другой – наличие различных осевых принципов конструирования общественных образований.

Во-вторых, при всем уважении к математическому моделированию, для всякого прогнозирования человеческой деятельности всегда камнем преткновения будет вопрос о свободе

воли. Концепция «временной матрешки», предложенная в нашей работе, оказалась созвучной упомянутой выше броделевской идее «собственных времен» различных исторических процессов. Размышляя сквозь призму этого посыла о среде человеческой деятельности и истории, полагаем, что объяснить ее мультитемпоральность иначе, нежели через категорию свободы воли, не представляется возможным. Таким образом, это начало, фундирующее в различных своих ипостасях («плюс-свобода» или «минус-свобода») эманацию антропного времени и истории изнутри, есть вторая главная причина самодостаточности «матрешек времени». Именно свобода воли, как уже было показано в более ранних работах [308; 318], составляет естество и задает вектор развертывания различных единиц в общей структуре антропного времени – от индивидуальной до всечеловеческой<sup>130</sup>.

Итак, исследование становления антропного времени и движения истории в разных аспектах предоставляет принципиально разнящиеся картины. Будучи рассмотренной в экзистенциально-личностной проекции, история человечества предстает в виде россыпи конкретных историй, каждая из которых неординарна по причине того, что несет в своем лоне неповторимую единицу антропного времени. Поливариантность течения времен, как было показано в предыдущих подразделах, – естественное следствие опредмечивания свободы воли. Следовательно, попытки прогнозирования течения антропного времени и истории без учета этого имманентного фактора лишают исторический процесс палитры индивидуальных свершений и персональной событийности. Кроме того, в таком случае человеческая свобода воли редуцируется к инстинкту, а сам человек – к объекту бытия лишь на основании

---

<sup>130</sup> В качестве яркой иллюстрации последствий пренебрежения этой компонентой человеческого бытия приведем картину крушения уже практически осуществленного (согласно плану!) будущего в художественном фильме Тейлора Хэкфорда «Адвокат дьявола» (1997 г.). В кульминационной сцене волевой акт главного героя, выразившийся в суициде, превращает в прах все проекты темных сил в отношении себя. Хотя, справедливости ради, стоит отметить, что самоубийство увенчалось не смертью, а возвращением в «точку бифуркации» с тем, чтобы вновь осуществить экзистенциальный выбор.

жестко детерминированных жизненных начал (физических, биологических, социальных и т. д.).

С другой стороны, реально возможной является разработка прогноза масштабных устремлений антропного времени и истории. Для этого следует акцентировать исследовательское внимание на глобальных объективных целях-программах исторического процесса, каковыми, к примеру, нами выдвинуты аттракторы жизни и смерти. «Большое видится на расстояньи!» – эти слова Сергея Есенина ясно обрисовывают подход, необходимый для «хронософского» (используем термин Валлерштейна [59, с. 129]) оценивания длительных периодов развития человечества. Макросоциальное, в общечеловеческой проекции, рассмотрение истории позволяет, преодолевая шоры тактических действий миллиардов субъектов личностных «матрешек времени», прогнозировать эпохальные стратегические тенденции исторического процесса. Однако и здесь не все просто. История свидетельствует, что нередко поворотные моменты, становившиеся точкой отсчета глобальных метаморфоз в развитии человечества, были фундированы, опять же, свободой воли, только уже не в детерминированной, а в самодостаточной ее форме. «Временная матрешка» уникальной личности или влиятельной социальной ячейки, вырвавшаяся из конуса аттрактора и вступившая в фазу хаотизации, как оказывается, способна переориентировать за счет «связей-новостроев» как соседей по уровню, так и гораздо более масштабную «матрешку». Таким образом, даже при прогнозировании тенденциозности общечеловеческого развития следует понимать, что оно не застраховано от значительной погрешности. «Поправка на ветер» свободы воли приводит к моделированию картин будущего человечества, могущих претендовать на соответствие истине только с большей или меньшей степенью вероятности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Написание любой научной работы нередко сопровождается борьбой с самим собой: с ленью, отсутствием вдохновения, со звучащими в глубине души «бубенцами» необходимости переключения на иные, не менее важные, виды деятельности. Но особенного усилия требует заключение. Тогда, когда разум говорит, что осталось «всего лишь» обобщить результаты исследования, откуда ни возьмись, появляется смутное чувство недосказанности, недопроясненности, упущения чего-то важного. Приятно осознавать, тем не менее, что из этой ситуации есть выход, причем в виде убиения двух зайцев. Однако его использование возможно при изменении отношения к самому пункту заключения: оно должно не только заключать, но и демонстрировать перспективы дальнейшего развития мысли автора. В таком случае все, что действительно или мнимо упущено, обретает потенцию будущего осмысления, а осуществленное исследование из «теперь» простирает себя в грядущее как «теперь-еще-не» (М. Хайдеггер).

Итак, что сделано. Научные результаты монографического исследования концептуальных оснований *антропологической парадигмы времени* способствуют углублению и расширению линии его «очеловечивания». Осуществлена методологическая репрезентация модели времени как предельного основания атрибутизации деятельности самим ее субъектом – человеком. Таким образом, из «*сущего-от-мира*» время превращается в «*сущее-от-человека*».

Однако такой переход потребовал предварительного выдвижения и пояснения необходимых для этого методологических оснований. Во-первых, была аргументирована мысль о важности отхода от куновского понимания парадигм как конкретно-научных образцов «*постановки и решения задач*», а также от рассмотрения оных как *сменяющих друг друга* в силу несовместимости. Идея человекомерности знания, ставшая одной из ключевых на

постнеклассическом этапе развития науки, вылилась в посыл о том, что парадигму необходимо истолковывать не как единственно истинную на определенный период модель, а как одно из возможных решений той или иной проблемы. В рамках такого взгляда понятие парадигмы приобрело значение, приближающее его к категориям мировоззренческой системы, картины мира. И если это так, то *сосуществование* взаимоисключающих парадигм, как и их *смена*, сегодня воспринимается как естественное ввиду поливариантности решений, изначально заложенной в потенции поднимаемых вопросов. С современных (постнеклассических) позиций представляется возможным выделить три *принципа соотношения парадигм*: а) *последовательность*: одна парадигма сменяется другой; *параллельность*: парадигмы сосуществуют на том или ином этапе развития области знания; *параллельность последовательности*: одна парадигма сосуществует с рядом сменяющихся парадигм.

Во-вторых, позиционирование человека как субъекта времени зиждилось на антропоцентристском тезисе о его возвеличенности. Именно человек, насыщая собственную деятельность уникальным сочетанием смыслов, задает своеобразные темпоральные условия ее развертывания. Кроме того, идея привилегированности *homo sapiens* побочно вытекает из методологического аспекта антропного принципа, также использованного в качестве основания исследования. Познавательная деятельность человека, никогда не удовлетворяющегося позицией пассивного созерцателя, сопровождается активным преобразованием мира, в том числе и в смысле создания гармоничных темпоральных условий бытия и познания. И поскольку это так, то научная картина мира должна естественно включать в себя субъекта познания, то есть быть «человекомерной».

Поставленные в первом разделе акценты (об еще одном методологическом основании сказано далее), пусть и в общем виде, сформировали канву авторского подхода. Тем не менее, конкретизация нашего вклада в развитие антропологической парадигмы времени была отодвинута на один раздел. Изложение его

сути опосредовано во втором разделе освещением линии мысли, сущностно противопоставленной той, что заявлена выше, – *онтологической традиции постижения времени*. Последовательно переходя от эпохи к эпохе, мы выявили господствующие в том или ином периоде парадигмы бытия. Так, в античной философии выделяются существующие *параллельно* парадигма статичности (Парменид, Мелисс, Зенон, Платон, Архимед) и парадигма динамичности (Гераклит, Кратил, Анаксагор, Эмпедокл). Несмотря на то, что онтологическая система Аристотеля, на наш взгляд, полностью не вписывается в «каркас» рассмотренных линий, его взглядам, как в значительной мере повлиявшим на развитие представлений последующих мыслителей, было уделено особое внимание. Средневековье и Возрождение также являют *параллелизм* парадигм – теистической и пантеистической образцовых моделей<sup>131</sup>. Ядром первой парадигмы, к которой причастны учения Августина Аврелия, Ансельма Кентерберийского, Петра Ломбардского, Альберта Великого, Бонавентуры, Фомы Аквинского, является идея абсолютного порождения и вечного преобразования мира трансцендентным по отношению к нему Богом. Вторая парадигма (системы Иоанна Скота Эриугены, Амальрика Бенского, Давида Динантского, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Джероламо Кардано, Франческо Патрици, Джордано Бруно), напротив, преодолевая культивируемую теистами аристотелевскую дискретность производящих причин, постулирует слитость духовного и материального, Божественного и природного в Едином.

Осмысление особенностей указанных парадигм бытия было осуществлено с конкретной целью. Нами было показано, что сформировавшиеся в соответствующие периоды представления о времени имели ярко выраженную онтологическую окраску, поскольку вытекали из парадигм бытия как их естественные следствия. Так, размышление о бытии как вечном и неизменном в рамках парадигмы статичности ведет к позиции элиминации

<sup>131</sup> При более масштабном взгляде, охватывающем и эпоху античности, этот принцип соотношения преобразуется в *принцип параллельности последовательности*.

времени, ибо изменение бытия ни по сущности, ни в механическом смысле невозможно. Напротив, позиционирование текучести, событийности мира (парадигма динамичности) приводит к обозначению времени как его (мира) фундаментальной характеристики. В рамках теистической модели мысли имеющими временной характер полагаются созданные Всевышним объекты мира и физическая сфера в целом в противоположность самому Богу как обладающему атрибутом вечности. Пантеистическая парадигма<sup>132</sup>, в свою очередь, сквозь призму категории вечного подает сам мир, на фоне которого темпорально ознаменованными являются формы, принимаемые субстанцией – обожествленной природой.

Переходя к рассмотрению темпоральной проблематики в науке и философии XVII – нач. XXI вв., мы отметили, что формирующиеся в этот период концепции времени, став отправными пунктами, ориентирующими последующих исследователей, сами выступили как полноценные «концептуальные каркасы» – *онтологические парадигмы времени*. Вместе с тем были показаны революционные переходы от ньютоновской (субстанциальной) к эйнштейновской (реляционной) модели, а также от парадигмы обратимости к парадигме необратимости времени. Согласно И. Ньютону, время (как и пространство) – абсолютная субстанция, вместилище бытия. Изменить ход времени не могут никакие процессы, происходящие с телами и в самих телах, ибо взаимосвязи между материей и субстанцией-временем нет. Субстанциальная модель разрослась в более чем трехвековую линию мысли, в которой выделяются учения И. Г. Ламберта, Ж. Л. Лагранжа, П.-С. де Лапласа, Л. Больцмана, К. В. Л. Шарлье, в последние десятилетия – Н. А. Козырева, К. П. Бутусова, А. П. Левича, Л. С. Шихобалова, М. Х. Шульмана и др. По А. Эйнштейну, напротив, зависимость между материальными объектами и пространственно-временным континуумом принципиальна. В СТО подчеркнуто, что ход физических процессов и ход

---

<sup>132</sup> Безусловно, следует учитывать принципиальные отличия пантеистических учений античности, средневековья, Возрождения и Нового времени.

часов (течение времени) замедляется с увеличением скорости движения тела. В ОТО отмечена искажаемость временного и пространственного показателей под воздействием силы тяготения. Разработке этой парадигмы посвятили свои работы В. де Ситтер, А. А. Фридман, Г. Вейль, М. Борн, В. К. Гейзенберг, К. Ф. Гёдель, Р. Ф. Фейнман, Дж. Л. Синг, Д. Д. Бом, Р. Пенроуз, С. Хокинг, В. В. Аристов, А. Д. Арманд, Ю. С. Владимиров, Ю. И. Кулаков, С. В. Мейен, А. А. Шаров и др. Вызывает интерес факт *существования* показанных парадигм времени, несмотря на их очевидную противопоставленность друг другу, по сей день.

Этого, по нашему мнению, нельзя сказать о второй из представленных пар исследовательских программ, исторически сочетающихся *последовательно*. Действительно, парадигма необратимости, вопреки очевидности единственного вектора в огромном количестве предстоящих в опыте процессов, ни на классическом, ни на неклассическом этапах развития естествознания не была по достоинству оценена фундаментальной наукой. Тем не менее, эти периоды примечательны положениями, которые в определенной мере послужили предпосылками будущего «переоткрытия времени» (термин И. Пригожина). Классическое знание порождает и вводит в научный тезаурус понятие энтропии (Р. Клаузиус), позволяющее выразить различие между сохраняемой в обменах энергией и энергией, *необратимо* потерянной по причине диссипации. В свою очередь, неклассическая наука примечательна указанием на существование предельной скорости – скорости света и на связанную с этим *необратимость* в передаче сигнала (А. Эйнштейн). Однако именно на постнеклассическом этапе идее единственности «стрелы времени» суждено было стать определяющей профиль науки. К адептам парадигмы необратимости следует отнести таких современных ученых, как В. И. Аршинов, Л. Д. Бевзенко, В. Г. Буданов, Э. Гунциг, И. С. Добронравова, И. В. Ершова-Бабенко, Ю. Л. Климонтович, Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов, Э. Ласло, Г. Г. Малинецкий, Ю. В. Сачков, Р. Пенроуз, И. Пригожин, И. Стенгерс, Г. Хакен, С. Хокинг, Э. Янч и

многих других исследователей. Ввиду того, что естествознание традиционно связывает необратимость времени с необратимостью процесса, основанием аргументации в пользу положения о единственности временного вектора являются эмпирически открывающиеся необратимые процессы.

Руководствуясь заявленным в первом разделе положением о возможности сосуществования, а нередко и взаимодополнения принципиально разнящихся парадигм, в третьем разделе мы перешли непосредственно к *антропологической парадигме времени*, развивающейся параллельно онтологической его артикуляции. В ее рамках было осуществлено построение двух взаимосвязанных моделей: *концепции антропного времени* и *концепции исторического процесса* в той его составляющей, которая формируется человеческой деятельностью.

Освещение сути концепций упреждено рассмотрением учений мыслителей, которые, на наш взгляд, выступили ключевыми вехами в эпохальном «перевороте» в традиции осмысления времени и, в итоге, в становлении новой – антропологической – линии его толкования. Поиск авторитетов, мыслящих в указанном контексте, в любом случае должен был привести к персоналии И. Канта. Антропологический переворот, осуществленный философом, нашел отклик и в данной работе. Однако предложенная мыслителем из Кенигсберга антропологизация времени была принята нами с одной важной оговоркой. Кантовское время как «представление, лежащее в основе всех созерцаний» не удовлетворяло своей субъективностью. В нашем же рассмотрении время лишь потенцируется в субъекте; актуализация этой возможности происходит по мере развертывания деятельности – человеческие темпоральные условия объективизируются. Особенно подчеркивая это, мы показали, что система антропного времени конституирована именно *экзистенциально-деятельностным концептом*. С учетом же рассмотрения истории в ее человеческой проекции (четвертый раздел) время человека получает *объективно-исторический смысл*. На формирование концепции антропного времени значительным

образом повлияла также кантовская темпорализация свободы воли. Во-первых, свобода воли рассмотрена в монографии как внутренний двигатель антропного времени и человеческой истории, во-вторых, сделанный акцент позволил постановку и осмысление вопроса о его (антропного времени) векторах.

Другим весомым основанием концепции антропного времени и антропологической парадигмы времени в целом послужили учения М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра. Так, согласно взглядам немецкого философа, Dasein – человеческое присутствие в бытии – есть необходимое условие существования времени. Фазы прошлого («тогда») и будущего («потом») выявляются как таковые через «теперь» (как «теперь-уже-не» и «теперь-еще-не» соответственно). Само же настоящее «теперь» есть результат соотнесения Dasein с присутствующим – тем, что оказалось «здесь» в момент вхождения. Более того, именно «очеловечивание» позволяет наличествовать таким атрибутам времени, как пролонгированность и связность. Простираясь в будущее через «еще-не» и удерживая прошлое через «уже-не», «теперь» сливает временные модусы в единый континуум. Сартр также отдает функцию конституирования времени человеку. По его мнению, человеческое сознание (бытие-для-себя), разжимая своим вторжением само бытие (бытие-в-себе), вносит в него темпоральную упорядоченность. Временная структура мира образуется посредством своеобразного «присваивания». Человеческое «обладание» прошлым и будущим, которые становятся таковыми по отношению к настоящему, с одной стороны, придает реальности смысл временной пофазовой распределенности, с другой стороны, наделяет темпоральную структуру характеристикой целостности. Таким образом, в отличие от кантовского времени, время Хайдеггера и Сартра имеет объективный характер. Будучи «*сущим-от-человека*» – привнесенным в мир по мере его «вовлечения», оно трансформируется в «*сущее-для-мира*».

Итак, нами были показаны и противопоставлены друг другу онтологическая и антропологическая линии понимания времени,

сложившиеся в истории философии и науки. Далее – о сути вклада, внесенного нами в становление второй парадигмальной программы.

*Антропное время* – ключевое понятие монографии. Осмысляя его сущность, мы обнаружили необходимость отхождения от коренящейся в естествознании традиции рассмотрения времени как формы – внешнего выражения процессуальной содержательности. В рамках предложенного нами толкования антропное время предстает как *единство формы и содержания*. Через демонстрацию формальных характеристик времени человека нами показана его физическая родственность с временем прочих объектов мира. С другой стороны, рассмотрение этого объекта в проекции содержания позволяет узреть континуальную, «текущую» сущность антропного времени, которая обретается им по мере развертывания смысловой компоненты, ориентирующей последовательность событий. Именно за счет этого преодолевается «атомарность» времен конкретных актов человеческой деятельности. В показанном выявляется «живая» природа (А. Бергсон) антропного времени.

*Антропное время* необходимо понимать как систему, выражающую человеческую деятельность в параметрах длительности, порядка (аспект формы) и смысловой нагрузки (аспект содержания), а также выявляющую синтетическое качество деятельности – интенсивность, т. е. степень смысловой насыщенности единицы длительности. Освещая антропное время сквозь призму экзистенциально-деятельностного смысла, наполняющего его содержательно, мы выводим человеческие темпоральные условия из общеприродного временного ряда. Это автоматически уникализировало в духе антропоцентризма и самого их субъекта.

Рассмотрение и представление *антропного времени как системы* стало возможным благодаря обращению к параметрической общей теории систем (А. И. Уёмов, Л. Н. Терентьева, А. Ю. Цофнас). В качестве *концепта* системы антропного времени нами принят экзистенциально-деятельностный смысл ее становления. *Структурой* системы антропного времени являются отношения, которые

отвечают экзистенциально-деятельностному системообразующему свойству. Под таковыми мы имеем в виду как те, что формируются во взаимодействии единиц антропного времени одного уровня, так и те, которые выстраиваются в процессе коммуникации менее и более масштабных временных слоев. Наконец, *субстратом* антропного времени как системы являются частные подсистемы в рамках более масштабных темпоральных образований, соотносящиеся со вторыми по принципу «матрешки».

Для конкретизации причастности антропного времени к специфическому типу систем нами было использовано такое методологическое основание, как синергетический подход. Через выявление и пояснение ряда компонентов сложности и самоорганизации антропного времени, оно было осмыслено как *сложная самоорганизующаяся система*. Мы исходили из того, что каждый субъект антропного времени, от конкретного индивида до человечества в целом, разворачивая собственную деятельность в неординарном ключе, закладывает фундамент уникальности соответствующей темпоральной единицы. В результате образуется многослойная «гиперматрешка времени», которая, однако, разительно отличается от знаменитой игрушки принципом строения. В нашем понимании самодостаточные единицы антропного времени выстраиваются как в вертикальную («целое в целом» – И. В. Ершова-Бабенко), так и в горизонтальную структуру. Так, к примеру, в рамках системы времени маломасштабной социальной ячейки происходят процессы самоорганизации, естественно, далеко не единственной «временной матрешки». В качестве ее субстрата выступает целый слой временных единиц конкретных личностей. Она, же, в свою очередь, вовлекаясь в структуру иерархически более масштабной единицы антропного времени («матрешки» крупного социального образования), также не является в этой подчиненности системой-одиночкой. По аналогии с уровнем личностных темпоральных единиц, выстраивается и слой времен количественно и качественно подобных социальных ячеек (например, «матрешек времени» студенческих групп в рамках «матрешки времени»

университета). Не случайной в контексте показанного явилась постановка вопроса об оптимальном принципе сочетания единиц антропного времени, каковым нами выдвинут *принцип комлементарности*. Помимо разъяснения таких свойств объекта нашего исследования, как многоуровневость и коэволюционная сочлененность элементов, были рассмотрены также следующие его характеристики: нелинейность, открытость, наличие отрицательной и положительной обратных связей, стохастичность и неоднозначность временн х фаз.

Отдельного осмысления был удостоен вопрос о направленности антропного времени, рассмотренного в экзистенциально-деятельностном его аспекте, т. е. таком, при котором внимание акцентируется не на физическом естестве, а на смысловой нагрузке разворачивающейся человеческой деятельности. Этот смысл опредмечивается через становление внутреннего двигателя темпоральных единиц – свободы воли. Как было показано, она по своей сущности двойственна («плюс-свобода» и «минус-свобода»). Поэтому естественным и необходимым оказался следующий исследовательский шаг – выдвижение тезиса о существовании двух противоположных векторов антропного времени. Таким образом, «плюс-свобода», реализуемая в человеческой деятельности, фундирует один вектор антропного времени; в свою очередь, развертывание «минус-свободы» обращает (в заявленном смысле) антропное время вспять. Уравновешивание этих двух тенденций, выражающееся в аннигиляции смысловых начал «временной матрешки» (позитивной и негативной модификаций свободы воли), приводит к «зависанию» единицы антропного времени.

В последнем разделе монографии раскрыта суть концепции *исторического процесса как разворачивания человеческой деятельности*. Мы показали, что движение рассмотренной в таком ракурсе истории тесно взаимосвязано с течением антропного времени, которое, в свою очередь, устремлено своим глубинным основанием – свободой воли. Тезисом, выразившим это ключевое соотношение, стал следующий: *«История человечества есть*

*овременение свободы его воли».* Нами было предложено различие *детерминированной* и *самодостаточной свободы воли*. Первое понятие используется для обозначения свободы воли, движущей антропное время и историю под воздействием объективных детерминирующих начал – *аттракторов жизни и смерти* (фазы упорядочивания). Вторым понятием обозначена «незаангажированная» свобода воли, реализующаяся вне контекста детерминант истории (фазы хаотизации).

Наиболее масштабными аттракторами истории, на наш взгляд, являются *аттрактор жизни* и *аттрактор смерти*. Именно с ними связана глобальная ориентация современной научно-технической сферы на изобретение и совершенствование как тех средств, которые направлены на пролонгацию жизни и укрепление здоровья, так и тех, которые имеют прямо противоположное предназначение. Так, на примере научно-технической деятельности человека по созданию и использованию оружия массового поражения было показано детерминирующее воздействие аттрактора смерти. Сущность гонки вооружений достаточно проста: от создания оружия (вплоть до новейших разработок ОМП) из соображений необходимости гарантирования собственной безопасности – к его использованию в качестве аргумента при заявлении своих внешнеполитических претензий на власть и господство. Следствием этой тенденции является то, что последние тысячелетия развития человечества (обозримые исторической наукой достаточно ясно) предстают по большей части как история войн. Годы, в течение которых на планете не было значимых войн, исчисляются всего лишь сотнями.

Противоположная тенденция осмыслена нами как следствие детерминации истории аттрактором жизни. Она показана на примере научно-технических изысканий человечества по пролонгации собственного существования посредством криогенного замораживания и нанотехнологий. Серьезные результаты, достигнутые в практике криогенного замораживания, подкрепили перманентную надежду человечества на бессмертие. Ответная реакция уже сегодня выразилась в новом кредите доверия – сотни людей вверяют

крионическим организациям свои тела, ибо полагают, что медицина будущего сможет избавить их от неизлечимых в современных условиях заболеваний. Во многом надежды на бессмертие или, по крайней мере, значительную пролонгацию жизни связываются с возможностями нанотехнологий. Соответствующая отрасль развивается не менее интенсивно.

Все же следует отметить, что в последствиях воздействия и аттрактора жизни, и аттрактора смерти зачастую обнаруживаются тенденции, прямо противоположные изначально ожидаемым и диалектически с ними сочленяющиеся. Так, из нелимитированного нанотехнологического конструирования (возможного следствия воздействия аттрактора жизни) вытекает опасность нивелирования личностной уникальности и создания, в итоге, безликого, однообразного типа нечеловека. Более того, существует угроза ликвидации «человеческого в человеке» (И. В. Ершова-Бабенко) в широком смысле, что фактически редуцирует род *homo sapiens* к новому роду машин. В то же время, к примеру, на фоне создания ядерного оружия как результата устремления человеческой деятельности аттрактором смерти, возникла и тенденция использования атомной энергии в мирных целях.

Однако детерминированная свобода воли – не единственный удел человека. Он осознает, что потеря потенции самодостаточности воли трансформирует его самого – исключительное природное существо, могущее претендовать на статус субъекта истории, – в ее ординарный объект. Поэтому антропная временная единица не может перманентно пребывать в статусе подчиненной (через посредничество более масштабных временных условий) заданным целям-программам и ведомой исключительно ими. Первой причиной эскалации флуктуирования является некомплементарность (отставание или превалирование) по критерию интенсивности данной единицы антропного времени по отношению к внешним темпоральным условиям либо одноуровневым «временным матрешкам». Но не менее важной является вторая причина – нежелание с этим мириться. Нельзя одновременно сидеть на двух

стульях, с одной стороны, избрав путь «минус-свободы» и, с другой стороны, претендуя на самодостаточность собственного волеизъявления. Потому вариант становления «минус-свободы» как самодостаточной и был нами отброшен как априори невозможный. Ведь отказ от самореализации возможен детерминированно, программно (например, во имя сохранения существования), а не ради самой самореализации. Таким образом, именно из зерна протеста прорастает самодостаточная свобода воли (на личностном или социальном уровнях), что, в свою очередь, приводит к нарастанию амплитуд флуктуаций в становлении соответствующей «временной матрешки». Это рано или поздно приводит темпоральную единицу к освобождению из конуса аттрактора и полифуркационному выходу в стадию хаотизации. Начавшийся период разворачивания единицы антропного времени и движения истории фундирован самодостаточной свободой воли. В качестве наиболее показательных вариантов ее выражения нами были рассмотрены *бунт* и *творчество*.

Итак, подытоживая размышления о вариантах самоорганизации единиц антропного времени в условиях их «столкновения» с аттракторами исторического процесса, отметим следующее. «Минус-свобода», т. е. основание «бегства от свободы» (Э. Фромм), соглашательства с навязываемыми ценностями и рутинным образом жизни, может иметь только детерминированный характер. Такое положение вещей обусловлено непреодолимостью влияния аттракторов истории, ретранслированного посредством более масштабной единицы антропного времени. В противоположность этому прерогативой «плюс-свободы», т. е. фундамента чистой самореализации, творческого привнесения в мир человеческой самости, является способность устремлять антропную темпоральную единицу двояко. Это происходит как адекватно тенденциям исторических детерминант, когда субъект «временной матрешки» способен к самовыражению *в контексте* приумножения «массовой доли» жизнеукрепляющей или жизнеразрушающей линий исторического процесса, так и в незаангажированном режиме.

Наконец, специально был рассмотрен вопрос о прогнозировании течения антропного времени и движения истории в контексте выявления основных его сложностей. Было отмечено, что претензия на адекватность определения перспектив человеческого развития должна быть подкреплена учетом, как минимум, двух причин трудности построения прогнозных моделей. Первая причина заключается в невозможности определения единого объективного принципа человеческого развития. Вторая вытекает из недооценки весомости фундаментального атрибута человеческого бытия, рассмотренного в данной работе в качестве имманентного двигателя антропного времени и истории, – свободы воли.

Изложенные результаты работы, являясь заключительным аккордом монографии, не могут, как уже было сказано, выступить в качестве такового в исследовательской деятельности вообще. Они должны потенцировать и даже провоцировать пути дальнейшего развития авторской мысли. Безусловно, в наших планах – углубление, конкретизация и расширение сферы приложения заявленных положений в русле антропологической парадигмы времени. Какой же спектр вопросов проясняется, так сказать, в тумане пространства научного поиска уже сегодня? Во-первых, необходимо дальнейшее изыскание историко-философских предпосылок антропологической парадигмы времени, поскольку те, что интерпретированы в работе как таковые, суть лишь малая толика в палитре соответствующих учений. Во-вторых, достаточно интригующей видится проблема соотношения физического и экзистенциально-деятельностного аспектов антропного времени в динамике исторического процесса, лишь затронутая нами в монографии. В-третьих, большей тщательности требует осмысление сущностных характеристик антропного времени как сложной самоорганизующейся системы. Наконец, в-четвертых, необходимо дальнейшее изучение взаимосвязи внешних детерминант и внутреннего двигателя антропного времени и человеческой истории – свободы воли. Искренне надеемся, что научная деятельность по изысканию оптимального соотношения волеизъявления и влияния

аттракторов истории позволит гармонизировать ход человеческого развития и минимизировать последствия негативной стороны бытия самого совершенного, но, к сожалению, и самого вредоносного обитателя Земли. Конечно же, внимательный читатель укажет на массу других невыясненных или откровенно противоречивых моментов работы. Что ж, в этом и соль исследовательской деятельности: живая, майевтическая коммуникация всегда являлась катализатором научного поиска, перманентного стремления к истине.

Итак, сквозь призму категорий антропного времени, свободы воли и исторического процесса нами были подняты вопросы человеческого бытия и становления. Полагаем, что «вечный зов» этой темы в работе был услышан, а ее «вечный вызов» принят. Мысль о темпоральных условиях бытия все более приобретает «очеловеченное» выражение. Окунающийся в тайну собственного времени человек вновь и вновь, следуя завещанию Сократа, познает самое себя.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода / Николо Аббаньяно ; пер. с итал. А. Педетти // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 145–157.
2. Адушкин В. В. Это — миф... Или все-таки реальность? Критический взгляд на геофизическое оружие [Электронный ресурс] / В. В. Адушкин, С. И. Козлов. — Режим доступа : [http://nvo.ng.ru/armament/2006-04-21/6\\_weapontheyfear.html](http://nvo.ng.ru/armament/2006-04-21/6_weapontheyfear.html). — (дата обращения: 10.11.2014).
3. Ажеж К. Человек говорящий: Вклад лингвистики в гуманитарные науки / К. Ажеж ; пер. с фр. Б. П. Нарумова. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 304 с.
4. Акимович Є. О. Філософія тотальності / Є. О. Акимович. — 2-ге вид. — Одеса : Прес-кур'єр, 2012. — 180 с.
5. Алибек К. Осторожно! Биологическое оружие! / Кен Алибек, Стивен Хендельман ; пер. с англ. Е. Егоровой, Е. Клиновой. — М. : ООО «Городец-издат», 2003. — 352 с.
6. Андреев Л. Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век / Л. Г. Андреев. — М. : Гелиос, 2004. — 416 с.
7. Андрос Є. І. Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій / Є. І. Андрос // Колізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський [та ін.]. — К. : ПАРАПАН, 2002. — С. 123–152.
8. Анохин П. К. Физиология и кибернетика / П. К. Анохин // Избранные труды. Философские аспекты теории функциональной системы / отв. ред. Ф. В. Константинов [и др.]. — М. : Наука, 1978. — С. 207–233.
9. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1 и 2 : Философия древности и средневековья / АН СССР, Ин-т философии ; ред. коллегия: В. В. Соколов [и др.]. — М. : Мысль, 1969. — 936 с. — (Философское наследие).

10. Аристотель. Категории / Аристотель // Соч. : в 4 т. / АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1976–1983. — Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. — 1978. — С. 51–90.
11. Аристотель. Метафизика / Аристотель ; пер. с греч. А. В. Кубицкого. — М. : Эксмо, 2008. — 608 с.
12. Аристотель. О небе / Аристотель ; [пер. с древнегреч. А. В. Лебедева] // Соч. : в 4 т. / АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1976–1983. — Т. 3. / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанский. — 1981. — С. 263–378.
13. Аристотель. Физика / Аристотель ; [пер. с древнегреч. В. П. Карпова] // Соч. : в 4 т. / АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1976–1983. — Т. 3. / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанский. — 1981. — С. 59–262.
14. Арнольд В. И. Теория катастроф / В. И. Арнольд. — Изд 4-е, стер. — М. : Едиториал УРСС, 2004. — 128 с. — (Серия «Синергетика: от прошлого к будущему»).
15. Аршинов В. И. Естествознание и развитие: диалог с прошлым, настоящим и будущим (Послесловие) / В. И. Аршинов, Ю. Л. Климонтович, Ю. В. Сачков // Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. — М. : Книга по Требованию, 2012. — С 406–422.
16. Аршинов В. И. Синергетика встречается со сложностью / В. И. Аршинов // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности / отв. ред. В. И. Аршинов. — М. : Прогресс-Традиция, 2011. — С. 47–65.
17. Аршинов В. И. Сложность постнеклассических практик и будущее конвергирующих технологий / В. И. Аршинов // Постнеклассические практики: опыт концептуализации : коллективная монография / под общ. ред. В. И. Аршинова и О. Н. Астафьевой. — СПб. : Мирь, 2012. — С. 165–188.
18. Атомные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки [Электронный ресурс] — Режим доступа : [http://jaderfizik.3dn.ru/index/atomnye\\_bombardirovki\\_khirosimy\\_i\\_n\\_agasaki/0-7](http://jaderfizik.3dn.ru/index/atomnye_bombardirovki_khirosimy_i_n_agasaki/0-7). — (дата обращения: 11.11.2014).

19. Афанасьев О. Гуманитарні парадигми та парадигми гуманітарних наук / Олександр Афанасьєв // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. праць. — Чернівці, 2013. — Вип. 663–664 : Філософія / редкол. : М. Г. Марчук (голов. ред.) [та ін.]. — С. 19–26.
20. Ашкинази Л. А. Три взгляда на часы / Л. А. Ашкинази // Химия и жизнь. — 2003. — № 2. — С. 54–57.
21. Баженов Л. Б. О статусе антропного принципа в космологии / Л. Б. Баженов // Вселенная, астрономия, философия : [сб. ст.] / отв. ред. Д. Я. Мартынов, В. В. Казютинский, Ф. А. Цицин. — М. : МГУ, 1988. — С. 89–90.
22. Баранцев Р. Г. Синергетика в современном естествознании / Р. Г. Баранцев. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 144 с. — (Серия «Синергетика: от прошлого к будущему»).
23. Барашенков В. Тепло из холода / В. Барашенков, М. Юрьев // Знание – сила. — 2005. — № 1. — С. 9–16.
24. Баркер Дж. Парадигмы мышления: Как увидеть новое и преуспеть в меняющемся мире / Джоэл Баркер ; пер. с англ. Т. Гутман. — М. : Альпина Бизнес Букс, 2007. — 187 с.
25. Барр А. Бессмертные животные [Электронный ресурс] / Андрей Барр. — Режим доступа : <http://natureworld.ru/zhivotnyie/bessmertnyie-zhivotnyie.html>. — (дата обращения: 21.11.2014).
26. Баумейстер А. Онтологія і принцип суб'єктивності: спроба контрінтрепретації Гайдегерової філософії / Андрій Баумейстер // Філософська думка. — 2013. — № 4. — С. 97–113.
27. Баумейстер А. Призначення філософії та її межі: інтелектуальний спадок Томи Аквінського / Андрій Баумейстер // Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 24–37.
28. Бахметьев Порфирий Иванович [Электронный ресурс] // Сетевая энциклопедия «Учёные России» / Российская Академия Естествознания. — Режим доступа : <http://www.famous-scientists.ru/great/116/>. — (дата обращения: 12.11.2014).
29. Бевзенко Л. Д. Социология революций и эвристические возможности понятия социальной бифуркации / Л. Д. Бевзенко //

- Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : [сборник] / Г. А. Аванесова [и др.]. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 395–416.
30. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Даниел Белл ; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева ; вступ. ст. В. Л. Иноземцева. — Изд. 2-ое, испр. и доп. — М. : Akademia, 2004. — CLXX, 788 с.
31. Белл Д. Эпоха разобщенности. Размышления о мире XXI века / Даниел Белл, В. Л. Иноземцев. — М. : Центр исслед. постиндустр. общества, 2007. — 304 с.
32. Белоногов Г. Е. Противоречивость антропного принципа как зеркало социальных противоречий в среде современной науки / Г. Е. Белоногов // Философия науки. — 2008. — № 3. — с. 116–121.
33. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания / Анри Бергсон // Собрание сочинений : в 4 т. / авт. предисл. И. И. Блауберг. — М. : Московский клуб, 1992. — Т. 1. — С. 50–155.
34. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев ; сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имен А. В. Вадимова. — М. : Книга, 1991. — 448 с.
35. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев ; вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Л. В. Полякова. — М. : Правда, 1989. — С. 251–534.
36. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы / Н. А. Бердяев ; сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Шкоды. — Харьков : Фолио ; М. : ООО Издательство АСТ, 2002. — С. 25–262 — (Серия «Вершины человеческой мысли»).
37. Бестужев-Лада И. В. Мир нашего завтра / И. В. Бестужев-Лада. — М. : Мысль, 1986. — 269 с., рис.

38. Бистрицкий Є. Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду / Євген Бистрицкий // Філософська думка. — 2012. — № 5. — С. 113–132.
39. Блауберг И. В. Становление и сущность системного подхода / И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин ; отв. ред. А. Ф. Зотов. — М. : Наука, 1973. — 272 с.
40. Блауберг И. И. Анри Бергсон и философия длительности / И. И. Блауберг // Бергсон А. Собрание сочинений : В 4 т. / Анри Бергсон. — М. : Московский клуб, 1992. — Т. 1. — С. 6–44.
41. Блюменкранц М. Время антиистории. Картина мира: дубль 2003 М. Блюменкранц // Вопросы философии. — 2004. — № 11. — С.181–184.
42. Богатая Л. Размышления о парадигме и способах ее исследования / Лидия Богатая // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. праць. — Чернівці, 2013. — Вип. 663–664 : Філософія / редкол. : М. Г. Марчук (голов. ред.) [та ін.]. — С. 10–18.
43. Богданов А. А. Тектология. Всеобщая организационная наука. В 2 кн. Кн. 1 / А. А. Богданов ; редкол. Л. И. Абалкин (отв. ред.) и др. ; АН СССР, Ин-т экономики, Ин-т системн. исслед. — М. : Экономика, 1989. — 304 с. — (Экономическое наследие).
44. Богданов О. В. Запрещение оружия массового уничтожения. Международно-правовые проблемы / О. В. Богданов. — М. : Международные отношения, 1985. — 184 с.
45. Большой Российский энциклопедический словарь / шеф-редакторы : А. Е. Махов, Л. И. Петровская, В. М. Смолкин, В. Д. Шолле. — М. : Большая Российская энциклопедия, 2003. — 1888 с. : ил.
46. Бондаренко-Брінь В. В. Соціальний час: моделі суб'єктивного сприйняття : авт. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В. В. Бондаренко-Брінь. — Донецьк, 2006. — 23 с.
47. Бондаренко Е. В. Модель времени как инструмент лингвокогнитивного анализа / Бондаренко Е. В. // Мова і

- культура. — К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2008. — Вип. 10, Т. 2. (102). — С. 31–37.
48. Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош ; пер. с польск. М. Гуренко. — М. : Мысль, 1966. — 212 с. — (Серия «Мыслители прошлого»).
49. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Фернан Бродель ; пер. с фр. Л. Е. Куббеля ; вступ. ст. Ю. Н. Афанасьева. — 2-е изд. — М. : Весь мир, 2006. — 592 с. — (Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. : в 3 т. / Фернан Бродель ; т. 1).
50. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя / Джордано Бруно ; пер. с ит., вступ. ст. и примеч. А. Золотарева. — СПб. : Огни, 1914. — 224 с.
51. Бруно Дж. О бесконечности, Вселенной и мирах / Джордано Бруно ; пер. с итал. А. Рубина ; вступ. ст. В. Вандека, В. Тимоско. — М. : Соцэкгиз, 1936. — 260 с.
52. Бруно Дж. О причине, начале и едином / Джордано Бруно ; пер. с итал. и предисл. М. А. Дынника. — М. : Соцэкгиз, 1934. — 232 с.
53. Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании : монография / В. Г. Буданов. — М. : ЛКИ, 2007. — 232 с.
54. Буданов В. Г. Ритмокаскады истории и прогноз развития социально-психологических архетипов России до 2050 года / В. Г. Буданов // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : [сборник] / Г. А. Аванесова [и др.]. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 234–263.
55. Буданов В. Г. Синергетика: история, принципы, современность [Электронный ресурс] / В. Г. Буданов // Сайт С. П. Курдюмова. — Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/what/sinergetika-istoriya-principy-sovremennost/>. — (дата обращения: 08.11.2014).
56. Булатов М. О. Головні етапи розвитку поняття свободи в історії європейської філософії / М. О. Булатов // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський [та ін.]. — К. : Наукова думка, 2005. — С. 5–48.

57. Бэкон Ф. Новый Органон / Френсис Бэкон // Сочинения : в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. статья А. Л. Субботина ; пер. с англ. З. Е. Александровой [и др.]. — Изд. 2-е, испр. и доп. — М. : Мысль, 1977–1978. — Т. 2. — 1978. — С. 5–214.
58. Вавилов А. М. Экологические последствия гонки вооружений / А. М. Вавилов. — 2-е изд. — М. : Международные отношения, 1988. — 208 с.
59. Валлерштейн Э. Время и длительность: неисключенное среднее. Размышления над Броделем и Пригожиным / Эммануил Валлерштейн // Человек перед лицом неопределенности : [сб. докл.] / Свободный университет (Брюссель), Семинар «Научная мысль» ; пер. с франц. В. В. Шуляковской ; под ред. И. Пригожина. — Москва ; Ижевск : Ин-т компьютер. исслед., 2003. — С. 127–136.
60. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке / Марк Вартофский // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки) : сб. пер. / пер. с англ. А. Л. Никифорова ; сост., вступ. ст. и общ. ред. Б. С. Грязнова и В. Н. Садовского. — М. : Прогресс, 1978. — С. 43–110.
61. Вейль Г. О философии математики : сб. работ / Г. Вейль ; пер. с нем. А. П. Юшкевича ; предисл. С. А. Яновской. — М. ; Л. : Гостехиздат, 1934. — 128 с.
62. Вернадский В. И. Размышления натуралиста / В. И. Вернадский. — Львов : ВК «АРС», 2013. — 532 с.
63. Вильямс Дж. Торговый хаос. Максимизируйте прибыль, используя доказанные технические приемы / Джастин Грегори Вильямс, Билл М. Вильямс. — 2-е изд. — М. : ИК Аналитика, 2005. — 237 с. : ил. — (Книга о рынке).
64. Виндельбанд В. О свободе воли / Вильгельм Виндельбанд ; пер. с нем. Г. Сониной ; примеч. М. А. Ходанович // Избранное. Дух и история / Вильгельм Виндельбанд ; сост. С. Я. Левит ; отв. ред. : П. С. Гуревич и др. — М. : Юрист, 1995. — С. 508–654.
65. Вихалемм Р. А. Принципы разработки методологии науки как теоретической реконструкции истории науки / Р. А. Вихалемм //

- Структура и развитие научного знания. Системный подход к методологии науки : материалы к VIII Всесоюзной конференции «Логика и методология науки» (Вильнюс, 1982) / под ред. Б. М. Кедрова и др. — М., 1982. — С. 26–28.
66. Віфлянцев В. В. Філософські засади розуміння біологічного часу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.02 «Діалектика та методологія пізнання» / В. В. Віфлянцев. — Київ, 2004. — 16 с.
67. Войцехович В. Э. Антропна ли постнеклассическая картина мира / В. Э. Войцехович // Постнеклассические практики и социокультурные трансформации : материалы VI Международного междисциплинарного семинара / под общ. ред. О. Н. Астафьевой. — М. : МАКС Пресс, 2009. — С. 46–51.
68. Волков А. Направляясь в черную дыру... / А. Волков // Знание — сила. — 2005. — № 4. — С. 19–24 : ил.
69. Воронцов Н. Н. Время, развитие, человек / Н. Н. Воронцов // Химия и жизнь. — 2001. — № 7–8. — С. 28–33 ; № 9. — С. 36–39.
70. В планах развития РВСН — создание новых видов оружия [Электронный ресурс] // Оружие России : информ. агентство. — Режим доступа : <http://www.arms-expo.ru/049057054048124056056057049.html>. — (дата обращения: 05.11.2014).
71. Время в неживой и живой природе : рекомендательный указатель литературы / сост. И. Э. Рикун ; и. о. Одес. гос. науч. б-ки им. М. Горького. — Одесса : ОГНБ им. М. Горького, 2005. — 84 с. — (Серия библиографических указателей «Проблемы, Гипотезы, Открытия». Вып. 49).
72. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ / П. П. Гайденко ; отв. ред. И. Д. Рожанский. — М. : Наука, 1980. — 568 с.
73. Гвишиани Д. М. Мосты в будущее. Римский клуб, ИФИАС, Венский совет / Д. М. Гвишиани. — Изд. 2-е. — М. : Эдиториал УРСС, 2010. — 368 с.

74. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. А. М. Водена. — СПб. : Наука, 2000. — 480 с.
75. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; отв. ред. Е. П. Ситковский ; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1974. — 452 с. : 1 л. портр. — (Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; т. 1).
76. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 2 / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; отв. ред. М. М. Розенталь ; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1972. — 248 с. — (Философское наследие).
77. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; пер. с нем. Б. Г. Столпнера, М. И. Левиной ; ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсесянц ; вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянца. — М. : Мысль, 1990. — 524 [2] с. — (Философское наследие ; т. 113).
78. Гейзенберг В. Теория относительности. Беседа с Эйнштейном / Вернер Гейзенберг // Мир и физика : сб. / Альберт Эйнштейн [и др.] ; сост. А. Л. Самсонов. — М. : Тайдекс Ко, 2003. — С. 170–192.
79. Гиндилис Л. М. Антропный принцип: занимает ли человек исключительное место во Вселенной? [Электронный ресурс] / Гиндилис Л. М. // Глобальный эволюционизм. (Философский анализ) : [сб.] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; [отв. ред.: Фесенкова Л. В.]. — М. : ИФРАН, 1994. — Режим доступа : <http://rusnauka.narod.ru/lib/philos/globevol/gindilis.htm>. — (дата обращения: 02.11.2014).
80. Гиндилис Л. М. Множественность обитаемых миров. Методологические аспекты / Л. М. Гиндилис // Вселенная, астрономия, философия : [сб. ст.] / отв. ред. Д. Я. Мартынов, В. В. Казютинский, Ф. А. Цицин. — М. : МГУ, 1988. — С. 90–102.
81. Глухов А. А. Политическая логика Платона (в контексте интерпретаций П. Наторпа и М. Хайдеггера) / А. А. Глухов // Вопросы философии. — 2012. — № 5. — С. 157–169.

82. Гомперц Т. Греческие мыслители. В 2 т. Т. 1 / Теодор Гомперц ; пер. с нем. Д. Жуковского, Е. Герцык ; науч. ред. нов. издания, коммент., примеч. и предисловие А. В. Цыба. — СПб : Алетейя, 1999. — 606 с. — (Античная библиотека. Исследования).
83. Горбачев М. С. Заявление Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева, 15 января 1986 года / М. С. Горбачев. — М. : Политиздат, 1986. — 15 с.
84. Горячёв Ю. Разработка перспективного неядерного вооружения США в рамках концепции «Глобальный удар» / Ю. Горячёв // Зарубежное военное обозрение. — 2012. — № 5. — С. 8–11.
85. Градова Л. Во Вселенной нашли 500 миллионов обитаемых миров [Электронный ресурс] / Лидия Градова // Утро.ru : ежедневная электронная газета. — 2011. — 21 февраля. — Режим доступа : <http://www.utro.ru/articles/2011/02/21/957832.shtml>. — (дата обращения: 01.12.2014).
86. Гросс Д. Грядущие революции в фундаментальной физике [Электронный ресурс] / Дэвид Гросс. — Режим доступа : <http://elementy.ru/lib/430177>. — (дата обращения: 01.11.2014).
87. Гроций Г. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняется естественное право и право народов, а также принципы публичного права / Гуго Гроций ; пер. с лат. А. Л. Саккетти ; под. общ. ред. С. Б. Крылова. — М. : Госюриздат, 1956. — 868 с.
88. Грудинкин А. ... можно очутиться в дыре белой / А. Грудинкин // Знание – сила. — 2005. — № 4. — С. 26–28 : ил.
89. Губин В. Б. О методологии лженауки / В. Б. Губин. — М. : ПАИМС, 2004. — 172 с.
90. Гулидов А. И. Существует ли «стрела времени»? [Электронный ресурс] / А. И. Гулидов, Ю. И. Наберухин // Философия науки. — 2003. — № 2 (17). — С. 3–15 — Режим доступа : [http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/gulidov\\_strela.pdf](http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/gulidov_strela.pdf). — (дата обращения: 06.11.2014).
91. Гунциг Э. История истории первоначала / Эдгар Гунциг // Человек перед лицом неопределенности : [сб. докл.] / Свободный

- университет (Брюссель), Семинар «Научная мысль»; пер. с франц. В. В. Шуляковской; под ред. И. Пригожина. — Москва; Ижевск: Ин-т компьютер. исслед., 2003. — С. 27–50.
92. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / Арон Гуревич // Избранные труды / Арон Гуревич. — М.; СПб.: Университет. книга, 1999. — Т. 2: Средневековый мир / отв. ред. Е. Э. Носенко. — С. 15–260. — (Российские Пропилеи).
93. Гусев А. И. Наноматериалы, наноструктуры, нанотехнологии / А. И. Гусев. — 2-е изд., испр. — М.: Физматлит, 2007. — 416 с.
94. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль; пер. В. И. Молчанова. — М.: Гнозис, 1994. — XIV, 162 с. — (Собрание сочинений / Эдмунд Гуссерль; под общ. ред. В. И. Молчанова; т. 1).
95. Декомб В. Як порушувати проблеми колективної ідентичності? / Венсан Декомб; пер. з франц. М. Горновського // Філософська думка. — 2013. — № 4. — С. 81–96.
96. Делёз Ж. Логика смысла / Жиль Делёз; *Theatrum philosophicum* / Мишель Фуко; [к сб. в целом] пер. Я. Я. Свирского; научн. ред. А. Б. Толстов. — М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. — 480 с.
97. Демидов Ф. Д. Трансцендентализм Канта: эволюция идеи в западноевропейской философии XIX–XX веков / Ф. Д. Демидов. — М.: РАГС, 2007. — 391 с.
98. Джохадзе Д. В. Диалектика эллинистического периода: монография / Д. В. Джохадзе. — М.: Высш. школа, 1979. — 127 с.
99. Дильтей В. Возрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / Вильгельм Дильтей. — 2-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 464 с.
100. Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи: научное издание / И. С. Дмитриев. — СПб.: Алетейя, 1999. — 784 с.

101. Дмитриева М. С. Синергетика в науке и наука языком синергетики : сборник статей / М. С. Дмитриева. — Одесса : Астропринт, 2005. — 184 с.
102. Дмитриева М. С. Синергетика в современной науке / М. С. Дмитриева // Синергетика в науке и наука языком синергетики : сб. ст. / М. С. Дмитриева. — Одесса : Астропринт, 2005. — С. 22–28.
103. Добронравова І. С. Розуміння часу після Пригожина / І. С. Добронравова // Інтегративна антропологія. — 2011. — № 1 (17). — С. 33–37.
104. Добронравова И. С. Синергетические исследования социальной самоорганизации в Украине / И. С. Добронравова, Л. С. Финкель // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : [сборник] / Г. А. Аванесова [и др.]. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 286–306.
105. Долгов К. М. Учение о Логосе и его значение для европейской и мировой культуры / К. М. Долгов // Вопросы философии. — 2012. — № 3. — С. 163–166.
106. Дондюк А. М. Проблема іншого у феноменологічній традиції та ідея свободи / А. М. Дондюк // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський [та ін.]. — К. : Наук. думка, 2005. — С. 175–205.
107. Донникова И. А. Культурогенная сущность социальной самоорганизации : монография / И. А. Донникова ; ред.: М. Н. Верников. — Одесса : Печатный дом, 2011. — 280 с.
108. Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки / А. Г. Дугин. — М. : Арктогея-Центр, 2002. — 418 с.
109. Дынник М. А. Предисловие / М. А. Дынник // О причине, начале и едином / Джордано Бруно. — М. : Соцэкгиз, 1934. — С. 7–43.
110. Ершова-Бабенко И. В. Место психосинергетики в постнеклассике / И. В. Ершова-Бабенко // Постнеклассика: философия, наука, культура : [коллектив. монография] / отв. ред. : Л. П. Киященко, В. С. Стёпин. — СПб. : Мирь, 2009. — С. 460–488.

111. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. (Концептуальная модель) : монография / И. В. Ершова-Бабенко. — Вінниця : Nova knyha, 2005. — 360 с.
112. Ершова-Бабенко И. В. Постнеклассические практики: концептуальные модели психосинергетики / И. В. Ершова-Бабенко // Постнеклассические практики: опыт концептуализации : коллектив. монография / [И. С. Добронравова и др.] ; под общ. ред. В. И. Аршинова и О. Н. Астафьевой. — СПб. : Міръ, 2012. — С. 364–382.
113. Ершова-Бабенко И. В. Проблема взаимоотношений нанотехнологий и человекомерности. Осмысление происходящего / И. В. Ершова-Бабенко // Інтегративна антропологія. — 2013. — № 1. — С. 7–16.
114. Ершова-Бабенко И. В. Психомерные среды в контексте психосинергетики и их роль в постнеклассическом понимании социума — нелинейное целое в нелинейном целом / И. В. Ершова-Бабенко // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : [сборник] / Г. А. Аванесова [и др.]. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 314–326.
115. Жамкочьян М. Время внутри нас / Маргарита Жамкочьян // Знание – сила. — 2001. — № 1. — С. 88–90.
116. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Этьен Жильсон ; пер. с франц. А. Д. Бакулова ; общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. — М. : Республика, 2004. — 678 с.
117. Журавльова Т. В. Час як феномен людської життєдіяльності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Т. В. Журавльова. — К., 2003. — 19 с.
118. Зельманов А. Л. Некоторые философские аспекты современной космологии и смежных проблем физики / А. Л. Зельманов // Диалектика и современное естествознание : сб. ст. / отв. ред. М. Э. Омеляновский ; Ин-т философии АН СССР. — М. : Наука, 1970. — С. 395–400.

119. Зима В. Н. Две концепции времени в христианской патристике (к вопросу об особенностях рассмотрения времени в период раннего средневековья) / В. Н. Зима // *Философские науки*. — 2009. — № 4. — С 87–98.
120. Иванов В. В. Место человека в космосе. Антропный принцип : лекция, прочитанная в РГГУ 1 сентября 2003 года [Электронный ресурс] / Вячеслав Вс. Иванов. — Режим доступа : <http://kogni.narod.ru/lectio1.htm>. — (дата обращения: 11.11.2014).
121. Идлис Г. М. Основные черты наблюдаемой астрономической Вселенной как характерные свойства обитаемой космической системы / Г. М. Идлис // *Изв. Астрофиз. ин-та АН КазССР*. — 1958. — Т. 7. — С. 39–54.
122. Идлис Г. М. Революции в астрономии, физике, космологии / Г. М. Идлис ; отв. ред. А. Т. Григорьян. — М. : Наука, 1985. — 232 с.
123. Идлис Г. М. Структурная бесконечность Вселенной и Метагалактика как типичная обитаемая космическая система : тезисы доклада / Г. М. Идлис // *Внегалактическая астрономия и космология : труды шестого совещания по вопросам космогонии 5–7 июня 1957 г.* / ред. Д. А. Франк-Каменецкий. — М. : АН СССР, 1959. — С. 270–271.
124. Иноземцев В. Л. Постиндустриальный мир Даниела Белла / В. Л. Иноземцев // *Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Даниел Белл*. — Изд. 2-ое, испр. и доп. — М. : Academia, 2004. — С. IX–LXXXIV.
125. История биологии с древнейших времен до начала XX века / под ред. С. Р. Микулинского. — Москва : Наука, 1972. — 563 с. — (История биологии с древнейших времен до наших дней / АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники).
126. Іщенко Ю. Що сказав би Геракліт Парменідові / Юрій Іщенко // *Філософська думка*. — 2009. — № 4. — С. 120–135.
127. Каган М. С. Синергетическая парадигма — диалектика общего и особенного в познании различных сфер бытия / М. С. Каган // *Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и*

- искусстве : сборник / сост. и отв. ред. В. А. Копцик. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — С. 28–49.
128. Казютинский В. В. Антропный принцип и мир постнеклассической науки [Электронный ресурс] / В. В. Казютинский // *Астрономия и современная картина мира* [сб.] / [отв. ред. В. В. Казютинский]. — М. : [ИФРАН], 1996. — С. 144–182. — Режим доступа : <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/1996/Astronomiya.pdf>. — (дата обращения: 12.11.2014).
129. Казютинский В. В. Концепция глобального эволюционизма в научной картине мира / В. В. Казютинский // *О современном статусе идеи глобального эволюционизма* / [редколлегия: Л. В. Фесенкова (отв. ред.) и др.]. — М. : ИФАН, 1986. — С. 61–84.
130. Казютинский В. В. «Система мира» Ньютона и современная космология / В. В. Казютинский // *Ньютон и философские проблемы физики XX века* / отв. ред. М. Д. Ахундов, С. В. Илларионов. — М. : Наука, 1991. — С. 125–139.
131. Камю А. Бунтующий человек / Альбер Камю // *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство* / Альбер Камю ; общ. ред., сост., предисл., примеч. А. М. Руткевича. — М. : Политиздат, 1990. — С. 119–356.
132. Камю А. Миф о Сизифе / Альбер Камю ; пер. В. Великовского // *Творчество и свобода : статьи, эссе, записные книжки* ; пер. с франц. / Альбер Камю ; предисл. и сост. К. Долгова, коммент. С. Зенкина. — М. : Радуга, 1990. — С. 29–109.
133. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / Иммануил Кант // *Соч. : в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана*. — М. : Мысль, 1963–1966. — Т. 6 / ред. 6-го т. Т. И. Ойзерман. — 1966. — С. 349–588.
134. Кант И. Критика практического разума / Иммануил Кант // *Соч. : в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана*. — М. : Мысль, 1963–1966. — Т. 4., ч. 1 / ред. 4-го т. В. Ф. Асмус. — 1965. — С. 311–501.

135. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант ; пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. — М. : Эксмо, 2011. — 736 с. — (Антология мысли).
136. Кант И. Основы метафизики нравственности / Иммануил Кант // Соч. : в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1963–1966. — Т. 4., ч. 1 / ред. 4-го т. В. Ф. Асмус. — 1965. — С. 219–310.
137. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Иммануил Кант ; пер. с нем. В. Соловьева. — М. : Академический проект, 2008. — 174 с.
138. Капица С. П. Синергетика и прогнозы будущего / С. П. Капица, С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий. — 2-е изд. — М. : Эдиториал УРСС, 2001. — 288 с.
139. Карелин В. Мелких ходочков научили таскать молекулярные тяжести [Электронный ресурс] / Владислав Карелин // Membrana : [интернет-портал]. — 2007. — 19 января — Режим доступа : <http://www.membrana.ru/particle/1837>. — (дата обращения: 25.11.2014).
140. Кархин Г. И. Философия и мировоззрение новации. CREATIONISM / Кархин Г. И. // Стратегии динамического развития России: единство самоорганизации и управления : материалы Первой международной научно-практической конференции, [16–18 июня 2004 г.] : в 3 т / под об. ред. В. Л. Романова, О. Н. Астафьевой. — М. : Проспект, 2004. — Т. 3, ч. 2 : Международный симпозиум «Синергетика в решении проблем человечества XXI века: диалог школ». — С. 92–109.
141. Катречко С. Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике / С. Л. Катречко // Вопросы философии. — 2012. — № 3. — С. 3–14.
142. Каширин В. И. Синергетика в контексте учения русской философии о времени: концепция культуры времени / В. И. Каширин, О. В. Каширина // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : [сборник] / Г. А. Аванесова [и др.]. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 656–663.

143. Кизима В. В. Метафизика тотальности: преодоление тупика в понимании сложности / В. В. Кизима // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности / отв. ред. В. И. Аршинов. — М. : Прогресс-Традиция, 2011. — С. 179–193.
144. Кислюк К. В. Філософія історії в історії філософії: проблема «Початку» та «Кінця» : авт. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / К. В. Кислюк. — Харків, 1999. — 19 с.
145. Клеопов Д. А. Нарративная теория антропологического времени и смена парадигм [Электронный ресурс] : доклад / Д. А. Клеопов // Открытый научный семинар «Феномен человека в его эволюции и динамике : заседание № 17, 17 января 2007 г. — Режим доступа : [http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/kleopov\\_narrativ.html](http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/kleopov_narrativ.html). — (дата обращения: 12.11.2014).
146. Книжник О. В. Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером: символическая и экзистенциальная трактовки проблемы бытия / О. В. Книжник // Вестник Оренбург. гос. ун-та. — 2007. — № 2. — С. 54–62.
147. Князева Е. Н. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. — М. : Наука, 1994. — 236 с. — (Серия «Кибернетика — неограниченные возможности и возможные ограничения»).
148. Князева Е. Н. Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. — изд. 4, доп. — М. : Либроком, 2011. — 264 с. — (Синергетика: от прошлого к будущему).
149. Князева Е. Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. — 1992. — № 12. — С. 3–20.
150. Князева Е. Н. Темпоральная архитектура сложности / Е. Н. Князева // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности / отв. ред. В. И. Аршинов. — М. : Прогресс-Традиция, 2011. — С. 66–86.

151. Ковалев С. Н. Феномен времени и его интерпретация [Электронный ресурс] / С. Н. Ковалев, А. В. Гига. — Харьков : Коллегиум, 2004. — 428 с. — Режим доступа : <http://filosofia.ru/70518/>. — (дата обращения: 03.11.2014).
152. Козырев Н. А. Причинная механика и возможность экспериментального исследования свойств времени / Козырев Н. А. // История и методология естественных наук : [сб. ст.] / МГУ, Секция истории и методологии естествознания Ученого совета по естеств. наукам. — М. : Изд-во МГУ, 1963— . — Вып. 2 : Физика / [ред. А. С. Предводителей]. — 1963. — С. 95–113.
153. Колокол В. А. Модуси історичного часу (філософський аналіз) : авт. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В. А. Колокол. — Сімферополь, 1998. — 18 с.
154. Комаров В. Почему так, а не иначе? [Электронный ресурс] / В. Комаров. — Режим доступа : <http://nauka.relis.ru/05/0309/05309033.htm>. — (дата обращения: 15.11.2014).
155. Конвенция о запрещении разработки, производства, накопления и применения химического оружия и о его уничтожении [Электронный ресурс] // Treaty Series / United Nations. — 1997. — Vol. 1975, 1–33757. — С. 142–273. — Режим доступа : [http://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/pdf/chemweapons.pdf](http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pdf/chemweapons.pdf). — (дата обращения: 14.11.2014).
156. Корсаков С. Н. Об универсальности и уникальности человека / С. Н. Корсаков // Вопросы философии. — 2012. — № 3. — С. 167–175.
157. Косарева Л. М. Образ времени в европейской культуре XVII века и динамика Ньютона / Л. М. Косарева // Ньютон и философские проблемы физики XX века / отв. ред. М. Д. Ахундов, С. В. Илларионов. — М. : Наука, 1991. — С. 140–155.
158. Кочубей Н. В. Синергетические концепты и нелинейные контексты : монография / Н. В. Кочубей. — Сумы : Университетская книга, 2009. — 236 с.

159. КривоРус — первая криокомпания в Евразии. Наши пациенты — крионированные люди [Электронный ресурс] // [Сайт] KrioRus. Первая криокомпания в Евразии / [ООО «КривоРус»]. — Режим доступа : <http://kriorus.ru/nashi-pacienty>. — (дата обращения: 20.11.2014).
160. Крымский С. Б. Рубеж тысячелетий — смена измерений истории / С. Б. Крымский // Пути и перепутья современной цивилизации / Ю. Н. Пахомов, С. Б. Крымский, Ю. В. Павленко. — Киев : Междун. деловой центр, 1998. — С. 13–32.
161. Кун Т. Замечания на статью И. Лакатоса / Томас Кун // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки) : сб. пер. / пер. с англ. А. Л. Никифорова ; сост., вступ. ст. и общ. ред. Б. С. Грязнова и В. Н. Садовского. — М. : Прогресс, 1978. — С. 270–283.
162. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова ; общ. ред. и послесл. С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой. — [2-е изд.]. — М. : Прогресс, 1977. — 304 с.
163. Кураев В. И. Проблема роста научного знания в свете ленинской теории отражения / В. И. Кураев // Структура и развитие научного знания. Системный подход к методологии науки : материалы к VIII Всесоюзной конференции «Логика и методология науки» (Вильнюс, 1982) / под ред. Б. М. Кедрова и др. — М., 1982. — С. 13–16.
164. Курбатов С. В. Историчний час як детермінанта творчого процесу : монографія / С. В. Курбатов. — К. : Інформ. системи, 2008. — 172 с.
165. Курдюмов С. П. Синергетика — новые направления / С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий, А. Б. Потапов. — М. : Знание, 1989. — 48 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Математика, кибернетика» ; № 11).
166. Курдюмов С. П. Структуры будущего: синергетика как методологическая основа футурологии / С. П. Курдюмов, Е. Н. Князева // Синергетическая парадигма. Нелинейное

- мышление в науке и искусстве : сборник / сост. и отв. ред. В. А. Копцик. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — С. 109–125.
167. Лазарев С. С. Понятие «время» и геологическая летопись земной коры / С. С. Лазарев // Вопросы философии. — 2002. — № 1. — С. 77–89.
168. Лакатос И. История науки и ее реконструкции / Имре Лакатос // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки) : сб. пер. / пер. с англ. А. Л. Никифорова ; сост., вступ. ст. и общ. ред. Б. С. Грязнова и В. Н. Садовского. — М. : Прогресс, 1978. — С. 203–269.
169. Ласло Э. Новая наука об эволюции / Эрвин Ласло // Синергетика и психология : тексты / под ред. И. Н. Трофимовой, В. Г. Буданова. — М. : МГСУ «Союз», 1997– . — Вып. 1 : Методологические вопросы. — 1997. — С. 94–107.
170. Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод / Ю. А. Левада // Философские проблемы исторической науки : сб. ст. / отв. ред. А. В. Гулыга, Ю. А. Левада. — М. : Наука, 1969. — С. 186–224.
171. Лебедев С. А. Аттрактор [Электронный ресурс] / С. А. Лебедев // Философский глоссарий / С. Лебедев. — 2002. — Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/190/word/atraktor>. — (дата обращения: 17.11.2014). — (Национальная энциклопедическая служба).
172. Левич А. П. Время — субстанция или реляция?.. Отказ от противопоставления концепций / А. П. Левич // Философские исследования. — 1998. — № 1. — С. 6–23.
173. Лем С. Из воспоминаний Ийона Тихого: П. Открытие профессора Декантора [Электронный ресурс] : пер. с польск. / Станислав Лем // Электронная библиотека «Киевская городская библиотека». — Режим доступа : <http://lib.misto.kiev.ua/LEM/dekantor.txt>. — (дата обращения: 18.11.2014).
174. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. : в 55 т. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК

- КПСС. — Изд. 5-е. — М. : Политиздат, 1979–1983. — Т. 18. — 1980. — С. 7–384.
175. Листъ Ф. Международное право въ систематическомъ изложеніи / Францъ Листъ (Franz von Liszt) ; пер. съ шестого нѣ м. изд. подъ ред. и съ доп. В. Э. Грабаря ; доп. ред. и очерк частного международного права В. Э. Нольде. — Юрьевъ (Дерптъ) : Тип. К. Маттисена, 1912. — XX, 574, CLXXXIV с.
176. Лифинцева Т. П. Бультман и Тиллих: «демифологизация» и рецепция идей Хайдеггера / Т. П. Лифинцева // Вопросы философии. — 2009. — № 5. — С. 172–182.
177. Логика и методология системных исследований / А. И. Уёмов, А. Ю. Цофнас, З. Пауль [и др.]. — Киев ; Одесса : Вища школа, 1977. — 256 с.
178. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / Алексей Федорович Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М. : Мысль, 1993. — 958 с., 1 л. портр.
179. Лосев А. Ф. Платон. Аристотель / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. — М. : Молодая гвардия, 1993. — 383 [I] с. — (Жизнь замечательных людей ; вып. 723).
180. Луман Н. Общество как социальная система / Никлас Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. — М. : Логос, 2004. — 232 с.
181. Любинская Л. Н. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований / Л. Н. Любинская, С. В. Лепилин ; посл. А. И. Уёмова. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — 304 с.
182. Лютий Т. В. Свобода і розум/ Т. В. Лютий // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський [та ін.]. — К. : Наук. думка, 2005. — С. 71–84.
183. Ляшенко А. Час існує об'єктивно / А. Ляшенко // Науковий світ. — 2003. — № 9. — С. 18–19.
184. Майнцер К. Вызовы сложности в ХХІ веке. Междисциплинарное введение / Карл Майнцер ; пер. с англ. Е. Н. Князевой // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной

- сложности / отв. ред. В. И. Аршинов. — М. : Прогресс-Традиция, 2011. — С. 14–36.
185. Майоров Г. Г. В поисках нравственного абсолюта: античность и Боэций (Из цикла «История этических учений») / Г. Г. Майоров. — М. : Знание, 1990. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Этика» ; № 10).
186. Малабу К. Відмінність розриву. Гайдегер та Леві-Строс / Катрін Малабу ; пер. з фран. О. Йосипенко // Філософська думка. — 2010. — № 1. — С. 45–56.
187. Малинецкий Г. Г. Моделирование в социосинергетике. Нерешенные проблемы / Г. Г. Малинецкий // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : [сборник] / Г. А. Аванесова [и др.]. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 184–201.
188. Малков С. Ю. Математическое моделирование исторических процессов / С. Ю. Малков // Новое в синергетике. Взгляд в третье тысячелетие : [сб. ст.] / под ред. Г. Г. Малинецкого, С. П. Курдюмова. — М. : Наука, 2002. — С. 291–323.
189. Маркс К. К критике политической экономии / К. Маркс // Соч. : [в 50 т. ] / К. Маркс и Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — М. : Госполитиздат, 1954–1986. — Т. 13. — 1959. — С. 1–167.
190. Мартынов Д. Я. Антропный принцип в астрономии и его философское значение / Д. Я. Мартынов // Вселенная, астрономия, философия : [сб. ст.] / отв. ред. Д. Я. Мартынов, В. В. Казютинский, Ф. А. Цицин. — М. : МГУ, 1988. — С. 58–65.
191. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / общ. ред. и вступ. статья М. А. Дынника. — М. : Политиздат, 1955. — 238 с.
192. Матурана У. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания / Умберто Р. Матурана, Франсиско Х. Варела ; пер. с англ. Ю. А. Данилова. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 224 с.
193. Микешина Л. А. Философия познания : Poleмические главы / Л. А. Микешина. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — 624 с.

194. Микулинский С. Р. Чем интересна книга Т. Куна «Структура научных революций»: [послесловие] / С. Р. Микулинский, Л. А. Маркова // Структура научных революций / Томас Кун. — М. : Прогресс, 1977. — С. 274–292.
195. Мирный атом против смертельных болезней [Электронный ресурс] // Вечерний Челябинск. — 2011. — 11 ноября (№ 89). — Режим доступа : <http://vecherka.su/katalogizdaniy?id=38343>. — (дата обращения: 16.11.2014).
196. Михайлов А. В. Примечания / А. В. Михайлов // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет ; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. — М. : Гнозис, 1993. — С. 317–333.
197. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии [Электронный ресурс] : монография / В. И. Молчанов. — М. : Высш. шк., 1998. — 144 с. — Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/molchanov/zb.htm>. — (дата обращения: 17.11.2014).
198. Молчанов Ю. Б. Философский смысл концепции времени у Ньютона / Ю. Б. Молчанов // Ньютон и философские проблемы физики XX века : сб. ст. / отв. ред. М. Д. Ахундов, С. В. Илларионов. — М. : Наука, 1991. — С. 156–169.
199. Мостепаненко А. М. Проблема «возможных миров» в современной космологии / А. М. Мостепаненко // Вселенная, астрономия, философия : [сб. ст.] / отв. ред. Д. Я. Мартынов, В. В. Казютинский, Ф. А. Цицин. — М. : МГУ, 1988. — С. 79–89.
200. Мостяев О. Світ як затриманий розпад. Роздуми щодо еволюції відкритих систем / Олександр Мостяев. — К. : МП Леся, 2004. — 346 с. : граф.
201. Мунье Э. Надежда отчаявшихся. Мальро. Камю. Сартр. Бернанос / Эммануэль Мунье ; [пер. с фран. и примеч. И. С. Вдовиной]. — М. : Искусство, 1995. — 238 с.
202. Мысык И. Г. Философские основания лингвистического времени : монография / И. Г. Мысык. — Одесса: Феникс, 2009. — 254 с.

203. Наумкіна О. А. Синергетичне розуміння еволюції природи / О. А. Наумкіна // Синергетичне світобачення. Наукові і педагогічні аспекти : монографія / за ред. Н. В. Кочубей. — Суми : Університетська книга, 2005. — С. 66–92.
204. Нейроны из нанопроволоки / пресс-служба Дальневосточного федерального университета // Наука и жизнь. — 2012. — № 5. — С. 32.
205. Неяскин Г. Пять новых видов оружия, о которых говорит Путин [Электронный ресурс] / Георгий Неяскин // Сайт Slon.ru / гл. ред. Андрей Горянов. — Режим доступа : [http://slon.ru/economics/5\\_novykh\\_vidov\\_oruzhiya\\_o\\_kotorykh\\_govorit\\_putin-773265.xhtml](http://slon.ru/economics/5_novykh_vidov_oruzhiya_o_kotorykh_govorit_putin-773265.xhtml). — (дата обращения: 18.11.2014).
206. Николис Г. Познание сложного. Введение / Николис Грегуар, Пригожин Илья ; пер. с англ. В. Ф. Пастушенко. — Изд. 2-е, стереотип. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 344 с. — (Синергетика: от прошлого к будущему).
207. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Фридрих Ницше ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Соч. : в 2 т. / сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. — М. : Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 5–237.
208. Нугаев Р. М. Коперниканская революция: интертеоретический контекст / Р. М. Нугаев // Вопросы философии. — 2012. — № 3. — С. 110–120.
209. Нудельман Р. Новейший путеводитель по времени / Р. Нудельман // Знание – сила. — 2002. — № 12. — С. 30–51.
210. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Исаак Ньютон ; под ред. Л. С. Полака ; пер. с лат. и коммент. А. Н. Крылова, предисл. Л. С. Полака. — М. : Наука, 1989. — 689 с.
211. Одномолекулярный автомобиль получил мотор [Электронный ресурс] // Membrana : [интернет-портал]. — 2006. — 13 апреля. — Режим доступа : [http://www.membrana.ru/particle/9898\\_](http://www.membrana.ru/particle/9898_). — (дата обращения: 18.11.2014).
212. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель. Опыт сравнительного исследования / Т. И. Ойзерман ; Ин-т философии РАН. — М. : Канон+ : РООИ Реабилитация, 2008. — 520 с.

213. Омеляновский М. Э. Диалектический материализм — методологическая основа современной физики // Диалектика и современное естествознание : сб. ст. / АН СССР, Ин-т философии ; отв. ред. М. Э. Омеляновский. — М. : Наука, 1970. — С. 145–174.
214. Осипов Г. А. Запретить и уничтожить химическое оружие / Г. А. Осипов. — М. : Международные отношения, 1987. — 64 с.
215. Основные факты химического разоружения [Электронный ресурс] / Организация по запрещению химического оружия // Сайт Организации по запрещению химического оружия. — Режим доступа : <http://www.opcw.org/ru/publikacii/publikacii/osnovnye-svedeniya-o-khimicheskom-razoruzhenii>. — (дата обращения: 19.11.2014).
216. Панов А. Д. Кризис планетарного цикла универсальной истории [Электронный ресурс] / А. Д. Панов // Сайт С. П. Курдюмова. — Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/evolutionism/krizis-planetarnogo-cikla-universalnoj-istorii/>. — (дата обращения: 19.11.2014).
217. Панова О. Б. Метафизическая традиция философии культуры. От трансцендентального идеализма к философии жизни / О. Б. Панова // Философские науки. — 2012. — № 3. — С. 85–98.
218. Пенроуз Р. Сингулярности и асимметрия по времени / Роджер Пенроуз // Общая теория относительности : пер. с англ. / под ред. С. Хокинга и В. Израэля. — М. : Мир, 1983. — С. 233–295.
219. Первому криопациенту исполнилось 40 лет [Электронный ресурс] // [Сайт] KrioRus. Первая криокомпания в Евразии / [ООО «КриоРус»]. — Режим доступа : <http://kriorus.ru/news/pervomu-kriopacientu-ispolnilos-40-let>. — (дата обращения: 19.11.2014).
220. Петров В. Основные итоги Чикагского саммита НАТО / В. Петров // Зарубежное военное обозрение. — 2012. — № 6. — С. 3–9.
221. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / Джованни Пико делла Мирандола ; пер. Л. Брагиной // История

- эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. / Акад. художеств СССР. — М., 1962–1970. — Т. 1 : Античность, средние века, Возрождение / ред.-сост. В. П. Шестаков. — 1962. — С. 506–514.
222. Платон. Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Избранные диалоги / Платон ; сост. и коммент. В. В. Шкоды. — М. : АСТ, 2004. — С. 400–480 с.
223. Плотин. О времени и вечности [Электронный ресурс] / Плотин // Эннеады / Плотин ; [ред. HTML-версии Владимир Данченко]. — К. : PSYLIB, 2003. — Режим доступа : <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/txt25.htm>. — (дата обращения: 20.11.2014).
224. Плотин. О природе, созерцании и о Едином / Плотин // Эннеады (II) / Плотин ; [сост. и отв. ред. С. И. Еремеев]. — К. : УЦИММ-ПРЕСС : ИСА, 1996. — С. 95–110. — (Вершины мистической философии).
225. Подлазов А. В. Теоретическая демография. Модель роста народонаселения и глобального демографического перехода / А. В. Подлазов // Новое в синергетике. Взгляд в третье тысячелетие : [сб. ст.] / под ред. Г. Г. Малинецкого, С. П. Курдюмова. — М. : Наука, 2002. — С. 324–345.
226. Поляк проснулся после комы через 19 лет [Электронный ресурс] // Сайт VSESMI.RU. — 2007. — 4 июня. — Режим доступа : <http://www.vsesmi.ru/news/737247/1534333/>. — (дата обращения: 20.11.2014).
227. Попович М. Бути людиною / Мирослав Попович. — К. : Києво-Могилянська академія, 2011. — 223 с.
228. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. — К. : Сфера, 1997. — 290 с.
229. Поппер К. Миф концептуального каркаса / Карл Поппер // Логика и рост научного знания : избранные работы : пер. с англ. // сост., общ. ред. и вступ. статья В. Н. Садовского — М. : Прогресс, 1983. — С. 558–593.
230. Порус В. О человеческом времени / Владимир Порус ; беседу записала О. Балла // Знание – сила. — 2001. — № 1. — С. 27–32.

231. Пригожин И. Будущее не задано / Илья Пригожин // Человек перед лицом неопределенности : [сб. докл.] / Свободный университет (Брюссель), Семинар «Научная мысль»; пер. с франц. В. В. Шуляковской; под ред. И. Пригожина. — Москва; Ижевск : Ин-т компьютер. исслед., 2003. — С. 13–26.
232. Пригожин И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс; пер. с англ. Ю. А. Данилова. — Изд. 5-е, испр. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 240 с. — (Синергетика: от прошлого к будущему).
233. Пригожин И. Кость еще не брошена / Илья Пригожин; пер. с англ. Е. Н. Князевой // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве : сборник / сост. и отв. ред. В. А. Копчик. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — С. 15–21.
234. Пригожин И. От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках / Илья Пригожин; пер. с англ. Ю. А. Данилова; под ред. Ю. Л. Климонтовича. — М. : Наука, Гл. ред. физ.-мат. лит., 1985. — 328 с.
235. Пригожин И. Р. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс; пер. с англ. Ю. А. Данилова; общ. ред. и послесл. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. — М. : Книга по Требованию, 2012. — 430 с.
236. Пунченко О. П. Нравственность как ценностно-смысловой императив культуры / О. П. Пунченко, И. А. Донникова, П. Ф. Дорошенко // Перспективы. — 2005. — № 3 (№ 31). — С. 3–8.
237. Пунченко О. П. Цивилизационное измерение истории человечества : [монография] / О. П. Пунченко. — Одесса : Астропринт, 2013. — 448 с.
238. Раджабов У. А. От «Начал» Ньютона к теории относительности Эйнштейна / У. А. Раджабов // Ньютон и философские проблемы физики XX века / отв. ред. М. Д. Ахундов, С. В. Илларионов. — М. : Наука, 1991. — С. 77–87.

239. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней / Бертран Рассел ; науч. ред. В. В. Целищев. — Изд. 7-е, стереотип. — М. : Акад. Проект, 2009. — 1003 с. — (Концепции).
240. Рассудіна К. Специфіка мислення католицьких філософів на прикладі дослідження людської особи / Катерина Рассудіна // Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 59–68.
241. Режабек Е. Я. Синергетические представления и социальная реальность / Е. Я. Режабек // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : [сборник] / Г. А. Аванесова [и др.]. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 37–62.
242. Ребёнок родился через 21 год после того, как отец сдал сперму [Электронный ресурс] // Membrana : [интернет-портал]. — 2004. — 25 мая. — Режим доступа : <http://www.membrana.ru/particle/6935>. — (дата обращения: 20.11.2014).
243. Рейхенбах Г. Направление времени / Г. Рейхенбах ; пер. с англ. Ю. Б. Молчанова, Ю. В. Сачкова. — 2-е изд., стереотип. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 360 с.
244. Релігія і раціональність : круглий стіл «Філософської думки» / Клаус Мюлер [та ін.] // Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 5–23.
245. Рик С. Моралісна архітектоніка соціального часу / С. Рик // Філософська думка. — 1999. — № 3. — С. 96–107.
246. Родин С. Н. Идея коэволюции / С. Н. Родин ; отв. ред. В. Н. Стегний. — Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1991. — 271 с.
247. Рубан А. Примечания / А. Рубан // О причине, начале и едином / Джордано Бруно. — М. : Соцэкгиз, 1934. — С. 215–230.
248. Рэ Л. Консервация жизни холодом / Луи Рэ ; пер. с франц. Э. И. Гроссман ; под ред. В. А. Неговского. — М. : Медгиз, 1962. — 176 с.
249. Савельева И. Два времени / Ирина Савельева, Андрей Полетаев // Знание – сила. — 2001. — № 12. — С. 11–16 : ил.

250. Саммит НАТО в Уэльсе: очертания нового мира [Электронный ресурс] // Сайт VLASTI.NET / гл. ред. Борис Бондарь. — 2014. — 6 сентября. — Режим доступа : <http://vlasti.net/news/201270>. — (дата обращения: 20.11.2014).
251. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан Поль Сартр ; [пер. с франц., предисл. В. И. Колядко ; примеч. В. И. Колядко, Р. К. Медведевой]. — М. : Республика, 2004. — 639 с. — (Мыслители XX века).
252. Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм / Жан Поль Сартр ; пер. с фран. А. А. Санина // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М. : Политиздат, 1989. — С. 319–344.
253. Сборник действующих договоров, соглашений и конвенций, заключенных СССР с иностранными государствами. В 35 вып. Вып. XXIX : Действующие договоры, соглашения и конвенции, вступившие в силу между 1 января и 31 декабря 1973 года / Мин. иностр. дел СССР. — М. : Международные отношения, 1975. — 400 с.
254. Сборник действующих договоров, соглашений и конвенций, заключенных СССР с иностранными государствами. В 35 вып. Вып. XXXI : Действующие договоры, соглашения и конвенции, вступившие в силу между 1 января и 31 декабря 1975 года / Мин. иностр. дел СССР. — М. : Международные отношения, 1977. — 592 с.
255. Сборник действующих договоров, соглашений и конвенций, заключенных СССР с иностранными государствами. В 35 вып. Вып. XXXII : Действующие договоры, соглашения и конвенции, вступившие в силу между 1 января и 31 декабря 1976 года / Мин. иностр. дел СССР. — М. : Международные отношения, 1978. — 584 с.
256. Сборник действующих договоров, соглашений и конвенций, заключенных СССР с иностранными государствами. В 35 вып. Вып. XXXIII : Действующие договоры, соглашения и конвенции, вступившие в силу между 1 января и 31 декабря 1977 года / Мин.

- иностр. дел СССР. — М. : Международные отношения, 1979. — 496 с.
257. Светлов Р. В. Парадигма / Р. В. Светлов // АКАДНМЕІА. Материалы и исследования по истории платонизма : межвузовский сборник / С.-Петербург. гос. ун-т. — СПб., 1997— . — Вып. 2 / под ред. Р. В. Светлова, А. В. Цыба. — 2000. — С. 345.
258. Святий Августин. Сповідь / Августин Аврелій; пер. з латин. Ю Мушака ; післямова С. Здіорука. — К. : Основи, 1999. — 319 с.
259. Симчич М. Проблема Божого всезнання у контексті аналітичної метафізики часу / Микола Симчич // Філософська думка. — 2012. — № 3. — С. 69–77.
260. Сковорода Г. С. Твори У 2 т. Т. 2 : Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи / Григорій Сковорода. — К. : Обереги, 1994. — 480 с. — (Гарвард. б-ка давнього українського письменства).
261. Словарь философских терминов / науч. ред. В. Г. Кузнецова. — М. : ИНФРА-М, 2004. — XVI, 731 с.
262. Смолин Л. Атомы пространства и времени [Электронный ресурс] / Ли Смолин // Сайт Web-Института исследований природы времени : стар. версия / Рос. междисциплинарный семинар по темпорологии. — Режим доступа : [http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/smolin\\_atomy/smolin\\_atomy.htm](http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/smolin_atomy/smolin_atomy.htm). — (дата обращения: 20.11.2014).
263. Снегірьов І. О. Передумови виникнення синергетичного світорозуміння / І. О. Снегірьов // Синергетичне світобачення. Наукові і педагогічні аспекти : монографія / за ред. Н. В. Кочубей. — Суми : Університетська книга, 2005. — С. 8–30.
264. Советский Союз в борьбе за разоружение : сборник документов / СССР, М-во иностранных дел ; [редкол. : В. Л. Израэлян и др.]. — М. : Политиздат, 1977. — 280 с.
265. Сохранение глобального лидерства США. Приоритеты для вооруженных сил в XXI веке : новый Обзор оборонной стратегии США : [январь 2012] // Зарубежное военное обозрение. — 2012. — № 6. — С. 118–128. — (Рубрика «Официальный документ»).

266. Спиноза Б. Этика / Бенедикт Спиноза; пер. с лат. В. И. Модестова. — Минск : Харвест; М. : АСТ, 2001. — 336 с.
267. Стан і перспективи українського антикознавства : круглий стіл «Філософської думки» / Олексій Панич [та ін.] // Філософська думка. — 2012. — № 1. — С. 5–25.
268. Старчеус М. О хронотопах музыкального мышления / М. Старчеус // Музыкальная академия. — 2004. — № 3. — С. 156–163.
269. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и философия синергетики [Электронный ресурс] / В. С. Степин // Сайт С. П. Курдюмова. — Режим доступа : [http://spkurdyumov.ru/ what/samorazvivayushhiesya-sistemy/](http://spkurdyumov.ru/what/samorazvivayushhiesya-sistemy/).
270. Стёпин В. С. Интенсивный рост научного знания и проблема эвристических функций философии / В. С. Стёпин // Структура и развитие научного знания. Системный подход к методологии науки : материалы к VIII Всесоюзной конференции «Логика и методология науки» (Вильнюс, 1982) / под ред. Б. М. Кедрова и др. — М., 1982. — С. 16–19.
271. Стёпин В. С. Исторические типы научной рациональности и их отношение к проблеме сложности / В. С. Стёпин // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности / отв. ред. В. И. Аршинов. — М. : Прогресс-Традиция, 2011. — С. 37–46.
272. Стёпин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В. С. Стёпин // Вопросы философии. — 1989. — № 10. — С. 3–18.
273. Стёпин В. С. От теоретического знания к постнеклассическим практикам / В. С. Стёпин // Постнеклассические практики и социокультурные трансформации : материалы VI Международного междисциплинарного семинара / под общ. ред. О. Н. Астафьевой. — М. : МАКС Пресс, 2009. — С. 6–9.
274. Султанов Ш. З. Плотин. Единое: творящая сила Созерцания / Шамиль Султанов. — М. : Молодая гвардия, 1996. — 426 [6] с. : ил. — (Жизнь замечательных людей ; вып. 729).

275. Табачковський В. Г. «Лабіринти свободи» у вітчизняному марксистському та постмарксистському антропологізмі / В. Г. Табачковський // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський [та ін.]. — К. : Наук. думка, 2005. — С. 49–70.
276. Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер ; [пер. с англ.: Е. Руднева и др.] ; науч. ред., авт. предисл. П. С. Гуревич. — М. : АСТ, 2002. — 557, [3] с. — (Philosophy).
277. Троепольский А. Н. Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности : монография / А. Н. Троепольский ; Акад. гуманитар. исслед. Калинингр. гос. ун-та. — М. : Гуманитарий, 1996. — 176 с.
278. Тулмин С. Концептуальные революции в науке / Стефан Тулмин // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки) : сб. пер. / пер. с англ. А. Л. Никифорова ; сост., вступ. ст. и общ. ред. Б. С. Грязнова и В. Н. Садовского. — М. : Прогресс, 1978. — С. 170–189.
279. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен ; пер. с франц. Е. А. Самарской. — М. : Новый мир, 1998. — 204 с.
280. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / А. Уайтхед ; пер. с англ. А. Ф. Грязнова [и др.] ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киссея, сост. И. Т. Касавин. — М. : Прогресс, 1990. — 717 с. — (Философская мысль Запада).
281. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем / А. И. Уемов. — М. : Мысль, 1978. — 272 с.
282. Уёмов А. И. Лекции и задачи по метафизике : в 2 ч. / А. И. Уёмов, Л. Н. Терентьева. — Одесса : Астропринт, 2009. — 280 с.
283. Уитроу Дж. Естественная философия времени / Дж Уитроу ; пер. с англ. Ю. Молчанова, В. Скурлатова, С. Шушурина ; общ. ред. М. Э. Омеляновского. — [2-е изд., стереотип.]. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 400 с.

284. Уоллес А. Р. Мѣсто человека во Вселенной. Изучение результатовъ научныхъ изслѣдованій въ связи съ единствомъ или множественностью міровъ / Альфредъ Р. Уоллесъ ; пер. съ англ. Л. Лакіера. — СПб. : Из-во О. Н. Поповой, 1904. — 292 с.
285. Устав Организации Объединенных Наций [Электронный ресурс] // Веб-сайт ООН. — Режим доступа : <http://www.un.org/ru/documents/charter/chapter1.shtml>. — (дата обращения: 21.11.2014).
286. Устинов В. И. Борьба СССР за запрещение новых видов оружия массового уничтожения / В. И. Устинов ; [предисл. В. Л. Исраэляна]. — М. : Наука, 1982. — 120 с. — (Международный мир и разоружение ; вып. 8).
287. Федоров Н. Ф. Из I тома «Философии общего дела» / Николай Федорович Федоров // Сочинения / общ. ред. А. В. Гулыги ; вступ. статья, примеч. и сост. С. Г. Семеновой. — М. : Мысль, 1982. — С. 51–503.
288. Фейерабенд П. Утешение для специалиста / Пол Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки / Пол Фейерабенд ; пер. с англ. и нем. А. Л. Никифорова ; общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского. — М. : Прогресс, 1986. — С. 109–124.
289. Физическая энциклопедия. В 5 т. Т. 1 : Ааронова — Длинные / гл. ред. А. М. Прохоров ; редкол.: Д. М. Алексеев [и др.]. — М. : Советская энциклопедия, 1988. — 704 с. : ил.
290. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43 / Фома Аквинский ; пер. с латинского С. Еремеева и А. Юдина. — К. : Ника-Центр, Эльга ; СПб. : Алетейя, 2007. — 560 с.
291. Фостер Л. Нанотехнологии. Наука, инновации и возможности / Л. Фостер ; пер. с англ. А. В. Хачояна. — М. : Техносфера, 2008. — 352 с. — (Мир материалов и технологий).
292. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 : От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подгот. А. В. Лебедев ; [отв. ред. и автор вступ. ст. И. Д. Рожанский ; пер. А. В. Лебедев]. — М. : Наука, 1989. — 576 с. — (Памятники философской мысли).

293. Франкл В. Человек в поисках смысла [Электронный ресурс] / Виктор Франкл // Персональный сайт Н. И. Козлова. — Режим доступа : <http://nkozlov.ru/library/s132/d635/#.T8yQaVJrERL>. — (дата обращения: 25.11.2014). — (Электронная версия издания: М. : Прогресс, 1990).
294. Фройд З. Вступ до психоаналізу : лекції зі вступу до психоаналізу з новими висновками / Зигмунд Фройд ; пер. з нім. П. Тарашук. — К. : Основи, 1998. — 709 с.
295. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя / Эрих Фромм ; сост., науч. ред., предисл. П. С. Гуревича. — М. : Изида, 2004. — 399 с.
296. Фукуяма Ф. Конец истории? / Фрэнсис Фукуяма // Вопросы философии. — 1990. — № 3. — С. 134–148.
297. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем., примеч. В. В. Бибихина]. — 3-е изд, испр. — СПб. : Наука, 2006. — 452 с.
298. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; сост., пер. с нем., вступ. статья, коммент. и указатели В. В. Бибихина. — М. : Республика, 1993. — С. 391–406.
299. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. и послесл. О. В. Никифорова. — М. : Русское феноменолог. общество ; Логос, 1997. — 176 с.
300. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии : Марбургские лекции летнего семестра 1927 года, изданные Фридрихом-Вильгельмом фон Херманном / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. А. Г. Чернякова ; [ред. Б. В. Останин]. — СПб. : Высш. рел.-филос. школа, 2001. — 446 с.
301. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; сост., пер. с нем., вступ. статья, коммент. и указатели В. В. Бибихина. — М. : Республика, 1993. — С. 192–220.
302. Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам / Герман Хакен ; пер. с англ.

- Ю. А. Данилова, А. В. Беркова ; предисл. Ю. Л. Климонтовича. — Изд. 2-е, доп. — М. : КомКнига, 2005. — 248 с. — (Синергетика: от прошлого к будущему).
303. Хакен Г. Можем ли мы применять синергетику в науках о человеке? [Электронный ресурс] / Герман Хакен // Сайт С. П. Курдюмова. — Режим доступа : [http://spkurdyumov.ru/ what/ primenyat-sinergetiku-v-naukax-o-cheloveke-german-haken/](http://spkurdyumov.ru/what/primenyat-sinergetiku-v-naukax-o-cheloveke-german-haken/). — (дата обращения: 25.11.2014).
304. Хакен Г. Синергетика : монография / Герман Хакен ; пер. с англ. В. И. Емельянова ; под ред. Ю. Л. Климонтовича и С. М. Осовца. — М. : Мир, 1980. — 408 с.
305. Ханжи В. Б. Античные парадигмы бытия и понимание времени. Часть 1. «Парадигма статичности» / Ханжи В. Б. // Перспективи. — 2008. — № 3. — С. 101–106.
306. Ханжи В. Б. Античные парадигмы бытия и понимание времени. Часть 2. «Парадигма динамичности». Аристотелевский подход как позиция, опосредующая две парадигмы / Ханжи В. Б. // Перспективи. — 2008. — № 4. — С. 113–119.
307. Ханжи В. Б. Антропное время как сложная система: сущностные характеристики / Ханжи В. Б. // *Strategia supraviețuirii din perspective bioeticii, filosofiei și medicine*. — 2014. — Vol. 4 (20). — Pp. 197–201.
308. Ханжи В. Б. Антропологическая парадигма времени: к вопросу о направленности антропного времени и исторического процесса (экзистенциальный аспект) / В. Б. Ханжи // *Філософія науки: традиції та інновації*. — 2013. — № 1 (7). — С. 70–79.
309. Ханжи В. Б. Антропологическая парадигма времени: к вопросу о направленности природного и антропного времен (физический аспект) / В. Б. Ханжи // *Філософія науки: традиції та інновації*. — 2012. — № 2 (6). — С. 66–78.
310. Ханжи В. Б. Антропоцентризм і антропний принцип: критерій розрізнення та підстава для зближення / Ханжи В. Б. // *Культура народів Причорномор'я*. — 2012. — № 236. — С. 175–179.

311. Ханжи В. Детерминанты истории. Аттрактор жизни: криогенное замораживание и нанотехнологии / Владимир Ханжи // Вісник Інституту розвитку дитини : збірник наук. праць. Серія: Філософія, педагогіка, психологія. — 2013. — № 31. — С. 34–40.
312. Ханжи В. Детерминанты истории. Аттрактор смерти и оружие массового поражения / Владимир Ханжи // Вісник Інституту розвитку дитини : зб. наук. праць. Серія: Філософія, педагогіка, психологія. — 2013. — № 29. — С. 24–31.
313. Ханжи В. Б. Концепция исторического процесса: аттракторы человеческой истории / В. Б. Ханжи // Социосфера. — 2013. — № 1. — С. 17–22.
314. Ханжи В. Б. Онтологическая и антропологическая парадигмы времени / В. Б. Ханжи // Философские проблемы биологии и медицины : [сб. докл. и сообщ. ежегод. конф. / редкол. : Моисеев В. И. (гл. ред.) и др.]. — М. : Принтберри, 2007– . — Вып. 5 : Нормативное и дескриптивное. — 2011. — С. 151–153.
315. Ханжи В. Б. Онтологическая традиция понимания времени: Ньютон и Эйнштейн / Ханжи В. Б // Гілея: науковий вісник. — 2014. — Вип. 88. — С. 225–229.
316. Ханжи В. Б. Принцип структування антропного часу в умовах КМСОНП: синхронність чи комплементарність? / В. Б. Ханжи // Нові напрямки впровадження кредитно-модульної системи організації навчального процесу у вищих медичних і фармацевтичному навчальних закладах України III–IV рівнів акредитації : матеріали Всеукр. наук. навч.-метод. конф. (Тернопіль, 12–13 трав. 2011 р.) / М-во охорони здоров'я України. — Тернопіль : ТДМУ, 2011. — С. 410.
317. Ханжи В. Прогнозирование развертывания антропного времени и движения истории: основные сложности / Ханжи Владимир // British Journal of Education and Science. — 2014. — № 1 (5) (January–June), v. II. — Pp. 398–403.
318. Ханжи В. Б. Свобода воли как имманентное основание антропного времени и человеческой истории / В. Б. Ханжи //

- Фундаментальные и прикладные исследования в практиках ведущих научных школ. — 2014. — № 4. — С. 190–204.
319. Ханжи В. Б. Синергетика как методологическое основание исследования антропного времени / В. Б. Ханжи // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. — 2014. — Вип. 7. — С. 72–78.
320. Ханжи В. Б. Формирование предпосылок антропологической парадигмы времени в учениях Хайдеггера и Сартра / Ханжи В. Б. // Интеллект. Особистість. Цивілізація. — 2012. — Вип. 10. — С. 240–249.
321. Хокинг С. Классическая теория / Стивен Хокинг // Природа пространства и времени / Стивен Хокинг и Роджер Пенроуз ; [пер. с англ.: А. В. Берков и В. Г. Лебедев]. — СПб. : Амфора, 2009. — С. 7–36.
322. Хокинг С. От большого взрыва до черных дыр. Краткая история времени / Стивен Хокинг ; пер. с англ. Н. Я. Смородинской ; ред. и послесл. Я. А. Смородинского. — М. : Мир, 1990. — 168 с. : ил.
323. Хокинг С. Происхождение Вселенной / Стивен Хокинг // Черные дыры и молодые вселенные / Стивен Хокинг ; пер. с англ. М. В. Кононова. — СПб. : Амфора, 2008. — С. 85–98.
324. Худенко А. В. Вопрос Хайдеггера «Что такое метафизика?» : семинар на философском факультете ОНУ имени И. И. Мечникова, осенний семестр 2013 г. / А. В. Худенко. — Одесса : Удача, 2014. — 148 с.
325. Цофнас А. Ю. Теория систем и теория познания : монография / А. Ю. Цофнас. — Одесса : Астропринт, 1999. — 308 с.
326. Цуканов Б. И. Время в психике человека / Б. И. Цуканов ; Одесский гос. университет. — Одесса : Астропринт, 2000. — 220 с.
327. Чекман І. С. Зелені нанотехнології й нанопродукти: досягнення та перспективи дослідження / І. С. Чекман // Наука та інновації : наук.- практ. журн. — 2011. — Т. 7, № 1. — С. 26–32.
328. Чунаева А. А. Категории материалистической диалектики / Чунаева А. А. ; ред. А. С. Мамзин. — Л. : Тип. № 2 Управления по печати Ленгорисполкома, 1965. — 144 с.

329. Шалашенко Г. І. Як можлива метафізика свободи у ХХІ столітті? / Г. І. Шалашенко // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський [та ін.]. — К. : Наук. думка, 2005. — С. 85–126.
330. Шинкарук В. І. Теорія познання, логіка і діалектика І. Канта / В. І. Шинкарук // Вибрані твори : у 3-х т. / [упоряд. : Лях В. В., Табачковський В. Г. ; авт. передм. В. Г. Кремень]. — К. : Укр. центр духовної культури, 2003. — Т. 1. — С. 73–312.
331. Шинкарук В. І. В. І. Вернадський та І. Кант. Гуманістичні традиції і сучасність / В. І. Шинкарук // Вибрані твори : у 3-х т. / [упоряд. : Лях В. В., Табачковський В. Г. ; авт. передм. В. Г. Кремень]. — К. : Укр. центр духовної культури, 2003. — Т. 1. — С. 355–363.
332. Шихобалов Л. С. Время: субстанция или реляция?.. Нет ответа [Электронный ресурс] / Л. С. Шихобалов // Вестник Санкт-Петербургского отделения РАЕН. — 1997. — № 1 (4). — С. 369–377. — Режим доступа : <http://www.veinik.ru/science/phil/article/393.html>. — (дата обращения: 26.11.2014).
333. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 1: Образ и действительность / Освальд Шпенглер ; пер. с нем., вступ. статья, примеч. И. И. Маханькова. — М. : Айрис-пресс, 2004. — 523 с. — (Библиотека истории и культуры).
334. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. — Минск : Экономпресс, 2002. — 416 с.
335. Эйнштейн А. Автобиографические заметки / Альберт Эйнштейн // Мир и физика : сб. / Альберт Эйнштейн [и др.] ; сост. А. Л. Самсонов. — М. : Тайдекс Ко, 2003. — С. 12–48.
336. Эйнштейн А. Время, пространство и тяготение / Альберт Эйнштейн // Собрание научных трудов : в 4 т. / под. ред. И. Е. Тамма [и др.]. — М. : Наука, 1965–1967. — (Классики науки). — Т. 2 : Работы по теории относительности, 1921–1955. — 1966. — С. 715–718.

337. Эйнштейн А. Теория относительности / Альберт Эйнштейн // Собрание научных трудов. В 4 т. / под. ред. И. Е. Тамма [и др.]. — М. : Наука, 1965–1967. — (Классики науки). — Т. 1 : Работы по теории относительности, 1905–1920. — 1965. — С. 175–186.
338. Эйнштейн А. Теория относительности / Альберт Эйнштейн // Собрание научных трудов. В 4 т. / под. ред. И. Е. Тамма [и др.]. — М. : Наука, 1965–1967. — (Классики науки). — Т. 1 : Работы по теории относительности, 1905–1920. — 1965. — С. 410–424.
339. Эйнштейн А. Физика и реальность // Мир и физика : сб. / Альберт Эйнштейн [и др.] ; сост. А. Л. Самсонов. — М. : Тайдекс Ко, 2003. — С. 93–122.
340. Эйнштейн А. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов / Альберт Эйнштейн, Леопольд Инфельд ; пер. с англ. (с амер. (3-го) изд. 1954 г.) С. Г. Суворова // Эволюция физики : [сборник] / А. Эйнштейн. — Изд. 2-е. — М. : Тайдекс Ко, 2005. — С. 42–246.
341. Энгельс Ф. Диалектика природы : пер. с нем. / Фридрих Энгельс // Соч. : в 50 т. / К. Маркс и Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — М. : Госполитиздат, 1954–1986. — Т. 20. — 1961. — С. 339–626.
342. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии : пер. с нем. / Фридрих Энгельс // Соч. : в 50 т. / К. Маркс и Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — М. : Госполитиздат, 1954–1986. — Т. 21. — 1961. — С. 269–317.
343. Эттингер Р. Перспективы бессмертия / Роберт Эттингер ; [пер. с англ. Д. А. Медведева]. — М. : Научный Мир, 2003. — 261 с.
344. Ярошенко В. Т. Час у межах і поза межами / В. Т. Ярошенко // Філософська думка. — 2008. — № 1. — С. 128–141.
345. Alcor Membership Statistics [Electronic resource] // Site of Alcor Life Extension Foundation — Access mode : <http://www.alcor.org/AboutAlcor/membershipstats.html>. — (accessed: 27.11.2014).
- 346.

- . — Paris, Presses universitaires de France, 1972.  
— XXIII, 1692 p.
347. Bunge M. Time asymmetry, time reversal and irreversibility / M. Bunge // *Studium Generale*. — 1970. — Vol. 23, No. 6. — Pp. 562–570.
348. Carter B. The Antropic principle and it's implications for biological evolution / B. Carter, W. H. McCrea // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A, Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. — 1983. — Vol. 310, iss. 1512. — Pp. 347–363.
349. Coghlan A. Transplanted frozen liver raises hopes of organ «bank» [Electronic resource] / Andy Coghlan // *New Scientist website*. — 03 October 2008. — Magazine issue 2676. — Access mode : <http://www.newscientist.com/article/mg20026764.000-frozen-liver-raises-hopes-of-organ-bank.html>. — (accessed: 01.12.2014).
350. Day M. Technology: Frozen heart comes to life [Electronic resource] / Michael Day // *New Scientist website*. — 28 September 1996. — Magazine issue 2049. — Access mode : <http://www.newscientist.com/article/mg15120492.900-technology--frozen-heart-comes-to-life.html>. — (accessed: 30.11.2014).
351. Dicke R. H. Dirac's cosmology and Mach's principle // *Nature*. — 1961. — Vol. 192, No. 4801. — Pp. 440–441.
352. Drexler K. E. Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology / K. Eric Drexler ; Foreword by Marvin Minsky. — 2-nd ed. — NY : Anchor Press / Doubleday, 1987. — XII, 299 p.
353. Erdi P. Complexity Explained / Péter Érdi. — Berlin; Heidelberg : Springer, 2008. — XV, 397 p. : ill.
354. Fischer H. C. Nanotoxicity: the growing need for in vivo study / Hans C. Fischer, Warren C. W. Chan // *Current opinion in Biotechnology*. — 2007. — Vol. 18, No. 6. — Pp. 565–571.
355. Future aspects of bioprocess monitoring / Becker Th., Hitzmann B., Maffer K. [et al.] // *Advances in Biochemical Engineering/Biotechnology*. — 2007. — Vol. 105. — Pp. 249–293.

356. Graham D. Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy / Daniel W. Graham. — Oxford ; New York : Oxford University Press, 2013. — XIII, 287 pages : ill., maps.
357. Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz / Martin Heidegger ; [hrsg. von Klaus Held]. — Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1978. — VI, 291 s. — (Gesamtausgabe / Martin Heidegger ; Bd. 26, Abt. 2 : Vorlesungen 1923–1944).
358. Heller M. Temporal Parts of Four-Dimensional Objects / Mark Heller // *Metaphysics: Contemporary Readings* / [edited by] Michael J. Loux. — London ; New York : Routledge, 2001. — Pp. 328–353.
359. Hersh S. M. Chemical and Biological Warfare : America's Hidden Arsenal / Seymour M. Hersh. — London : MacGibbon & Kee, 1968. — XIV, 354 p.
360. Hoet P. Nanoparticles – known and unknown health risks [Electronic resource] / Peter H. M. Hoet, Irene Brüske-Hohlfeld and Oleg V. Salata // *Journal of Nanobiotechnology*. — 2004. — Vol. 2. — Art. 12. — Access mode : <http://www.jnanobiotechnology.com/content/2/1/12>. — (accessed: 29.11.2014).
361. Hoyle F. The Intelligent Universe / Fred Hoyle. — New York : Holt, Rinehart and Winston, 1984. — 256 p. : ill.
362. Isolation of Living Neurons from Human Elderly Brains Using the Immunomagnetic Sorting DNA-Linker System / Yoshihiro Konishi, Kristina Lindholm, Li-Bang Yang, Rena Li and Yong Shen // *American Journal of Pathology*. — 2002. — Vol. 161, No. 5. — Pp. 1567–1576.
363. Jantsch E. The Self-Organizing Universe : Scientific and Human Implication: of the Emerging Paradigm of Evolution / Erich Jantsch. — Oxford ; New York : Pergamon Press, 1980. — XVII, 343 p. : ill.
364. Japan marks 64th anniversary of Nagasaki atomic bombing [Electronic resource] / ed. Wang Hongjiang // Site Xinhuanet : [news service] / Xinhua News Agency. — 2009. — 9 august. — Access mode : [http://news.xinhuanet.com/english/2009-08/09/content\\_11851094.htm](http://news.xinhuanet.com/english/2009-08/09/content_11851094.htm). — (accessed: 29.11.2014).

365. Keller A. Philosophie der Freiheit / Albert Keller. — Graz : Verlag Styria, 1994. — 350 s.
366. Knox D. Bruno's Doctrine of Gravity, Levity and Natural Circular Motion / D. Knox // *Physis*, new series. — 2002. — Vol. 38. — Pp. 171–209.
367. Knox D. Copernicus's doctrine of gravity and the natural circular motion of the elements / D. Knox // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. — 2005. — Vol. 68. — Pp. 157–211.
368. Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions / Thomas S. Kuhn. — 3rd ed. — Chicago ; London : University of Chicago press, 1996. — XIV, 212 p.
369. Lakatos I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes / Imre Lakatos // *Criticism and the Growth of Knowledge*. / ed. by Imre Lakatos [and] Alan Musgrave. — Cambridge [Eng.] : University Press, 1970. — Pp. 91–196.
370. Maddison A. The World Economy : A Millennial Perspective / Angus Maddison. — Paris : OECD Publications Service, 2001. — 388 p. : ill.
371. Mandelbaum J. Embryo and oocyte cryopreservation / Jacqueline Mandelbaum // *Human Reproduction*. — 2000. — Vol. 15 (Suppl. 4). — Pp. 43–47.
372. McGuire J. E. Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook / J. E. McGuire and Martin Tammy. — Cambridge ; New York : University Press, 1983. — XII, 519 p. : ill.
373. McTaggart J. M. E. Time / J. M. E. McTaggart // *Metaphysics: Contemporary Readings* / [edited by] Michael J. Loux. — London ; New York : Routledge, 2001. — Pp. 260–271.
374. Mitchell M. Complexity : A Guided Tour / Melanie Mitchell. — Oxford [England] ; New York : Oxford University Press, 2009. — XVI, 349 p. : ill., map.
375. Newton I. Certain philosophical questions / Isaac Newton // *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook* / J. E. McGuire and Martin Tammy. — Cambridge ; New York : University Press, 1983. — Pp. 329–465.

376. Newton I. Original letter from Isaac Newton to Richard Bentley, dated 10 December 1692 [Electronic resource] / Sir Isaac Newton // The Newton Project [official website]. — Publ. online: October 2007. — Access mode : <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00254>. — (accessed: 30. 11. 2014).
377. Parfit D. Personal Identity / D. Parfit // *Metaphysics: Contemporary Readings* / [edited by] Michael J. Loux. — London ; New York : Routledge, 2001. — Pp. 374–419.
378. Prigogine I. The Philosophy of Instability / I. Prigogine // *Futures*. — 1989. — Vol. 21, No. 4 (August). — Pp. 396–400.
379. Prior A. N. The Notion of the Present / A. N. Prior // *Metaphysics: Contemporary Readings* / [edited by] Michael J. Loux. — London ; New York : Routledge, 2001. — Pp. 289–293.
380. Putnam H. «Degree of Confirmation» and Inductive Logic / Hilary Putnam // *The Philosophy of Rudolf Carnap* / ed. P. A. Schilpp. — La Salle, Illinois : Open Court Publishing Co., 1963. — Pp. 761–783.
381. Renewables 2012. Global Status Report [Electronic resource] / REN21. — Paris : REN21 Secretariat, 2012. — Access mode : <http://www.map.ren21.net/GSR/GSR2012.pdf>. — (accessed: 30.11.2014).
382. Serres M. The Birth of Physics / Michel Serres ; trans. by J. Hawkes ; ed., introd. and annot. by D. Webb. — Manchester : Clinamen Press, 2000. — XXII, 197 p. : ill.
383. Smart J. J. C. The Space-Time World / J. J. C. Smart // *Metaphysics: Contemporary Readings* / [edited by] Michael J. Loux. — London ; New York : Routledge, 2001. — Pp. 294–303.
384. The Final Epidemic : Physicians and Scientists on Nuclear War / ed. by Ruth Adams and Susan Cullen. — Chicago : Educational Foundation for Nuclear Science, 1981. — XI, 254 p. : ill.
385. Theories of the Universe. From Babylonian Myth to Modern Science / [ed. by Milton K. Munitz]. — Glencoe, Illinois : Free Press, 1957. — X, 437 p. — (The Library of Scientific Thought).
386. The Problem of Chemical and Biological Warfare : a Study of the Historical, Technical, Military, Legal and Political Aspects of CBW,

- and Possible Disarmament Measures. In 6 v. Vol I : The Rise of CB Weapons / Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI). — Stockholm : Almqvist & Wiksell ; New York : Humanities Press, 1971. — 395 p. : tab.
387. The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt Compiled with Special Material and Explanatory Notes by Samuel I. Rosenman, 1943. Volume : The Tide Turns / ed. by Samuel I. Rosenman. — New York : Harper, 1950. — XXX, 593 p.
388. Wolfe J. Nanoparticles Cryobiology and Anhydrobiology of Cells [Electronic resource] / Joe Wolfe, Gary Bryant // School of Physics of University of New South Wales [website] — Access mode : <http://www.phys.unsw.edu.au/~jw/cryoblurb.html>. — (accessed: 01.12.2014).
389. World Armaments and Disarmament: SIPRI Yearbook 1981 / Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) ; introd. Frank Barnaby. — London ; New York : Taylor & Francis ; Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1981. — XXVII, 518 p. : ill., cartes.
390. World military spending falls, but China, Russia's spending rises, says SIPRI [Electronic resource] // Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) [official website]. — 15 April 2013. — Access mode : [http://www.sipri.org/media/pressreleases/2013/milex\\_launch](http://www.sipri.org/media/pressreleases/2013/milex_launch). — (accessed: 01.12.2014).

Наукове видання

**Володимир Борисович Ханжи**

**ПАРАДИГМИ ЧАСУ:  
ВІД ОНТОЛОГІЧНОГО  
ДО АНТРОПОЛОГІЧНОГО РОЗУМІННЯ**

*Монографія*

*Російською мовою*

Редактор – В. Б. Ханжи  
Комп'ютерний набір – В. Б. Ханжи  
Комп'ютерна верстка та дизайн – Г. В. Кривостаненко  
Дизайн обкладинки – О. О. Коробко

Підп. до друку \_\_\_\_\_ 2014  
Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Папір офсет. Друк офсет. Ум. друк. арк. 20,93  
Тираж 300 прим.

Видавництво та друк: Грінь Д. С.  
73033, м. Херсон, а/с 15  
e-mail: dimg@meta.ua  
Свід. ДК 4094 від 17.06.2011