

В.В. Волошин

Донецкий национальный университет, Украина

ВРЕМЯ И ЕГО ОБРАЗЫ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС

В статье рассматривается время как одно из оснований эпистемологии и атрибут познающего человека. Фундаментальной темпоральной проблемой философии и теологии является дихотомия время-вечность. Универсум рассуждений о времени нестабилен, образы времени имеют субъективную природу. Объективность времени не исключает плюрализма в понимании и объяснении темпоральности. Это позволяет признать гипотезу наиболее адекватной формой организации социально-гуманитарного знания. Предлагается рассматривать пять типов образов времени: физическое время, философское, социально-историческое, индивидуальное, священное.

Время – одна из координат многомерной метрики бытия, онтологическое основание познания, несущая конструкция картины мира. Без этой координаты проблематична любая эпистемическая схема. Темпоральные представления – важнейшая предпосылка, источник знаний. Если рассматривать познание как имманентное бытию, то время будет «горизонтом, внутри которого достигается понимание познания» [1, с. 485]. Успехи в познании времени столь же противоречивы и неоднозначны, как и само время. Человек умеет с высокой степенью точности измерять время, но не знает, что именно он измеряет. Историки делят время на века, периоды, эпохи, часто не учитывая условность такой метрики. Приходится констатировать отсутствие конвенции по проблеме дефиниции понятия «время». Сформулировать абсолютное, полное явное определение этого понятия невозможно. Пользуясь терминологией американского логика Х.Б. Карри относительно понятия «время», «окончательного определяющего», «всегда существующего и единственного», мы не найдем. Открытыми остаются вопросы о равномерности времени (хотя это свойство и видится интуитивно ясным), его атрибутах и связях, движении времени или во времени и т.д. Актуальным является вопрошание М. Хайдеггера: «Человек создатель времени или его получатель?» Если исследований, посвященных ответу на вопрос «Что такое время?» – тысячи, то проблема эпистемологии образов времени видится недостаточно раскрытой.

Пропедевтические терминологические уточнения: «эпистемический» – тождественный понятию «знаниевый», «эпистемологический» – связанный с проблематикой учения о знании; «темпоральность» – временность, антропологически обусловленные временные особенности.

Исходя из изложенного, **цель данной статьи** – проанализировать типы бытия времени в сознании и социально-гуманитарных эпистемических конструкциях. Акцент будет сделан на эпистемологию религии.

Из огромного массива современных исследований по философии времени выделим труды В.А. Канке, Н.А. Козырева, Ю.Б. Молчанова, Г. Рейхенбаха, С.Ф. Тимашева, Дж. Уитроу, С. Хокинга. Социальное время плодотворно изучали В.А. Артемов, А. Вежицкая, А.А. Зиновьев, Д. Хапаева; теологические аспекты темпоральности рассматривали С. Астапов, К. Генри, А. Зайцев, О. Кульман, Н.О. Лосский, В.Н. Лосский, П. Тиллих и другие. Гуманитарно-антропологическое, ценностно-культурологическое осмысление времени мы находим в концепции хронотопа М.М. Бахтина. Глубокий анализ различных подходов к пониманию времени представлен в работе И.М. Савельевой и А.В. Полетаева,

которых, как и нас, интересовали ответы на вопрос «Как выглядит время?», каковы атрибутивные характеристики вечности и времени [2, с. 190-245]. Среди последних синтетических исследований следует выделить «Время и вечность» А. Джакелин. В ее работе представлена реляционная теологическая концепция многомерного времени, призванная снять многие противоречия богословских и естественнонаучных теорий [3, р. 1-314]. Значительный эвристический потенциал имеет глава «Познание времени и время в познании» в последней монографии Л.А. Микешиной [1, с. 454-499].

В статье умышленно исключается цитирование хрестоматийных высказываний Платона, св. Августина, И. Ньютона, И. Канта, Э. Гуссерля, А. Бергсона, М. Хайдеггера и других признанных классиков философии времени. Достаточно, в случае необходимости, ограничиться упоминанием их идей. Формат статьи, к сожалению, не позволяет осветить темпоральные образы в литературе, а также опыт постижения времени в соответствующем разделе неклассической модальной логики. Оставим без внимания хорошо освещенные темы циклического (от двух до n -фазного) и линейного (прогрессивного и регрессивного) понимания времени.

«Лаконично философскую категорию времени можно определить следующим образом: время – это дление-бренность объектов, процессов и событий, их самопрехождение при вечности бытия материального мира в целом» [4, с. 254]. Это определение видится исчерпывающим по содержанию и адекватным для восприятия. В приведенной дефиниции, как и в большинстве других, ставится, не обойтись без тавтологии, «вечный» вопрос о времени и вечности.

Дихотомия времени (хронос) и вечности (эон) обнаруживается уже в эпоху античности. Бытие вечности у Аристотеля не «объемлется временем» и «не измеряется временем»; вечное не имеет ни начала, ни конца, но содержит в себе бесконечное время. Время у Аристотеля (и это положение оказалось очень живучим) как бы погружено в вечность. «Находиться во времени значит одно из двух: во-первых, существовать тогда, когда существует определенное время; во-вторых, в том смысле, в каком мы говорим о некоторых вещах, что они “в числе”» [5]. Это самое «во-вторых» позволяет Аристотелю встать на позиции субъективного понимания времени, которое «есть число движения в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно <...> Ничему другому не присуща свобода счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время» [5]. У Плотина – время «жизнь души», а вечность существует до времени, не сопровождает его течение и не сораспространяется с ним. Заняв антициклическую позицию, Августин задает субъективистский временной ряд «настоящее прошедшее (память) – настоящее настоящее (непосредственное созерцание) – настоящее будущее (ожидание)». Этот ряд – достояние души и основа нашего описания сотворенного мира, в котором осуществляется план божественного искупления.

Оппозиция «вечность-время» приобрела в рамках христианской доктрины специфическое звучание. Она трансформировалась в проблему отношения Творца и творения. Начиная с известных сентенций Августина, утверждается идея противопоставления времени божественного и времени земного. Последнее – свойство мира, вечность – атрибут Бога. Время было сотворено тогда, когда был сотворен мир. Бог вечен, так как Бог вне времени; в Боге нет никаких иных темпоральных модальностей, кроме вечного настоящего. В Боге присутствуют все времена. Боэций пишет: «Бог действительно есть всегда (*semper*), поскольку это “всегда” относится к настоящему времени в нем. Однако между настоящим наших [сотворенных] вещей, которое есть как “теперь” и божественным настоящим – большая разница: наше “теперь” как бы бежит и тем

самым создает время и беспрестанность (*sempiternitas*), а божественное “теперь” – постоянное, неподвижное и устойчивое – создает вечность (*aeternitas*)» [6, с. 153]. Через семь столетий Фома Аквинский, интерпретируя Бозэция, отметит: целокупная вечность есть мера пребывания, а время – мера движения. В христианской теологии имел место и третий, промежуточный образ времени, – век. Здесь располагаются ангелы, души и Церковь. Их существование предполагается неизменным. «Однако, по мнению большинства исследователей, эта конструкция не отменила оппозицию “вечность-время” в христианской доктрине, а лишь инкорпорировала в нее проблему постоянства и изменчивости» [2, с. 195]. К богословским аспектам времени и вечности мы еще вернемся ниже.

Натурфилософия и естествознание XVII – XVIII вв. уходят от божественной вечности, заменяя ее идеей абсолютной длительности, взятой **вообще**; абсолютное объективное время противостоит его субъективному относительному восприятию. Модернизированная достижениями естественных наук, новая темпоральная парадигма не ушла от античного понимания времени «в числе», лишь усложнив его. Математизация времени находит свое завершение у И. Ньютона: равномерное, абсолютно автономное, истинное, точно исчисляемое время сосуществует со временем относительным, кажущимся, обыденным. Удар по объективности времени нанес И. Кант (время – идеально заданный мир субъекта), а позднее и Ф. Шеллинг. У последнего время принадлежит как внутреннему, так и внешнему чувству, являясь «общим промежуточным звеном между понятием и созерцанием или трансцендентальной схемой»; время уже «входит в продуктивное созерцание, или конструкцию объекта» [7, с. 388]. По Шеллингу, подлинная бесконечность, содержащая вечное время, не исключает обыденное время, а преодолевает его.

Так как анализ понимания пространства-времени в неевклидовой геометрии и теории относительности выходит за рамки нашего исследования, ограничимся несколькими замечаниями. Рациональная интерпретация времени порождает множество противоречий: между непрерывным и дискретным, бесконечно малым и бесконечно большим, гомогенностью и гетерогенностью и т.д. Согласно К. Геделю, любая аксиоматизированная дедуктивная система является неполной. В ее формате может быть сформулировано утверждение, истинность которого нельзя ни доказать, ни опровергнуть, и для получения «результатирующего столбца» необходимо выйти за пределы исходных аксиом. Современная наука, включая классическую динамику и квантовую механику, строится дедуктивным образом и поэтому не может быть полной. Наряду с реляционной концепцией, широкое распространение имеют если и не тождественные ньютоновскому, то, по крайней мере, близкие ему представления о времени как о равномерно текущем, но неопределенном по своей природе «потоке». Физика и философия XIX – XX вв. имели основания поставить под сомнение релевантность такого онтологического маркера, как «объективное время», однако выводы скептиков не являются однозначными. Открыты для критики попытки субъективизации времени и сведения его к статусу исключительно эпистемологического понятия. Идею четырехмерности мироздания нецелесообразно трансформировать в тезис о нереальности времени и развивать его в русле мистических спекуляций. Если понимать время как неабсолютную равномерную длительность, то длительность будет связана с тем или иным классом соравномерных процессов. «Существование» каждого конкретного типа времени зависит от экзистенции соответствующего класса таких процессов. И главное. В контексте эпистемологии гуманитарных наук целесообразно вести речь не о сущности и «стрелах» времени как такового, но о разных его мыслительных **образах**. Интуитивно

мы соглашаемся с Ж.-П. Сартром: деятельный субъект созидает время на основе изначального времяполагания. «Объективное время было великой идеей, мода на которую прошла», – с сожалением отмечает в начале XXI века Д. Хапаева. На смену пришло субъективное время, время «собственное».

Под образом времени мы понимаем идеальную конструкцию, как результат анализа многоуровневой процессуальности и ритмики действительности и потенциальности. Возможные уровни анализа: сакрально-этерналистский, природный, историко-социокультурный, экзистенциальный, и так далее, вплоть до перинатального. Образ времени обусловлен единством чувственных и смысловых аспектов. Он – производная не только внешнего воздействия, но и рефлексии. Образы нередко далеки от объективной метрики времени, если ее понимать как «обусловленное равномерными материальными процессами равномерное следование конгруэнтных интервалов длительности» (В.А. Канке). Вне человека нет прошлого и будущего, есть только наличное пребывание-становление, дление; для того чтобы представлять прошедшее и будущее, необходимо сознание с абстрактным мышлением, волей, памятью, воображением.

Э. Гуссерль обнаруживает объективное время мира, являющееся время длительности, а также имманентное время протекания сознания. Об объективном времени можно говорить в том случае, если мы интересуемся самими феноменами безотносительно к нашему сознанию. Анализ явлений культуры такой безотносительностью не обладает, так как имеет место, по терминологии А. Бергсона, «длительность-качество»; здесь наш жизненный интерес. Собственно восприятием времени, по Гуссерлю, есть время являющееся, именно этим образом мы оперируем, познавая социальную действительность. Основатель феноменологии выделил темпоральность содержаний (данность временных объектов) и темпоральность актов сознания. Являющееся время делится на интенциональное (движение наших интенций от «теперь» к прошлому и будущему) и объективное-являющееся (многократное переживание событий прошлого). Интервал «теперь» имеет субъективную природу и не подвержен объективной метрике. Г. Рейхенбах описывает дискуссию между А. Эйнштейном и Р. Карнапом, фрагменты которой приводит последний: «Эйнштейн как-то заметил, что его серьезно беспокоит проблема “теперь-Now”. Он пояснил, что ощущение настоящего, “теперь”, означает для человека нечто существенно отличное от прошлого и будущего, но это важное отличие не возникает и не может возникнуть в физике. Признание в том, что наука бессильна познать это ощущение, было для Эйнштейна болезненным, но неизбежным. Я заметил, что все происходящее объективно может быть описано наукой... Эйнштейн, по-видимому, считал, что научные описания не могут удовлетворить наши человеческие потребности и что с “теперь-Now” связано нечто существенное, лежащее за пределами науки» [8, с. 189]. «Теперь» соединяет наши модусы времени, создает тот горизонт интенциональных переживаний, благодаря которому осмысленно воспринимается процесс, понимаемый как нечто единое и имеющий ритм становления и длительности. Восприятие будущего через «теперь» возможно лишь при наличии воспоминаний; «сейчас» для этого еще недостаточно. Все новое находится в горизонте уже известного, прошлое постоянно пополняется уходящим настоящим, «теперь» растворяется в прошлом, а позднее пополняет резервуар памяти, из которого посредством воспоминания извлекается материал, необходимый для нас в новом «теперь».

Мы не можем не различать физический и социальный типы времени. Первое одинаково, однородно, является количественным. Качественные различия, если и имеют место, есть результат нашего анализа-присутствия. События, как опорные точки для абстрагирования, сами по себе не являются объектами исследования. Физическое время –

нейтрально, четко фиксировано, ему неведом исторический факт. Социальное время – коллективное, перцептуальное, оно осознается людьми, «дышит», принимается как универсалия культуры; метрика не является однозначно заданной. Прошлое, настоящее, будущее есть жизнь в различные периоды времени, а не сами эти периоды как таковые. Социальное время имеет иную «плотность» (термин Н.А. Козырева). «Плотность» обусловлена многими, часто субъективными факторами: абберация близости, наполненность значимыми событиями, наличие (отсутствие) источников и т.д. Для историков Церкви I и XVI века имеют большую плотность, чем IX или XVIII (хотя, например, для исследователя Каролингского возрождения все не так однозначно). Если идет речь об истории ислама, не вызывает сомнений, что время первой трети VII века значительно «плотнее» времени первой трети VIII века и т.д. Образ времени зависит от предмета и методологии. Историк, изучающий относительно небольшие фрагменты прошлого и работающий в архиве, воспринимает время больше как континуальное. Исследователь-теоретик, взявший на себя смелость постигать всемирную историю, – чаще сторонник дискретного времени.

Первыми в 1937 г. на два образа времени – «астрономическое» («время часов») и «социальное» – указали П. Сорокин и Р. Мертон (работа «Социальное время: методологический и функциональный анализ»). Э. Жак («Форма времени») выделил «время эпизодов» и «проживаемое время интенций». Т. Хэгерstrand («Время и культура») различает время «символическое» (часов и календарей) и время «воплощенное» (событий, вещей, условий). Воплощенное время и есть время социальное. Именно оно – составляющая нашего знания об исторической реальности. Дж. Шэкл («Решение, порядок и время в делах людей») различал две концепции: бесконечное время, о котором можно мыслить, и моментное время, в котором возникает мысль. Время как схема мышления отличается от времени как двигателя опыта. Первое мы наблюдаем извне, во втором находимся сами, оно и есть реальное время. Л.Н. Гумилев («Этногенез и биосфера Земли») различает три типа отношения ко времени: пассеизм, актуализм и футуризм, которые отражают стадии этнической динамики. Ф. Бродель («Историческая длительность») предложил концепцию «множественности социального времени». В основе – идея, что история развивается в различных плоскостях и ритмах. Их для практического удобства можно свести к трем типам: долгосрочный, раскрывающий основные условия материальной жизни и состояние умов в контексте взаимоотношения с окружающей средой (географическое время); среднесрочный, представляющий «жизненный цикл» форм социальной, экономической и политической организации коллективных образований (социальное время); и краткосрочный – на уровне личности и событийной истории (индивидуальное время). Поиски «особых» времен (времен, по сути, дискретных) имели место и у других представителей школы «Анналов», найдя свое завершение в «неподвижной истории» Э. Леруа Лядюри. Концепцию Ф. Броделя развивает Р. Козеллек. Немецкий историк доказывает, что с XVIII века время перестает быть вместилищем истории, оно само приобретает историческое качество; новейшая история «разворачивается» временем. Причем новое, прогрессистское восприятие времени обуславливает возникновение новых базовых исторических понятий. То есть образы времени непосредственно влияют на понятийно-категориальный аппарат социально-гуманитарных наук. Козеллек выделяет кратко-, средне- и долгосрочные отрезки времени, в рамках которых происходят события и формируются рекуррентные структуры. Краткосрочная длительность характеризуется операторами «пока» и «потом», человек ее непосредственно контролирует, она не выходит за пределы опыта индивида. Среднесрочная длительность – трансперсональная, ее маркирует коллективный опыт поколения; здесь «история становится интересной»,

так как горизонт событий, в том числе и не прогнозируемых, расширяется. Последняя длительность именуется «трансцендентальной» («метаисторической»). На этом отрезке синтезируется опыт поколений, проявляются «антропологические константы», в том числе в форме религиозных и метафизических истин. «Это сфера многочисленных, основанных на опыте положений и высказываний, которые могут повторяться и каждый раз находить свое применение и которым каждый раз присуща прогностическая истинность» [9, с. 244]. Украинские философы в работе «Эпистемология культуры» утверждают, что «кроме циклического и линейного времени, а также времени, проецированного на вечность (эон) или миг (хронон), в историко-культурных схемах встречается так называемое островное время» [10, с. 36]. Оно замкнуто, завершено, самодостаточно, не имеет лазеек для будущего; в нем имеет место абсолютизация отдельного участка временного процесса как идеального, эпического. Можно сделать вывод: социальное время течет не только вне нас, внутри нас, но и благодаря нам.

Есть и время священное. Это время не подчиняется законам и принципам темпоральной логики, имеет иную ритмичность. Здесь грани между прошлым, настоящим и будущим размыты, присутствуют чуждые физическому и секуляризованному социальному времени идеи «вечного возвращения», креационизма, эсхатологизма. Блестящие характеристики священного и профанного времени мы находим у М. Элиаде и К. Хюбнера. Для немецкого философа священное время – циклическое и не является серийно-исчислимым. Священное время «закрыто», оно лишь может отображаться во времени профанном. «В нем не существует определенного “сейчас” как настоящего, и оно не течет из прошлого в будущее в том смысле, что прошедшие события уже не существуют, а будущие события еще не существуют. Священное время не изображает также и непрерывную связь, а состоит из отдельных, частично независимых друг от друга временных гештальтов, архе <...> Серийно исчислены могут быть только его временные гештальты, если перенести и встроить их в сферу профанного, текущего времени. Таким образом, последовательность событий архе не имеет длительности в смысле метрики времени» [11, с. 143]. Так как измерение длительности предполагает точную определенность того, что следует понимать под одинаковой продолжительностью временных отрезков, измеримая длительность и одновременность событий могут быть определены только в пределах времени профанного.

Учтем, что Хюбнер анализирует образ времени древних греков. Каждая религиозная система продуцирует собственные темпоральные конструкции. Ограничимся образами времени в христианстве. В богословии проблема времени проецируется минимум на три основных вопроса: о Троице, об акте творения, о спасении. У христианских мыслителей диалектические категории «время» и «вечность» используются в контексте диады Творец-творение. Время, с одной стороны, – сотворенная Богом сфера охранительной и искупительной деятельности, с другой, – арена ответственного решения человека на пути к вечности. «Время есть условие возможности осуществления миром задачи, ради которой он сотворен, именно оно есть условие свободного тварного творчества, восполняющего первоизданную сотворенную сущность деятелей собственно их активностью и активным сопереживанием Божественной полноты бытия» [12, с. 211].

В христианстве понимание времени вращается вокруг понятий «вечность», «кайрос», «эон». Кайрос можно понимать как определенный момент, благоприятный для действия-раскрытия вечности божественного замысла в рамках более длительного временного интервала – эона. Длительность эона определяется Богом: «Не вам знать времена и сроки, которые властью Своей установил Отец» (Деян. 1:7). У преп. Максима Исповедника эон, наряду с вечностью и временем, одна из трех темпоральных категорий. Эон – тварная вечность, в которой нет различия прошлого, настоящего, будущего, но так как

она имеет начало, в ней сохраняется возможность некоего изменения – для духовных существ. Как остроумно заметил В.Н. Лосский, «эон – это неподвижное время, время – движущийся эон». Кайрос и эон вполне оправданно рассматривать как две стороны священного времени.

«Вечность», согласимся с П. Тиллихом, есть подлинно религиозное слово. Впервые в христианской мысли связь проблемы времени и вечности с основными богословскими вопросами продемонстрировал Ориген. В его доктрине время – следствие грехопадения. Спасение есть возвращение в вечность. В сотериологической концепции Оригена время и вечность неразделимы. Время – особая форма вечности, характеристика космоса, его цикличного бытия. Библейское понимание вечности формулировалось Церковью в русле критики оригенизма. Уже Мефодий Олимпский (конец III – начало IV вв.) разрывает время и вечность: мир вечен в возможности, но в действительности носит временной характер. Бог создал человека «на бессмертие и на образ Его собственной вечности». Человек утратил вечность и получил возможность обрести ее вновь после Боговоплощения, которое есть соединение вечного и временного (смертного), победа вечности над смертью. Христианское понимание времени и вечности приобретает отчетливость в IV веке, в трудах св. Афанасия Великого, в ходе его полемики с арианством. Отстаивая единосушие Сына Божия Богу Отцу, он проводит радикальное различие между абсолютным Божественным бытием и условным бытием мира.

Если Августин – сторонник субъективизма, то восточные Отцы Церкви признают объективный характер времени в контексте апофатической диалектики. Василий Великий строит свое учение о времени в соответствии с субстанциальной концепцией: время создано Богом как некая среда для вещественного мира. Акт творения следует считать вневременным актом, поскольку он свершился «в начале», начало же точечно. Григорий Великий считает движение мерой времени, обозначая время через оппозицию вечности. Григорий Нисский ограничивается лишь указанием на время как длительность. Он возвращается на позиции оригеновского апокатастасиса и с этих позиций различает вечность во времени (всевременность) и вечность как сверхвременность. «Общее у каппадокийских богословов в плане понимания времени сводится к четырем пунктам: время объективно, характерно для тварного мира, связано с движением (изменением вообще), континуально <...> Неразрывность, невозможность представить какой-либо отрезок вечности и соотносить его с другим, а значит, неизмеримость в количественном отношении и однородность в качественном – таковы основные черты вечности. Вечность качественно противоположна времени» [13, с. 87, 89]. Какие-либо темпоральные характеристики для описания Бога неприемлемы, поскольку время сотворил Бог. В сфере божественного бытия нет «сейчас», «до», «после», «раньше», «позже», «одновременно». Можно обозначить существование Бога до времени, но артикулировать это существование невозможно, потому что все наши слова несут темпоральную нагрузку. Время, с позиции многих христианских богословов, является конечной формой бытия. Оно имеет начало и должно иметь конец. Время – атрибут движения вообще, в том числе и движения к Богу. Когда закончится это движение, тогда наступит вечность, но не абсолютная, присущая только Богу, а подобная божественной. Вечность, будучи характеристикой бытия Бога, – это отсутствие времени не в сознании, а отсутствие времени вообще, как параметра. Человек ощущает, что мы есть сейчас. В вечности – мы есть всегда. Вечность не есть ни время, ни часть времени, потому что она неизмерима. Псевдо-Дионисий Ареопагит вывел даже бытие Бога за пределы вечности. Бог у него причина и времени и вечности, Он предвечен и сверхвечен (т.е. мы имеем еще один уровень – квазивечность).

Таким образом, понятия «вечность» и «временность» служат для обозначения двух качественно различных состояний: сущего и существующего, абсолютного и относительного, бессмертия и смерти. Благодаря семантической связи с Боговоплощением, проблемами сотериологии и бессмертия, время в христианстве приобретает не только экзистенциальный смысл, но и аксиологическую модальность. Не вечность привязана ко времени, а время – производная вечности. Все то, что приобщилось к вечности, приобретает особый онтологический статус, инобытийную силу, способность противостоять изменчивости. Через события, совершенные в священном времени, человек становится причастен к вечности. Вечность имеет эпистемологическое звучание: если человек познает мир постепенно и его знания формируются во времени и временем обусловлены, Бог **знает** все одновременно в едином универсальном акте. В религиозных системах мы сталкиваемся с трансцендированием времени, «выносом» его за пределы земной жизни. Человек испытывает «тоску» за вечностью и проекцией вневременного существования могут быть как различные онтологические картины от реинкарнационных трансформаций дхарм до бинарности рая и ада, так и разнообразные методы погружения в темпоральное инобытие. Более того, время (и пространство) могут пониматься как некая эпистемическая преграда. «Ничто так не мешает душе познавать Бога, как время и пространство! Пространство и время всегда лишь части, а Бог един... Ибо куда время и пространство или какие-либо другие подобные образы заполняют сознание, невозможно ей увидеть Бога» [14, с. 52].

У протестантского теолога О. Кульмана («Христос и время») вечность трактуется через анализ времени. Вечность не более чем бесконечно растянутое время. Последнее имеет три «эры»: до сотворения мира (не имеет начала), от сотворения мира до «конца света», постэсхатологическое (не имеет конца). Эта теория, ставшая популярной, была подвергнута критике В.Н. Лосским, который исходил из аксиомы: «Говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени». Кроме того, О. Кульман якобы неоправданно игнорирует наследие греческой философии и мыслит Библию исключительно на уровне текста. С точки зрения А. Джакелин, разговор о времени, наоборот, должен вводиться посредством нарратива. Она следует в значительной мере традиции М. Хайдеггера и Г.Г. Гадамера, которые сформулировали проблему «герменевтического значения временного отстояния», и П. Рикера, с его «нарративно артикулируемым человеческим временем». Однако поиск «нарративного времени» не ограничивается анализом библейских текстов. Необходим количественный и качественный анализ богослужебных гимнов. Тексты гимнов говорят нам об отношении между Богом и временем, о вечности, о будущем, об отношении людей ко времени и т.д. [3, с. 11-12]. Вслед за Кульманом Джакелин предостерегает от чрезмерного разъединения времени и вечности (ранее их синтез через двузначность «мгновения» осуществил С. Кьеркегор). Рассмотрение времени в терминах отношений приводит ее к отрицанию дуалистических концепций, которые рассматривают понятия «время» и «вечность» как неизменно противоположные пары. С помощью трех различных моделей дифференциации отношения времени к вечности (количественной, онтологической и эсхатологической) Джакелин пытается выработать динамичную, реляционную концепцию времени-вечности, модернизируя оригинализм, в котором, разумеется, нет цикличности и реинкарнационных сомнений, но четко обозначены тринитаризм и эсхатологический финализм. П. Тиллих призывает ограждать концепцию вечности от двух типов неверного понимания как безвременности и бесконечности во времени. Вечность означает скорее способность схватывания **всех** периодов времени. «Вечность – это трансцендентное единство рассеянных моментов экзистенциального времени. Неверно отождествлять с вечностью одновременность. Од-

новременность аннулирует различные модусы времени; но время без модусов – это безвременность. Это то же самое, что и вечная действенность математических теорем. Если мы называем Бога живущим Богом, то тем самым утверждаем, что Он обнимает временность, а с ней и связь с модусами времени <...> Возвышение рассеченных моментов времени до значения бесконечности, требование их бесконечной редупликации есть идолопоклонство в самом утонченном смысле. Вечность – это не нескончаемость времени» [15, с. 290-291].

Выводы

Понятие «время» не имеет однозначного референта, универсум рассуждений о времени нестабилен. Следует признать адекватность и полезность стипулятивных (выборочных) определений, при котором определение многозначного понятия предполагает процедуру выбора одного из значений, подходящих для данного случая. Понимание времени – не только научная, онтологическая проблема, но и религиозная, шире – культурологическая. Нередко размышления о времени – тип языковой игры, столкновение идиолектов в контексте конкуренции темпоральных образов. Мерой времени как философской категории можно рассматривать вечность. Вечность означает несотворенность, неуничтожимость, самодостаточность движущейся материи, неизменность материального мира, при наличии изменений. «Гарантом» такого понимания вечности выступают естественные науки. В христианстве вечность не есть временная бесконечность или длительность. Вечность есть обладание всей полнотой бытия и знания о нем, в плане артикуляции, она – «трансдефинитная» (термин С.Л. Франка). Понятие «вечность» в строгом смысле применимо только к Богу. Проблема времени-вечности разрешалась в двух плоскостях – дуализма и синтеза.

Одна из проблем эпистемологии религии видится в следующем. Время рассматривается исследователем, как правило, *ex ante*, т.е. с позиции настоящего, метрика связана с событиями, имеющими статус исторического факта. В религиозных системах настоящее расценивается *ex post*, т.е. с позиции прошлого, а затем эсхатологической перспективы как неизбежности. События-вехи религиозной жизни не имеют статуса исторического факта, хотя по своей значимости и превосходят многие несомненные события.

Познавая социальную реальность в потоке истории, человек сам задает ритм и плотность течения времени, «нарративизирует» его. Такие понятия, как «островное время», «застывшая история», – результаты антропологической редукции времени. Человек способен теоретически бездлительные интервалы времени («сейчас», «пока», «Теперь-Now») «растягивать» по собственному усмотрению, погружая в дрящееся настоящее то, что давно кануло в лету. В последнее столетие образ времени как универсальной однородной «линии» прогресса сменяется множеством расходящихся темпоральных режимов прерывного времени, смысловых мутаций и трансформаций, рекуррентных событийных структур.

Естественнонаучное понимание длительности маркирует «время-в-себе». Для социально-гуманитарного познания такая длительность не является релевантной, его интересует «время-для-нас». История, как осознанная процессуальность социальной жизни, предполагает кантовское и шеллингианское понимание времени как идеально заданного особого «мира» субъекта. Способность человека каждый раз по-новому погружаться в прошлое (объективно-являющееся Гуссерля) и конструировать его в формате различных программ, наряду с влиянием «проживаемого времени интенций», позволяет говорить о принципиальной незавершенности и открытости любой картины мира. Психологическая стрела времени задает такое его направление, при котором мы

помним прошлое, а не будущее. В отличие от стрел термодинамической и космологической, сущность этой стрелы не является столь очевидной. Как метафорически выразился О. Шпан, «история каждое мгновение начинается заново». Нельзя не учитывать и стрелу эсхатологического финализма, на протяжении двух тысячелетий задающую направление движения христианской цивилизации.

Священное время, не являясь интеллектуальной интуицией порядка последовательности, апеллирует к более глубоким пластам нашего «Я». Оно предотвращает, с одной стороны, поглощение настоящим прошлым и будущим и делает возможным выход в инотемпоральность, с другой – не дает утвердиться в качестве аксиомы тезису о том, что психологическое время каждого наблюдателя – единственная реальность. Можно сказать, что сакральное время как теория-образ и практика-погружение (религиозный опыт, культ) выполняет определенную терапевтическую функцию.

Предлагается классификационная гипотеза о пяти типах образов: физический образ (время-1), философский (время-2), социально-исторический (время-3), индивидуальный (время-4), священный (время-5). Время-1 представляется материальным, реляционным, статичным, гомогенным, дискретно-континуальным, каузально и аксиологически нейтральным. Время-2 наиболее неустойчиво в своих характеристиках. Это объясняется плюрализмом философии как мировоззренческого фронта. Темпоральные дихотомии артикулируются в форме слабой дизъюнкции. Время-3 и время-4 имеют общие признаки: динамичность, гетерогенность, континуальность, каузальную и аксиологическую эффективность. Но время-3 видится психологически и/или материальным и субстанциональным; время-4 – психологическим и реляционным. Время-5 – трансцендентное, субстанциональное и/или реляционное, статическое, гомогенное, дискретное, каузально и аксиологически эффективное. Такие комбинации не являются обязательными, мы можем обнаружить и иные вариации и концептуализации.

Объективность времени не может служить гарантом объективности познания. На фоне молчаливого признания объективности времени, в социально-гуманитарных науках, как мы убедились, господствует, тем не менее, субъективистский подход, нередко в форме *ad hoc*. Мы имеем дело с проективной теорией познания, когда дедуктивное следование проблематично, а образ выступает не как копия, а как проекция-реконструкция объективного времени. Из образа мы получаем лишь гипотетическую информацию о реальном времени. Эта информация требует апробации и, возможно, фальсификации (в понимании К.Р. Поппера) в контексте той или иной теории. Субъективная игра временем и темпоральными перспективами, плюрализм его понимания – неизбежность, поэтому целесообразно рассматривает знание как результат «работы» разноуровневых дискурсов и признать гипотезу наиболее адекватной формой организации социально-гуманитарного знания. Темпорально обусловленная гипотеза имеет два аспекта формирования: 1) анализ механизмов изменения картины мира, 2) анализ воздействия картины мира на формирование теорий. Гипотеза выступает как руководящая идея по новому конструированию, договор-гарантия дискуссии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Микешина Л.А. – [2-е изд., дополн.]. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.
2. Савельева И.М. Знание о прошлом: теория и история : в 2 т. / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – СПб. : Наука, 2003. – Т. 1 : Конструирование прошлого.
3. Jackelén Antje. Time and eternity: the question of time in church, science, and theology / Jackelén Antje. – Philadelphia & London : Templeton Foundation Press, 2005.
4. Канке В.А. Формы времени / Канке В.А. – М. : УРСС, 2002. – 260 с.

5. Аристотель. Физика // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 123-159.
6. Боэций. Каким образом... // Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты / Боэций ; [отв. ред., сост. Г.Г. Майоров.]. – М. : Наука, 1990. – С. 145-157.
7. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения : в 2 т. Т. 1. / Ф.В.Й. Шеллинг. – М. : Мысль, 1987. – С. 227-489.
8. Рейхенбах Г. Направление времени / Рейхенбах Г. ; пер. с англ. Ю.Б. Молчанова и Ю.В. Сачкова. – М. : УРСС, 2003. – 362 с.
9. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Козеллек Р. ; пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2006. – 436 с.
10. Крымский С.Б. Эпистемология культуры. Введение в обобщенную теорию познания / Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. – К. : Наукова думка, 1993. – 216 с.
11. Хюбнер К. Истина мифа / Хюбнер К. ; пер. с нем. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
12. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский ; [сост. А.П. Поляков ; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой]. – М. : Республика, 1995. – С. 135-348.
13. Астапов С. Время и вечность в восточной патристике / С. Астапов // Логос. – 2004. – № 5(44). – С. 84-96.
14. Экхарт Мейстер. Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Я. Беме. – К. : Ника-Центр, 1998. – С. 7-130.
15. Тиллих П. Систематическое богословие / Тиллих П. ; пер. с англ. М.Б. Данилушкина. – СПб. : «Алетейя», 1998. – 493 с.

В.В. Волошин

Час та його образи: епістемологічний ракурс

У статті розглянуто час як одну із підвалин епістемології та атрибут людини, що пізнає. Фундаментальною темпоральною проблемою філософії та теології є дихотомія час-вічність. Універсум міркувань про час не є стабільним, образи часу мають суб'єктивну природу. Об'єктивність часу не виключає плюралізму у розумінні та з'ясуванні темпоральності. Це дозволяє визнати гіпотезу як найбільш адекватну форму організації соціально-гуманітарного знання. Пропонується розглядати п'ять типів образів часу: фізичний час, філософський, соціально-історичний, індивідуальний, священний.

V.V. Voloshin

Time and its Images: Epistemological Point of View

The time is considered as one of the bases of epistemology and attribute of the person who gets to know. The fundamental temporary problem of philosophy and theology is a dichotomy time-eternity. Universum of discourses about time is sloppy, images of time have a subjective nature. Objectivity of time does not exclude pluralism in understanding and explanation of temporality. This allows to acknowledge the hypothesis as the most identical form of organizations of social-humanitarian knowledge. It is offered to consider five types of images of time: physical time, philosophical, social-historic, individual, sacred.

Статья поступила в редакцию 17.03.2010.