

Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения (ГУАП)
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (МГУ)
Научно-образовательный Центр проблем философии,
религии, культуры ГУАП (НОЦ ПФРК ГУАП)
Онтологическое общество
Санкт-Петербургское феноменологическое общество

*Посвящается памяти
Валерия Николаевича Сагатовского*

СОВРЕМЕННАЯ ОНТОЛОГИЯ – VII: ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ

**Материалы
международной научной конференции**

Санкт-Петербург, 29 июня – 3 июля 2015 г.
Москва, 30 июня 2015 г.



Санкт-Петербург
2015

УДК 87
ББК 00
С56

С56 Современная онтология – VII: проблема времени: материалы
международ. науч. конф. СПб., 29 июня – 3 июля 2015 г. М.,
30 июня, 2015 г. / сост. К. В. Лосев, П. М. Колычев, О. Н. Ногови-
цин, В. А. Паршин. – СПб.: ГУАП, 2015. – 63 с.

ISBN 978-5-8088-0000-0

ISBN 978-5-8088-0000-0

© Санкт-Петербургский государственный
университет аэрокосмического
приборостроения, 2015

Организационный комитет конференции

Антохина Ю. А., ректор ГУАП (Санкт-Петербург) – председатель

Миронов В. В., член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ (Москва) – сопредседатель

Лосев К. В., проектор по международной деятельности ГУАП, декан Гуманитарного факультета ГУАП (Санкт-Петербург) – зам. председателя

Колычев П. М., профессор ГУАП (Санкт-Петербург) – зам. председателя

Ноговицин О. Н., зам. директора НОЦ ПФРК ГУАП (Санкт-Петербург) – зам. председателя

Аванесов С. С., профессор Томского государственного педагогического университета (Томск)

Евлампиев И. И., профессор Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург)

Конев В. А., профессор Самарского государственного университета (Самара)

Кудряшев А. Ф., профессор Башкирского государственного университета (Уфа)

Невважай И. Д., профессор Саратовской государственной юридической академии (Саратов)

Орлова Н. Х., профессор Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург)

Сокулер З. А., профессор МГУ (Москва)

Иванов Н. Б., доцент Санкт-Петербургского государственного университета, научный сотрудник НОЦ ПФРК ГУАП (Санкт-Петербург)

Зайцев И. Н., Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)

Паткуль А. Б., Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)

Онтологические основания понятийных структур

Широканов Дмитрий Иванович

Академик НАН Беларуси, доктор философских наук, Институт философии
Национальной академии наук Беларуси (Минск), Беларусь

В системе своих связей понятия не только отражают существенные стороны предметов, явлений, но и формы их отношений, закономерности существования и развития действительности. Процесс развития содержания понятий, на наш взгляд, нельзя сводить к простому конструированию с помощью логических схем, которое осуществляется для выявления адекватных отношений в исследуемой области действительности. Понятия в таком понимании предстают в виде идеальных объектов, замещающих предметы, свойства, отношения, вовлеченные в практику; они играют при этом в теоретических построениях подчиненную роль и выступают как элементы, которым можно придать новые признаки без учета их предшествующего содержания. Принимается во внимание лишь их новая система отношений. Содержание понятий связаны не только с чувственным отражением как источником наших знаний (в том числе и на уровне логического познания), но и с практикой как основой познания явлений объективной реальности. Понятие практики охватывает все формы чувственно-предметной деятельности человека, связанной с изменением, преобразованием предметов, явлений, процессов природы и социальной реальности.

Существенное значение, однако, имеет и другая сторона – связь между новыми признаками абстрактных объектов и признаками известными, обнаружившимися в прежних системах отношений, которые неявно связаны с содержанием понятий. Без учета этой стороны нельзя раскрыть преемственность, связь признаков, их развитие в нашем познании.

Топос и субъективность: превращения времени

Грякалов Алексей Алексеевич

Доктор философских наук, профессор, кафедра философской антропологии
и истории философии Российского государственного педагогического
университета им. А.А. Герцена, директор научно-образовательного центра
«Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы»,
член Союза писателей России, Санкт-Петербург

Субъект неклассической рациональности узнает себя в открывающемся опыте субъективности как целостное существо, уже имею-

щее трагический опыт разделенности¹. Так субъект попадает в *свое настоящее место* – способен расслышать родной язык, который препровождает субъекта к самому себе, создавая автономную и завершенную субъективность.

Речь идет об особом рода «сверхсубъектности», но не суммарного или коммуникативного порядка. Человечность состоит в превосходении – в создании несоизмеримой с обыденностью энергетики как особого рода бесконечной субъективности, которая, тем не менее, имеет собственные *топосы* существования. Мысль о возвышенном и о субъективности *топологически* фундирована – именно размещена: опыт вписан в топос. Субъект утверждает себя («субъект как пафос») – пафос вызывает тип чувствования, соответственно определенного в пространстве. Иными словами, субъективность может быть соизмерена глубиной чувства и его топологической расположенностью (Ж. Старобинский). Это захватывает возвышенную избыточность субъекта, произведенную именно в данном месте – сверх-человечность не суммарна и не эмпирична, а мета-физична (Ф. Лаку-Лабарт). Так, поэтический язык в русском формализме – место встречи новой субъективности, авангардного видения и веры. Линейности времени больше нет, зависимость от времени *als ob* преодолена – круговые движения-жесты «субъектов» втягивают время в себя, сведены концы и начала, прошлое и будущее в акте переживания настоящего.

Время *как бы* преодолено пространственным жестом.

Эстетическое не просто ищет свое место, а ищет место мест. Порождает рефлексию расположенности и соотнесенности, оформленности, структуриации, дискурса и письма. Странствия эстетического – опространствливание. Этот постоянный поиск места выражает недоверие не только «времени современности», но недоверие времени и временности вообще. Странствие эстетического в поисках места оказывается определяющим для сознания начала и конца современности: производство, произведение и произведенность некоторым образом совпадают.

Речь о том, чтобы «топологизировать» время – понять его в едином горизонтальном срезе. Актуализируя временность, В. В. Роза-

¹ Модерн не только преобразует, но и доводит до предела скрытую интенцию классики. «Эстетическую черту, черту некоего гигантского «как если бы» обнаружил впоследствии в философии Гегеля Кьеркегор – черту это можно было бы продемонстрировать на примере «Большой логики» вплоть до мельчайших деталей» (Адорно Т. В. Эстетическая теория. М., 2001. С. 488).

нов упреждает разговоры о пост-(со)временности и конце истории. Апокалиптичность не только исторична, но метафизична: не только апокалипсис *нашего* времени, но апокалипсис любого и каждого *времени*. Время – божественное, а пространство – человеческое (Ж. Батай). В этой ситуации важно установление мест, где возникают устойчивые смыслы.

Важно определить места, в которых целе-сообразно собирается субъективность. Главное в том, что эстетический эффект – подобно «эффекту реальности» (Р. Барт) – «прикрепляет» дискурсы к *местам* («топо-графия»). Топо-логика мысли соотнесена с пространством обитания. Частное «достраивается до сферы» в определенном месте – в нем же возникает эффект сборки субъективности (М. М. Бахтин). Концептуально тематизировано место со своим именем – событие происходит в определенном месте («место сборки»). В каждом месте своего присутствия эстетическое *остраняет* субъективность – поэто-му важно понять как *остранено* самое эстетическое.

Эстетическое маркирует места – задаются топо-логические стратегии сборки в одной плоскости – «распластанное время». Таков опыт прозы Андрея Платонова, где утопия и антиутопия сняты в мета-утопии. Актуализировано совпадение, схлопывание, самоде-струкция: «Время существует тем, что оно проходит. Оно есть тем, что оно постоянно не есть»². Мутации субъективности соотнесены именно с утратой мест – с прохождением, нарушением и разрушением границ. Время лишь «показывает», когда и где это произошло. «Традиция имеет структурный характер» (Ян Мукаржовский). Именно с момента, когда устранен «стержень вечности», «времена» начинают размножаться с возрастающей скоростью. Только сопротивление места способно такую сверхскорость определять и ограничивать. На этом фоне могут быть найдены *другие* стратегии «сборки» смысла – именно топологические, что предполагает последовательное осуществление топо-графии современности. Принципиальна для топо-логики идея космо-телесной размерности (А. Ф. Лосев).

В свою очередь место пересоздается схемой субъективности. Она вживается в место, а место обживается смыслом. Место всегда пересекает линейную логику, сбивает временную устойчивость повторения. Эта событийная аритмия не совпадет с интерсубъективностью или диалогическим со-бытием. Мысль аритмична и способна формировать новую актуальную оптику.

² Хайдеггер М. Что зовется мышлением? Пер. Э. Сагетдинова. М., 2006. С. 127–128.

Время как культурно-антропологический концепт

Аванесов Сергей Сергеевич

Доктор философских наук, Томский государственный педагогический университет, Томск

Онтологическое понимание времени является адекватным лишь при учёте антропологического (культурного) смысла этого концепта. Время выражает собой специфически человеческую способность трансформировать наличное положение дел. Принцип различения «природного» и культурного (антропного) времени. Три способа переживания времени в культуре. Скрытые пространственные коннотации переживания времени. Культурное время и человеческая свобода.

Экзистенциальный аспект измерения времени

Борисов Сергей Валентинович

Доктор философских наук, Челябинский государственный педагогический университет, Челябинск

Для каждого типа мировоззрения характерен определенный концепт времени. Направленность времени с позиции экзистенциального мировоззрения идет не «вширь», а «вглубь» настоящего момента. Временем инициации являются «пограничные ситуации» жизненного опыта. Время воздаяния переживается как «возвращение к себе» через преодоление «экзистенциального вакуума» и нахождения смысла в настоящем. Историческое время имеет только индивидуальный характер и связано с неповторимым жизненным опытом переживания «присутствия в реальности» во всей его полноте. Синхронизацией времени в рамках экзистенциального мировоззрения является современность.

Онтология смысла: смысл и ничто

Голенков Сергей Иванович

Доктор философских наук, Самарский государственный университет, Самара

Уже первая теория Фреге отводит смыслу особый вид бытия. Смысл, как выраженная мысль, не принадлежит ни внешнему миру вещей, ни миру человеческих представлений. Бытие смысла Фреге назвал «третьей областью». Что представляет эта «третья область» бытия? Ответ найдем в анализе смысла Хайдеггером и Делёзом. Хайдеггер, рассматривая феномен понимания в *Бытии и времени*, пишет, что природа понимания обнаруживается в феномене наброска, в котором сущее разомкнуто в своих возможностях. Эта откры-

тость сущего в бытии Присутствия есть его понятность, то есть имеет смысл. И в этом месте Хайдеггер делает существенное уточнение. Он говорит, что строго говоря, понимается не смысл сущего, а само сущее. Смысл есть не то, *что* понимается, он *условие* понимания. Смысл есть «формально-экзистенциальный каркас, принадлежащий к пониманию разомкнутости»³. Смыслом как «формальным каркасом» держится понятность сущего. Смыслом артикулируется (различается и размечается) понимание сущего. «Формальность» каркаса смысла, с одной стороны, указывает на то, что понимается «содержательность» сущего, а не способ его данности, с другой стороны, она свидетельствует о том, что сам смысл не принадлежит к существованию сущего, он имеет иное бытие. Особенность способа бытия смысла подробно анализируется Делёзом в работе *Логика смысла*. Коротко его позицию можно представить тезисом: «Смысл – это несуществующая сущность»⁴. Будучи эффектом тел и их смесей, смысл не тело, будучи выражением языка, смысл не производится языком. Он является границей тело/язык, которая не смешивает, не соединяет их, но является артикуляцией их различия. Смысл не принадлежит ни бытию реальных тел, ни бытию возможных значений, его существование есть сверх-бытие. Смысл на границе бытия и небытия. И это его граничное существование определяется Делёзом термином *aliquid* (Нечто), заимствованное им у стоиков (*нечто* у стоиков не соотносится ни с телесными вещами, ни с бестелесными, оно не имеет никаких различий). В этом своем существовании оно подобно ничто. Однако оно все же не ничто. Не имея различий, оно артикулирует различия телесных вещей и бестелесных значений. Смысл есть «способ присутствия» ничто в бытии.

Онтологический метод в исследовании виртуальной реальности

Елхова Оксана Игоревна

Доктор философских наук, Башкирский государственный университет, Уфа

На основе междисциплинарного синтеза осуществляется построение интегральной онтологической концепции (ОСТ – концепции виртуальной реальности), в которой виртуальная реальность предстает как целостное образование, нерасторжимое единство объективного,

³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 151.

⁴ Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 13.

субъективного и трансцендентного. Основой исследования явился онтологический метод, учитывающий возможность включения в онтологические построения трансцендентной реальности, изложенный в трудах А. Ф. Кудряшева и В. Н. Сагатовского. Эти авторы учитывают возможность включения в онтологические построения трансцендентную реальность в качестве их составного звена. Так, А. Ф. Кудряшев подчеркивает актуальность философской тематизации трансцендентного. Он замечает: «наличие или отсутствие в онтологической схематике трансцендентной реальности заставляет по-разному подходить и к решению многих мировоззренческих вопросов». Трансцендентное придает необходимое измерение онтологическим построениям, без трансцендентного они были бы заведомо неполными и ограниченными. Понятие «виртуальная реальность» определяется нами как создаваемое впечатление человека о пребывании в искусственно созданном мире. Виртуальная реальность формируется как процессуальное взаимодействие между человеком и некоторой искусственно созданной техническими средствами средой. Объективные составляющие (технические системы, порождающие виртуальную реальность) описываются при помощи однозначного, систематизированного и формализованного научного знания. Данная форма познания распространяется и на субъективную реальность (сознание человека в виртуальной реальности) в той ее части, которая поддается объективации. Наличие в виртуальной реальности субъективных составляющих, не поддающихся объективации, объясняет присутствие в научном дискурсе множество их интерпретаций. Наиболее репрезентативной формой познания этой стороны виртуальной реальности становится искусство, которое делает универсальные принципы бытия соразмерными и понятными человеку, воплощая их в конкретные формы. Трансцендентные основания виртуальной реальности недоступны эмпирическому наблюдению и требуют метафизического постижения. Они придают полноту, духовное наполнение виртуальной реальности, задают ее целостность.

Проблема времени: решение

Колычев Петр Михайлович

Доктор философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург

Онтологический статус времени может быть либо постулирован, либо обоснован как следствие решения проблемы бытия. В предлагаемом решении проблемы мы будем придерживаться второго.

Решение проблемы бытия: быть – значит различаться; небытие выражено тождеством. Предположим, что мир совпадает с экраном. Тогда необходимым условием бытия красного цветка является фон другого цвета. Если цвет фона не отличается от фона цветка, то цветок не существует.

Поскольку различение и тождество всегда можно представить математической операцией вычитание, то решение проблемы бытия можно выразить математически:

Бытие: $m_{\alpha} - m_{\beta} = m_{\alpha\beta} \neq 0$

Небытие: $m_{\alpha} - m_{\beta} = 0$

α, β – сущие

m – атрибут

$m_{\alpha\beta}$ – идея

Любое натуральное число (кроме нуля) есть выражение бытия. Ноль есть выражение небытия.

Сущее есть единство атрибута (атрибутов) и его идеи (идей). В соответствии с этим для сущего невозможно абсолютное бытие. При этом невозможно как атрибутивное, так и идеальное абсолютное бытие.

Смысл любого бытия в бытии по конкретному атрибуту. Отсутствие атрибута лишает смысла бытие. Поэтому невозможно абсолютное (безотносительное к атрибуту) бытие. Следствием этого является атрибутивная множественность: у одного сущего могут быть несколько атрибутов (a, b, c, d. ... m, ...), при этом проблема бытия может иметь решение как для одного атрибута, так и для группы атрибутов.

Смысл любого бытия в различении с другим конкретным сущим. Отсутствие другого сущего лишает смысл бытия. Принцип различения требует перейти от проблемы бытия к проблеме совместного бытия. Необходимым условием бытия одного является бытие другого. Например, необходимым условием бытия зеленого цвета является бытие красного цвета. Поэтому невозможно абсолютное (безотносительно к другому) бытие. Следствием этого является множественность идеального: бытие сущего может быть задано как отличие разных сущих. При этом бытие по отношению к одному сущему отличается от бытия по отношению к другому сущему. В этом состоит всеобщность онтологического принципа относительности.

Методологически выгодно объяснить, что такое время через его сравнение с пространством. Ибо понимание пространства дается легче, нежели понимание времени. Обращение к пространству яв-

ляется чисто методологическим, оно (обращение) не является онтологически необходимым.

Пространство задано как бытие по конкретному атрибуту для некоторой группы сущих: для двух сущих оно задано как различие между ними. В соответствии с атрибутивной множественностью бытия возможна атрибутивная множественность пространства. Если атрибутом является протяженность, то мы имеем дело с пространством протяженности в геометрии. Например, если атрибутом является цена товара, то мы имеем дело с пространством цен в экономике. Если атрибутом является цвет, то мы имеем дело с пространством цвета в оптике. Онтология не рассматривает конкретные пространства. Онтология рассматривает только те вопросы пространства, которые не связаны с конкретным атрибутом. Например, онтология не рассматривает конкретное пространство цвета, или конкретное пространство протяженностей, или конкретное пространство цен.

Изменение есть сущностный признак времени. Нет изменения, нет времени. Изменение есть ничто иное как различие. Различие есть необходимый критерий бытия: быть – значит различаться. Следовательно, сущность времени необходимым образом связана с бытием.

Время может быть задано как бытие по конкретному атрибуту для некоторой группы сущих: для двух сущих (настоящего и будущего), т. е. время может быть задано как различие настоящего и будущего. Если исходить из небытия будущего, то время онтологически не возможно как бытие от настоящего к будущему. Аналогичное решение получаем и для пары: прошлое и настоящее. Следовательно, при условии небытия прошлого и будущего время не является онтологической категорией (решение 1). В этой ситуации время есть различие между субъективным восприятием настоящего и субъективным восприятием либо прошлого, либо будущего, то есть различающимися элементами выступают феномены памяти субъекта. Время – это количество различий (изменений). При этом субъектом является любое запоминающее устройство: человеческое сознание, бумага с написанным текстом или рисунками, магнитная лента с записанной на ней информацией, или любое другое запоминающее компьютерное устройство. Сами феномены памяти также объективны как их денотаты.

Всеобщее онтологическое решение 1 было получено при допущении небытия прошлого и будущего. Если же допустить возможность бытия для прошлого и будущего, то автоматически получаем всеобщее онтологическое решение 2, которое определяет время как различие настоящего и от прошлого, и от будущего. Трудность

принятия решения 2 состоит в трудности принятия одинакового статуса бытия для настоящего, для прошлого и будущего. Подтверждение такому решению мы находим в физике: концепция ветвящейся Вселенной Х. Эверетта (1957), объемное время Р. Л. Бартини (1965), причинное время Н. А. Козырева (1958).

Время как материя социокультурной действительности

Конев Владимир Александрович

Доктор философских наук, Самарский государственный университет, Самара

Время трактуется не как некая длительность, а как «материал», из которого строится социальная и культурная жизнь человека. Такие ипостаси времени как «настоящее», «прошлое», «будущее», «вечное», «вдруг» и другие рассматриваются в связи с бытийствованием произведений культуры, проявлениями деятельности человека и свободы. Выявляется и описывается продуктивная сила времени.

Метод Сагатовского

Кудряшев Александр Федорович

Доктор философских наук, Башкирский государственный университет, Уфа

Большой интерес вызывает онтологический метод, разработанный В. Н. Сагатовским. Его изучение, освоение, творческое применение и развитие современными отечественными философами-онтологами сегодня представляет собой весьма актуальную задачу. В докладе часть, посвященная изложению метода В. Н. Сагатовского, дополняется выявлением его проблемных звеньев. Делается вывод, что в настоящее время метод В. Н. Сагатовского, несмотря на его «узкие места», является наиболее разработанным и систематизированным способом развития онтологического учения.

Последняя встреча с В.Н. Сагатовским: две идеи, одна теория

Усачев Александр Владимирович

Доктор философских наук, Елецкий государственный университет
им И. А. Бунина, Елец

В научной и философской сфере не все готовы согласиться с тем, что личностный компонент, духовно-душевное пространство личности не имеют никакого значения для роста знания. В неклассический период, в первое десятилетие послегегелевской философии,

на первый план выдвинулись проблемы данности и онтологические вопросы, т. е. те сферы бытия и познания, которые являются результатами трансцендирования, «перехлестывания за свои границы» (М. Хайдеггер) субъекта, преодоление границ телесности, активизация интуитивно-волевых аспектов познавательного процесса. Классическая философия утверждает, что метафизика – это естественная склонность разума, неклассическая мысль исходит из убеждения, что метафизика представляет собой способ бытия и присутствия европейского человека. Разум и человек – это разные сущности, которые группируют вокруг себя различные дискурсы, проблемы и вопросы. Первым парадигмальным значением обладает фактор пространственной локализации дискурсов о разуме и человеке. Разум в классическом толковании не имеет пространственной и временной локализации. Человек – неклассическая сущность.

Гул машин и тишина: опыт преодоления механистического разума

Мальшев Владислав Борисович

Доктор философских наук, Самарский государственный
технический университет, Самара

Является ли европейский механицизм только лишь этапом развития европейского мышления или его фундаментальным принципом? От ответа на этот вопрос зависит выбор способа решения одной из наиболее насущных проблем европейского мироотношения – его «машинности».

Проблема машинности – проблема преодоления фундаментального образа мира как машины. Расщепление мировосприятия выражается по-разному в новоевропейской метафизике. Смысл этого процесса прост: уход от бытия, опосредование изначального мышления исторически обусловленными способами репрезентации. Эксплицитно «машинность» европейской культуры лучше всего, на наш взгляд, выражается именно метафорой часов. Остов чистой длительности, вторичная репрезентации «живого» течения времени, «циферблат» того, что находится за сценой – вот с чем мы имеем дело в новоевропейской культуре.

Принцип машины один, а вариаций множество. Дискретность «корпускул» в век Просвещения, дискретность элементарных частиц в эпоху теории относительности Эйнштейна, или же это «пизоидная» дискретность структуры – ризомы, которая бесконечно разветвляется (Ж. Делез). Мы вводим пару экзистенциалов, кото-

рая позволила бы лучше понять природу машинности европейского мышления. Эти экзистенциалы – «шум» и «тишина».

Шуму демонической природы, крику смятенной толпы противостоит «священный звон» бытия, «звон тишины», das Geläut der Stille (М. Хайдеггер). Необходимо возвращение к изначальному способу мышления, как свободному выбору в обращении с трансцендентными по отношению к языку инстанциями: природе, бытию, богу, сознанию, вещи, внечеловеческому. В каждую историческую эпоху преобладает то или иное трансцендентное измерение. Однако, инстанция бытия, на наш взгляд, безусловно, приоритетна для изначального мышления.

Сущность процесса измерения «времени» и особенности понятия «времени»

Медунецкий Виктор Михайлович

Доктор технических наук, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики, Санкт-Петербург

В данном докладе рассмотрены процессы поэтапного формирования понятия «время». Определяются особенности данного понятия на основе сопоставления механических приборов, и даётся уточнение определения «времени» с учётом современных научных достижений. Показана возможность решения задач в области механики без использования параметров времени. Приводятся графические интерпретации аналога «времени», которые позволяют раскрыть его свойства и функции, и определяются некоторые особенности измерения «времени». В кратком историческом плане представлен процесс совершенствования календарных систем как основы формирования представлений о «времени». Затронуты основные и актуальные концептуальные вопросы современных представлений о пространстве-времени.

Тема изложена на уровне естественного восприятия и понимания окружающего нас реального мира.

Онтология человека: рамки и топика

Смирнов Сергей Алевтинович

Доктор философских наук, Новосибирский государственный университет экономики управления, Новосибирск

В докладе предлагается применить онтологическую проблематику к ситуации человека и рассмотреть возможность построения

онтологии человека как укорененной антропологии, отвечающей современным вызовам. Онтология человека вводится через построение онтологических реперов, таких как: 1) онтологический исток; 2) онтологическая рамка-предел; 3) онтологический движитель. В докладе разводится классический рационализм, полагавший наличие готовой сущности человека, и неклассический тип мышления о человеке, предполагающий отсутствие у человека готовой сущности и детерминации его существования. Классическая парадигма полагала, что человек обладает готовой природой, мыслит как субъект, используя готовые мыслительные формы, описанные в культуре и хранящиеся в архиве.

Современный прецедент философствования о человеке означает сдвиг от ядра – к границе. От сущности – к коммуникации. Человек, будучи существом возможным и проектным – всегда пограничное переходное существо, живущее в коммуникации со своим Иным. Онтологически ситуация человека с точки зрения необходимости его самоопределения в бытии – всегда одна. Но с точки зрения поиска средств и способа мышления сама ситуация человека заставляет отказываться от полагания субстанции, сущности и готового субъекта.

Автор рассматривает базовый исток сущего человека через призму работы онтологического движителя, который есть сцепка энергийной тяги и онтологической опоры в Ином. Человек встает на собственный предел и силой энергийной тяги через онтологическую опору делает себя сущим. В таком случае антропология есть рефлексия по поводу онтологически укорененной антропопрактики, которую прodelывает сам антрополог.

Смысл вещей и честь людей: фантасмагория темпорального распада

Иванов Николай Борисович

Кандидат философских наук, доцент, институт философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
председатель Санкт-Петербургского феноменологического общества,
научный сотрудник Научно-образовательного Центра проблем философии,
религии, культуры ГУАП, Санкт-Петербург

Если истина мышления – сущность попросту *любого слова*, которое мы говорим самим себе, – не является очевиднейшей из всех вещей на свете и не дает о себе знать, пока не поразит их сущим лепетом всякое воображение и не поставит под вопрос присутствие

в нас собственного духа, то только по одной причине – и только на один счет не оставляя никаких иллюзий: *мы говорим с собою на разных языках*. И ничем так явственно этого не *демонстрируем*, как тем, что этого не признаем.

Впрочем, что же тут «не признавать»? Ведь средостенье налицо. Один язык принадлежит самодовлеющим, пребывающим вещам, которые не могут не сказываться в бытии и которые поэтому мы пытаемся постичь, называя их своими именами и по возможности не позволяя думать о себе лишнего (что, по сути, едва ли не одно и то же). Другой язык – наш собственный, на который мы переводим властительные зовы сущего и который воплотил в себе все страхи, причуды и амбиции нашей любознательной души. Путать эти языки нелепо, дико. Их путает лишь тот, кто не умеет не то что «мыслить», но и *говорить*. Но если их разрыв приходится признать как факт, если с ним приходится всегда считаться, то это, разумеется, не значит, что с ним непременно следует *мириться*. Напротив, дело чести разума в том и заключается, чтобы бороться за их сближение, согласование, гармонию, причем, естественно, не ценой уступок Мифосу, людской молве, а на пути тотальной, самоотверженной и беспощадной *критики* его во имя торжества Логоса, голоса самих вещей.

Можно спорить, как идти этим путем: кому – во славу и во след, а кому – в отместку и наперекор. Но альтернативы нет: любой другой путь заведет рассудок в пропасть. Тем более что нет на самом деле никакой *логической нужды* в лингвистической корректности рефлексии: ведь один из языков – метафора, мифологема. Точно. Однако вот вопрос – который? Тот, которым будто бы способны с нами говорить вещи? Или тот, которым будто бы себе говорим будто бы мы сами, – и который будто бы заведомо является для нас родным, собственным и общим?

Знание и абсурд: проблема универсальности

Исаков Александр Николаевич

Кандидат философских наук, доцент, кафедра философской антропологии, институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург

Во-первых, следует различать универсальность мышления непосредственно связанную с самим исходным событием мысли, т. е. с ее рождением как таковой (данная универсальность не является проблемной и не требует обоснования), и принципиально проблем-

ную универсальность субъекта мышления, которая обусловлена конкретными культурно-историческими обстоятельствами указанного рождения. Так античность знает два независимые друг от друга события мысли, а именно греческой мысли о бытии и иудейской мысли о Боге. Субъекты этих двух способов мышления о мире просто исключают друг друга. Проблема универсальности субъекта впервые возникает в историческом контексте христианства. Христианство не предстает собой какого-то третьего события мысли, но, как отмечают современные философы (А. Бадью) и теологи (Дж. Мильбанк), событие Христа – ядро христианского мифа, дополняет два указанных события мысли измерением универсальной субъективности, парадоксальным образом приводя их в тесную взаимосвязь и взаимозависимость методом двойного исключения. Действительно, основные смысловые единицы христианской мифологии – «грех», «благодать», «воскресение» представляют собой двойные исключения, изъятые как из порядка Бытия, так и порядка Завета, и их осмысленность связана исключительно с истиной откровения события Христа. Дж. Мильбанк указывает, что христианство не просто утверждает универсального субъекта, но создает саму модель универсальности. Такая модель отсылает к принципу структурной устойчивости, названному математиком Рене Томом принципом «когерентности катастроф». Христианский миф действительно по своему происхождению является «неправильным», он не предшествует логосу как традиционная мифология, но наследует ему. И в этом он радикально отличается от гностического мифа, который выдает себя за логос.

Во-вторых, проблемную универсальность христианского субъекта откровения следует отличать от универсальности субъекта познания, которая так же нуждается в обосновании. В качестве примера подобного можно указать на различие двух смыслов интерсубъективности в феноменологии Гуссерля, а именно, интерсубъективность дофеноменального сознания-времени, необходимая для обоснования знания и интермонадиальная интерсубъективность, посредством которой обосновывается наша способность понимать реальность Другого, отношение к которому первичнее нашего самосознания, т. е. тоже дофеноменально, но уже не в смысле времени, а, скорее, в смысле бессознательного укорененного в языке, как иной сцены, где вместо универсальности Я действует парадоксальная (или абсурдная в смысле Ж. Делеза) универсальность Я-Другой, то, что М. Бахтин назвал феноменом «дипластии» в литературе.

Феноменология события: вопрос о первом геометре

Орлов Даниэль Унтович

Научный сотрудник Научно-образовательного Центра проблем философии, религии, культуры ГУАП, заместитель главного редактора альманаха «Русский мир», Санкт-Петербург

В контексте поздних работ Гуссерля, в которых вводится проблематика исторического априори и жизненного мира (*Lebenswelt*), событие впервые может быть рассмотрено не в аспекте условий его возможности, но в своем собственном – исходя из этой проблематики проясняемом – существе. Событие не есть то, что просто случается в жизненном мире или человеческой истории, оно выступает конституирующим принципом *Lebenswelt*, – будучи единичным, удерживает единичность в единстве формы всеобщего. Иначе говоря, событие сингулярно, ему присуща неповторимость и невозпроизводимость в регулярном порядке вещей, поскольку оно выделено как начало, которое присваивает этому порядку некоторую определенность. Для Гуссерля таким событием, его исторической аппроксимацией, оказывается *кризис*, – кризис европейской рациональности, сказавшийся на науках и в целом на сфере духовных ценностей. Это событие уникально в поступи европейского духа, но и тотально в предопределенности итога своего пути. У него есть история, а у истории – телеология, своя непреклонная целесообразность.

Работой Гуссерля, позволяющей наиболее точно провести непрерывную линию события, является «Начало геометрии» (1936 г.). Значение геометрии в этом тексте – факультативное, исполняющее роль примера. Основной темой выступает прояснение начала, в пределе рассматриваемого во всемирно-исторической перспективе, то есть в размерности истории бытия, которой чужд всякий объективизм, свойственный истории фактов (*Tatsachenhistorie*) с ее поступательным развитием. Если геометрию исследовать с точки зрения последней, тогда взгляд неизбежно будет направлен лишь на достигнутые формы геометрического знания, записанные на языке формул, лемм, теорем и доказательств, он упрется в ее готовый вид, в котором отображены следы духовной активности всех тех, кто к получению этого знания когда-либо был причастен. Но, оставаясь не более, чем совокупной фиксацией этих следов, геометрия окажется лишенной внутренней смысловой структуры. Для того, чтобы этого избежать, необходимо обратиться к процессу смыслогенеза данной формы знания. Смысл геометрии не является одним из рядовых фактов ее развития, относящихся к тому или

иному историческому периоду. Он единожды возник в принадлежности к ее истоку, и в дальнейшем лишь проявлялся по мере раскрытия новых проблемных горизонтов. Таким образом, главный вопрос, затрагивающий событие геометрии в целом, – это вопрос о первом геометре или, как говорит Гуссерль, об «учредительном акте» и «первой творческой активности».

Вопрос о первом геометре – это, разумеется, не вопрос об основоположнике геометрии как науки. Это даже не впрямую вопрос о геометрии. Это вопрос об исходных формах поэзиса истины бытия, извне ничем не обусловленных, не зависящих от того, что было сделано прежде. Это вопрос о свободе творца идей и ценностей. Феноменолог в поле конститутивной деятельности обретает аналогичную степень свободы, полностью исполнив процедуру редукции. Первый геометр лишен такой необходимости – он не сталкивается с наличным бытием, с готовыми данностями, следовательно, он исходно не связан порядком ставшей фактичности. Геометрия продолжается не потому, что прибавляются новые знания, которые оседают пластами и накапливаются в отложениях, превращаясь в традицию, а потому, что на протяжении обозримой истории возобновляется специфическое усилие мысли, которое всякий раз заново воспроизводит смысл идеальных объектов в поле их аподиктических импликаций.

«Немного времени в чистом виде»: Язык и время у М. Пруста

Михайлова Марина Валентиновна

Доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург

«Un peu de temps à l'état pur»⁵, «немного времени в чистом виде» – так определяет Пруст переживание глубокой радости, покоя и свободы, которое находится в центре его романа, является и источником текста, и его главным результатом. Извлечение чистого времени становится возможным тогда, когда простое телесное ощущение (вкус мадлен, звяканье ложечки, неровность венецианской мостовой), некогда испытанное в прошлом, происходит в настоящем и вызывает блаженство – или скорбь, что в данном случае все равно, поскольку важна интенсивность переживания, само

⁵ Цитаты из романа даны по: *Proust M. A la recherche du temps perdu // In Textu.* URL: <http://intexto.org/opus/fr/proust/recherche/075> (дата обращения 19.10.2012). Перевод мой.

чувство жизни, удостоверяемое как болью, так и радостью. Повторение превращает ощущение в «чувственный знак» (Ж. Делез)⁶, взывающий к способности переводить опыт на язык. Полнота переживания в настоящем и убедительность, с которой оно возвращает прошедшее, таковы, что герой уже и не знает, в которой из двух временных точек он находится⁷. Так преобразование чувства в слово исторгает нас из порядка времени, и существо, которое его испытывает, может «обнаружить себя в единственной среде, где оно способно жить и радоваться сути вещей, то есть вне времени» («se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps»). Мерцание переживания между прошлым и настоящим, чувством и текстом Пруст обозначает глаголом «miroiter» – отсвечивать, отражаться (того же корня «miroir» – зеркало). Обращенные друг к другу зеркала отражают не только некое конкретное переживание, но и, что много важнее, становятся способными уловить сияние третьего, «получить, выделить и удержать, пусть и на длительность вспышки, то, что никогда не воспринимается: немного времени в чистом виде» («d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser – la durée d'un éclair – ce qu'il n'appréhende jamais: un peu de temps à l'état pur»).

Такова, по Прусту, процедура получения чистого времени, или вневременности, «extra-temporel». Это драгоценный продукт, освобождающий от страха смерти: «Минута, освобожденная от порядка времени, заново творит в нас, чтоб ее восчувствовать, человека, освобожденного от порядка времени. И он – ясно, что он будет верен своей радости, даже если простой вкус мадлен с точки зрения логики не представляется способным содержать в себе причин такой радости; ясно, что слово “смерть” не будет для него иметь смысла: чего бояться в будущем ему, пребывающему вне времени?»⁸

⁶ Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. СПб., 1999.

⁷ «Le bruit de la cuiller sur l'assiette, l'inégalité des dalles, le goût de la madeleine allaient jusqu'à faire empirer le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais» («Звяканье ложки о тарелку, неровность плит, вкус мадлен заходили столь далеко, что заставляли прошлое вступать в настоящее, а меня заставляли сомневаться, в котором же из них я нахожусь»).

⁸ «Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps. Et celui-la on comprend qu'il soit confiant dans sa joie, même si le simple goût d'une madeleine ne semble pas contenir logiquement les raisons de cette joie, on comprend que le mot de « mort » n'ait pas de sens pour lui ; situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l'avenir?»

Чистое, или «истинное», в терминологии Зедльмайра, время выступает по отношению к обыденному, календарному, неуклонно скользящему, по точному замечанию В. В. Библихина, «из еще не- в уже-небытие»⁹, как «нетленное и неискаженное», дарующее «блаженство и силу»¹⁰. При этом существенно, что опыт чистого времени и чистого присутствия возможен внутри повседневности. Все дело только в том, чтобы настроиться на него, довериться ему. Язык в своем вершинном проявлении – классическом тексте¹¹ – и выступает как школа, обучающая распознавать в знаках искусства эпифании истинного времени и радоваться им. М. К. Мамардашвили назвал «В поисках утраченного времени» романом спасения, или романом искупления¹² именно потому, что путь, проходимый читателем, позволяет получить немного бессмертия в чистом виде.

Итак, совершенный текст, совершая возгонку чувственного знака в языковой иероглиф, производит извлечение бессмертия. Художественный знак способен удерживать истинное время. Занимаясь лишь временным – например, следуя за хитросплетениями влечений и равнодуший Онегина и Татьяны или путешествуя за Гамлетом, чья решимость то вянет, как цветок, в бесплодье умственного тупика, то крепнет – мы вдруг обнаруживаем себя в раскрывшемся горизонте бытия. Необязательность и свобода поэзиса оборачивается неконвенциональной необходимостью логоса, когда сам мир являет нам себя через строй текста. Не об этом ли говорит Хайдеггер в финале «Бытия и времени»¹³, когда утверждает, что онтология может существовать как путь, развертывая герменевтику присутствия, исходя из аналитики экзистенции – а таковая аналитика очевидным образом возможна только тогда, когда есть материал для анализа, те самые художественные иероглифы, где сходятся символическое, экзистенциальное и метафизическое. Конец путеводной нити логоса закреплен в поэзисе. Впрочем, если соглашаться с выводом Делеза, венчающим его продумывание романа Пруста, «логоса нет, существуют только иероглифы. Мыслить – это прежде

⁹ Библихин В. В. Наука об искусстве // Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства. СПб., 2000. С. 267.

¹⁰ Зедльмайр Г. Искусство и истина. С. 236.

¹¹ Классический текст понимается в данной работе как совершенный текст, признанный в качестве такового определенным читательским сообществом. Подробнее см.: Михайлова М. В. Эстетика классического текста. СПб., 2012.

¹² Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути: М. Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 59.

¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 486.

всего интерпретировать и переводить. Сущности – это одновременно и то, что переводится, и сам перевод; и знак, и значение. Сущности обвиваются вокруг знака, чтобы вынудить нас мыслить. Они разворачиваются в значении, чтобы мыслиться по необходимости. Везде – иероглиф, двойной символ которого – произвольность встречи и неизбежность мысли: “случайность и необходимость”¹⁴.

Остановимся на метафоре перевода-пути-перехода. И перевод с опыта на язык, осуществляемый художником, и перевод с текста в опыт, к которому призван читатель-созерцатель, предполагает длительность, он неспешно и несуетливо разворачивается во времени. Чтобы в тексте произошло цветение момента, разрастающегося до присутствия, необходимо терпение и время. Равным образом и созерцатель не может ускорить, сжать восприятие. Если «Юпитер» длится 32 минуты, именно столько нам и придется его слушать, хотя техника и позволяет включить ускоренное воспроизведение. Один из аспектов темпорального опыта – смирение, не понятая и отвергаемая современностью добродетель, без которой, однако, невозможно благородство. Умение точно и правильно времени оказывается точкой схождения эстетического и онтологического опыта, искусство чтения становится здесь искусством быть. По справедливому замечанию Зедльмайра, «от нас зависит быть хорошими или плохими “читателями”, способствовать или препятствовать тому, чтобы произведение искусства раскрыло себя. От нас зависит открывать мир истинного или ложного времени, приумножать бытие или тлен и пустоту»¹⁵.

Последний тезис прозвучал бы как грозное морализаторство, если бы не венчал работу, центральная тема которой – блаженство и радость, являемые иероглифами искусства. Откуда же тогда эта решимость? Стоит ли наслаждение того, чтоб к нему столь настоятельно призывали? Да, скажем мы вслед за Делезом, поскольку «в действительности поиски утраченного времени есть поиски истины. Называются же они поисками утраченного времени лишь потому, что истина имеет осязаемую связь со временем. Не только в любви, но также в природе и в искусстве речь идет не о наслаждении, но об истине. Или, если точнее, мы способны наслаждаться и радоваться только когда переживаемые нами чувства соотносятся с приоткрыванием истины»¹⁶. Телесно переживаемая, умно пости-

¹⁴ Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 130.

¹⁵ Зедльмайр Г. Указ. соч. С. 257.

¹⁶ Делез Ж. Указ. соч. С. 41.

гаемая, знаково выражаемая истина как результат общего труда автора и читателя, труда, выстраивающего невидимое вневременное сообщество – «немного бессмертия в чистом виде».

Седиментация: прошлое, обращающее в абсурд настоящее

Сухачев Вячеслав Юльевич

Доктор философских наук, профессор, кафедра философской антропологии, институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург

Когда мы заводим речь о смысле, о смысловых образованиях и их диспозиции, конечно же, здесь всегда присутствует желание ясности, отторгающей смутность, неопределенность и т.п. Вполне естественно, что такое стремление опирается на своего рода вещную метафору: смыслы должны пониматься как выделенные устойчивые «вещи». Однако конституитивность поля мышления достаточно сложна для того, чтобы его редуцировать к «вещной» данности, – скорее, здесь более уместна метафора потоков, сливающихся, распадающихся, пересекающихся и создающих тем самым сложные и в то же время динамичные сплетения.

Все попытки прояснения смысловых потоков в первую очередь отсылают к седиментации, двойственному по своей сути процессу: с одной стороны, она связана с закреплением, застыванием, затвердением поверхности смысловых образований, что на первый взгляд открывает возможность мыслить «ясно и точно» или, по крайней мере, однозначно; а с другой, – именно седиментация ответственна за сокращение «начал», «оснований», «archai» мышления. Как раз проявления, часто неожиданные и лишённые какой-либо намеренности, седиментированных пластов рождает ощущение абсурда как того, что «выбивается из строя звучания» [absurdus], порождая диффузию, наслаивания, трансформации смыслов, переживаний, – диффузии и трансформации, которые охватывают темпоральный срез, включающий и идентификационные стратегии, и мотивационные комплексы, и тополого-телесное измерение (практики аффицирования, топосы, эйдетика). Все эти изменения в первую очередь ведут к трансформации ретенциональных комплексов, горизонтов прошлого, памяти, и далее пусть косвенно и «настоящего», и «будущего», нарушая беспрепятственное течение актуального потока сознания и втягивая в интерпретацию метафору пробудившегося вулкана.

Седиментация как своего рода темпоральное устройство отклоняет истолкование языка как «коллекционного собрания» рефе-

рнциальных знаков, разрывая «твердую» поверхность денотации и открывая лакуны, из которых выступает язык как «сверхвластный и ужасающе-неуместный прорыв к бытию» (М. Хайдеггер).

Беньямин: язык, абсурд, парадокс и время истории

Ноговицин Олег Николаевич

Кандидат философских наук, доцент, кафедра истории и философии,
Гуманитарный факультет Санкт-Петербургского государственного
университета аэрокосмического приборостроения, заместитель директора
Научно-образовательного Центра проблем философии, религии,
культуры ГУАП, главный редактор научного философского журнала
«EINAI: Проблемы философии и теологии», Санкт-Петербург

Общая теория подражания Беньямина дана как набросок или даже как предварительный очерк будущего проекта. В центре её положено логически абсурдное с точки зрения здравого смысла и строгого знания утверждение о том, что началом сугубо человеческих, т. е. так или иначе осмысленных практик, является способность к мимезису, понятая в качестве способности создавать «нечувственные подобию»¹⁷. Такие подобию составляют сердцевину любой выраженной мысли и соответственно любого рода языка от культового языка магических ритуалов древности, введивших посредством систематизированных процедур уподобления астрологические, небесные процессы в профанный мир культуры, до устного и письменного языка, в котором, например, для любого означаемого многообразии несколько неподобных друг другу слов и графем, тем не менее, отсылает только к нему самому, которому все они, как утверждает Беньямин, подобны. Из этого недвусмысленно следует, что «нечувственное подобие» абсурдно уже на уровне высказывания и в основе такой формулировки лежит отказ как от конвенциональной теории языка, так и от оноματοпоэтической теории, пока она сосредотачивается только на внешних чувственных уподоблениях представлений вещей и их знаков. Единственная фигура едва осмысленного предъявления «нечувственного подобию» – обращение к загадочным феноменам-процессам, которые позволяют представить это абсурдное понятие в форме парадокса: у Беньямина это, например, подчерк, который предшествует письму, как система мгновенной сборки неявных различий или момен-

¹⁷ Беньямин В. О миметической способности // Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 172.

тов мысли в осмысленное соотнесение различного, или чтение, которое предшествует письму, «чтение по внутренностям животных, расположению звёзд и фигурам танца»¹⁸.

Подобного рода феномены всеобщи и отсылают к идеям процесса, процедуры, смысла времени и судьбы, как моделям предъявления прошлого в настоящем. С этой точки зрения книга судеб создаётся в процессе чтения, а любая конвенция, договор или авторитарный поэтический жест установления имён по подобию их вещам есть ничто иное, как претензия на окончательный приговор, и соответственно может быть осмысленна, а не просто постулирована в качестве исходной точки понимания и интерпретации языковых феноменов и исторических трансформаций дискурсов, только из идеи «спасённого человечества»: «лишь достигшее избавления человечество получает прошлое в своё полное распоряжение»¹⁹. Как следствие, утверждение о природе времени само оказывается абсурдным и парадоксальным (если понимать парадокс в его изначальном смысле передачи и традиции, т. е. давления неразрешимого) одновременно: невозвратимое прошлое времени становится невозвратимым прошлым истории, т. е. невозможной задачей возвращения и искупления, только если мы утверждаем, что «правда от нас никуда не убежит»²⁰, т. е. оказываемся в «современности не сумевшей угадать себя подразумеваемой»²¹ в невозвратимом образе прошлого. Такая современность не находит подобия в совсем другом, но тем не менее братски родном, и лишена смысла. Однако только в ней откровение окончательной правды возможно: «Подлинный образ прошлого проскальзывает мимо»²², но это и есть мессианский образ будущего, к которому, как и просто к будущему и всему не случившемуся, как известно, никто и ничто в человечестве не испытывает зависти.

Когда Беньямин в знаменитом фрагменте «О понятии истории» пишет, что «образ счастья, нами лелеемый, насквозь пропитан временем, в которое нас определил ход нашего собственного пребывания в этом мире. Счастье, способное вызвать нашу зависть, существует только в атмосфере, которой нам привелось дышать,

¹⁸ Беньямин В. О миметической способности // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 174–175.

¹⁹ Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 238.

²⁰ Там же. С. 239.

²¹ Там же.

²² Там же.

у людей, с которыми мы могли бы беседовать, у женщин, которые могли бы нам отжаться. Иными словами, в представлении о счастье непременно присутствует представление об избавлении»²³, – он открывает будущее, как историческую преформацию незабвенного и нереализованного прошлого, которое окликает виной и требует усилия, чтобы состояться. Создавая образ истории, он, таким образом, востребует эсхатологию признания права на жизнь и спасение не случившегося мира, заключённого в ностальгический и ревностно востребуемый нами образ счастья, райского сада наших грёз о счастье тех, кто его не испытал, но в своей жизни и смерти запечатлел печать освобождения и спасения. «Исторический материалист об этом знает»²⁴. Он знает, что «нашего появления на земле ждали», и борьба идёт «за вещи грубые и материальные, без которых не бывает вещей утончённых и духовных»²⁵. Соответственно вся иная история есть история господствующего класса, история победителей, которую и обслуживает университетская история, а метод «вживания» есть только лишь непростое, поскольку оно лишено материи власти, подражание победителю. Историческое сознание в этом смысле оказывается попыткой усидеть на двух стульях, т. е. подделкой страсти к спасению неиспользованного, выпавшего из завершённого образа прошлого, неспасённого и неспасаемого, которую в 1940 г. для Беньямина воплощала социал-демократия, замещающая то счастье, что ещё нужно обрести собственным усилием и борьбой, образом частичного и будущего счастья, как если бы оно собиралось как пазл во времени, которое и становится таким образом временем истории, организованным трансцендентным обещанием Бога, природы или технологии. Но такое обещание в воссоздаваемом им образе счастья и есть подражание тем, кто этот образ в подавленных классах вызывает, как образ жизни победителя. Этот фарс, как всякое дважды и более повторённое на фоне признания трагичности настоящего положения или положения в настоящем тех, кому «нечего терять, кроме своих цепей», обещание, естественно невыносим.

Такому времени бесконечного повтора, заставляющего душу смотреться в статичный лик вечности, у Беньямина противостоит интуитивное видение исторического события, в качестве замкну-

²³ Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 237–238.

²⁴ Там же. С. 238.

²⁵ Там же. С. 239.

той монады, структура которой, представляет собой исключённый из внешних детерминаций мир, точку прозрения, в которой исторический материалист «узнаёт знак мессианского застывания хода событий»²⁶. Эта точка есть место обнаружения «шанса в борьбе за угнетённое прошлое»²⁷.

Несомненно, это место различия, смысл которого очевиден и неререфлексивен, так открывается лик врага и соответственно друга. И это место пародии на господствующий исторический дискурс, оно аисторично по определению, но при этом востребует эсхатологическое обещание нового мира и новой земли, т. е. предполагает мимесис никогда несущего и нигде невозможного, акта освобождения вещей от власти их собственного понятия, их собственной вечности. Чтобы быть спасёнными, таким вещам-событиям необходимо остаться неисполненными и неиспользуемыми, непрописанными в дискурсе власти и порядка.

Описанный парадокс наиболее завершённым образом выражен Беньямином в «Теолого-политическом фрагменте». Там жизнь абсурдна и парадоксальна одновременно, а место различия того и другого – собственное место обнаружения мгновенного подобия или мысль: «Порядок мирского должен выстроиться на идее счастья. Отношение этого порядка к мессианскому – один из самых поучительных моментов в философии истории: на нем основано мистическое понимание истории, проблему которого можно представить в образе. Если одна стрела указывает на цель, в направлении которой действует сила мирского, другая же – в направлении мессианского усилия, то свободное человечество в поисках счастья, конечно же, устремляется прочь от этого мессианского направления, но подобно тому как сила на своем пути может поспособствовать силе, чей путь направлен в противоположную сторону, так и мирской порядок мирского – пришествию мессианского царства. Следовательно, хотя мирское – это не категория царства, но категория, причем одна из наиболее подходящих, незаметнейшего его приближения. Ибо в счастье все земное чаёт свою гибель, лишь в счастье предначертано ему эту гибель обрести. Хотя, конечно, непосредственное мессианское усилие сердца, отдельного внутреннего человека, ведёт сквозь несчастье, сквозь страдание. Духовному *restitutio in integrum*, которое приводит к бессмертию, соответствует мирское,

²⁶ Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 248.

²⁷ Там же.

ведущее к вечной гибели, и ритм этого вечно преходящего, в своей тотальности преходящего, в своей пространственной, да и временной тотальности преходящего мирского, ритм мессианской природы – и есть счастье. Ибо мессианской может быть природа только в вечной своей и тотальной преходящести»²⁸.

Абсурд истории, или Зачем понадобилось время?

Положенцев Андрей Михайлович

Кандидат философских наук, доцент, кафедра этики, институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург

Хотелось бы спросить в классическом метафизическом стиле о смысле времени: почему оно есть, когда логичнее было бы ему не быть. Позитивисты возмущались бессмысленностью вопроса *почему?*, когда можно обойтись вопросом *как?* В случае со временем мы как раз имеем открытое количество вариантов ответа *как*, но ни одного: *почему?* Тогда, быть может, стоит его заменить на вопрос *зачем?* и соединить с вопросом *как?*

Время появляется как определенная форма рефлексии. Эта форма связана с разумом и с его главным конфликтом: с бесконечностью разума как системы и конечности носителя этой системы. Хотя он и спокоен относительно системы, которая будет восстановлена в каждом новом субъекте, но он не может смириться с тем, что каждый новый носитель будет уничтожен. Время таким образом связывается с естественной установкой («все смертны», «всё смертно»), но сама эта естественная установка – вывод из определенной метафизики субъекта, результатом которой являются виртуальные индивидуальности, сменяющие друг друга во времени. Где заканчивается одно растение и начинается другое с метафизической позиции самого растения? Мы не сможем разобрать, а только постановить, утвердить, постулировать, то есть совершим переход от φύσις к θέσις. А будет ли здесь *другое* с позиции φύσις? Когда каждое другое есть то же самое метафизически. Живое простирается самого себя в виде того же самого. Другое как абсолютно другое, а не то же самое есть чисто метафизическая и религиозная (как это понимал Ницше и Левинас) установка. Естественным образом, или с позиции того же самого любая другая индивидуальность есть то же самое, которое с позиции θέσις есть продолжение во времени.

²⁸ Бенъямин В. Теолого-политический фрагмент // Бенъямин В. Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 235–236.

Откуда эта установка? Из новой метафизики субъекта, которую проводит логос и/или разум. Она есть результат решения проблем сохранения разума. В естественном плане она порождает время, а в социальном - историю. Можно сказать, что время – результат метафизики конечности человека и бесконечности субъекта. Мы не отождествляем конечность со смертностью, скорее смертность – результат конечности, особой формы рефлексии. Животное, а еще более растение бессмертно, поскольку пробрасывает себя через смерть носителя в другого носителя, со смертью индивида-субъекта индивидуальность погибает. Сам индивид-субъект есть плод онтологических экспансий не только в другие регионы земли, но и в другие регионы сущего, результат особых гносеологических усилий homo sapiens. Познав бесконечности, это существо попыталось в них жить, однако не смогло выдержать борьбы, и создало собственный конечный мир: между животными и богами. Создало с помощью метафизической работы. Вместе с конечными сущностями оно обрело и конечное мышление, для которого время стало способом бытия. Человек как бы вытолкнул себя в смерть, дабы мыслить.

Изобретение метафизики конечности, или начало освоения мира конечных существований ознаменовано для вида homo s. переходом к состоянию оседлости. Там рождается масса, там рождается город, закон, религия, философия, история. Но основа вида homo s. осталась кочевой. Его самосознание стало оседлым, domestифицированным (оно приобрело маркеры, закрепляющие его за конкретной семиотической системой – родовой / лицо; политической / паспорт и т.п.), но его самость осталась кочевой. И потребность в кочевье привела его не только в мир конечных сущностей, но и в историю.

Если временность и смертность были результатом метафизической работы разума по освоению конечного мира (похоже, абсолютно свободного до человека), так что и индивидуальность оказалась плодом метафизических манипуляций о определенной трансформации самосознания с позиции логоса, а не фюзиса, то с историей оказалось попроще. История стала чистым видом сублимации кочевнического образа жизни. Только кочуют теперь субъекты в трансцендентных мирах, от освоения которых логос отказался по какой-то неясной причине. История оказалась частным случаем эксперимента такого рода передвижений. В тот момент, когда стало «некуда пойти» (все пространства конечного мира оказались заселенными конечными же существами), человек постулировал некое виртуальное (в смысле *подлинное, совершенное*) передвижение в мирах трансцендентных (история: к вечному миру, к всеобщему

процветанию, к победе коммунистического труда) или сакральных (религия: Эдем, земля обетованная, Царство Небесное). Но это уже другая история.

Яйцо – женщина – живот

Кузин Иван Владленович

Кандидат философских наук, доцент, кафедра социальной философии, институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург

Человеческое сознание принимает вполне определенную символическую телесность. У Гуссерля, чтобы была аппрезентация необходима презентация. Если допустить наличие сознания, желающего быть признанным и понятым, в иной телесности, то это должно быть сознание отличное от человеческого. Различие человеческих сознаний, инаковость их миров сопряжена вместе с тем с общей схожестью их телесной организации, что видно при сравнении мужчины и женщины.

Судьба-время-речь-язык выступают как принуждающее, как диктат, как принудительность рока. В этом своем качестве судьба сопоставима с женщиной²⁹, она является выражением, языком «инога»³⁰ (непредсказуемым и таинственным, как смерть), что неизбежно надо принять.

Механизм взаимодействия категорий единого и многого или экзистенциалов открытое и сокрытое выявляется в диалоге двух символических фигур – мужчины и женщины, как полюсов, неотрывных от машины социальной идентификации. Парадокс заключается в том, что каждая из сторон, найдя общность друг с другом, сталкивается в этой же общности с абсолютной себе инаковостью, в которой она заканчивается, причем эта инаковость принадлежит и каждой из них.

Каждому из нас принадлежит наша собственная смерть, с которой мы впервые сталкиваемся через смерть другого. Можно увидеть сквозь «маску» молодости на лице проступающий смутный, еле заметный лик старости этого же лица. Можно списать это на богатство воображения, а можно сказать, что старость уже есть, таится за лицом молодости, и даже не «за», а «с» этим лицом вме-

²⁹ Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 312.

³⁰ Посмотреть на женщину как на «инога» предлагает, например, Э. Левинас.

сте. И смерть тоже тут сразу за жизнью, уже с жизнью, а не просто за ней: «Разве есть хоть одно мгновение, когда бы в нас самих не присутствовала смерть? Как говорит Гераклит: Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменявшись, суть те, а те, вновь переменявшись, суть эти»³¹.

Уже в детстве ребенок видит «смерть» в другом через открывшееся таинственное несовпадение своих половых органов с половыми органами другого: женские – зияющая пропасть, мужские – жезл перевеса. Половая идентификация, таким образом, в скрытой форме выговаривает знание смерти, с которой рождается человек, и с которой он соотносится явно в идентификации по полу, в выборе пола: «*Выстаивать* перед смертью как возможностью означает так обладать ею здесь, чтобы она предстояла в чистоте того, что она такое, – неопределенное в своем *когда*, несомненное в своем *что*. Давать такой возможности оставаться возможностью, не делая ее действительностью, – скажем, посредством самоубийства, – значит *предтечь* к ней... Предтечь значит выбирать; выбрать значит быть *решительным*, – решительным не к смерти, но к жизни. Такое выбирание и такая решительность и есть *выбор ответственности*, какую существование здесь принимает на себя самого, чтобы всякое действие мое было таким, чтобы с каждым своим действием я возлагал на себя ответственность за него»³².

Заметное различие между мужчиной и женщиной, связанное в первую очередь с различием их первичных половых признаков, подталкивает к попытке описания этого различия через время и пространство. О чем говорит такое различие, точно так же, как, в чем состоит онтологическое различие между 1 и 0? Жизненное восприятие женщины мужчиной дает ему основание наделять ее пространственной характеристикой, а себя – временной. Женщина – скрытая неопределенность, пространство множественного рассеивания, исчезновение в черной бездне, способной к порождению. Мужчина – открытая определенность, время единичного сосредоточения, собранность, несущая энергию жизни, которая способна обернуться в уничтожающую силу. Однако женщина может быть

³¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 213–214.

³² Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925г.) // Шпет Г., Хайдеггер М. Два текста о Вильгельме Дильтее. М., Гнозис, 1995. С. 170–171.

«вывернута наизнанку», выставляя свое сокровенное, что будет означать выявление такой же энергии жизни мужчины, который, в свою очередь, может быть «свернут вовнутрь», активизируя смерть на себе. Метаморфоза пола воспроизводит единство пространства и времени, достигаемое и в единении мужчины и женщины. В их соединении ощущается нерасчлененность единства: пространство и время аннигилируются, как пребывающие в раздельности части, и «забываются» в целостности своего бытия. Перетекание одного в другое есть иллюстрация единства бытия друг с другом. Бытие и Ничто создают пространство напряжения между собой, удерживающее их друг подле друга, поэтому они взаимонуждаемы и соединяются в этом пространстве.

Если женское вполне выражается в символе смерти, и если из материнского чрева мы рождаемся к жизни, то почему мы не можем из мирской утробы рождаться также? Между ними устанавливается символическая корреляция. Следуя за Гераклитом, рождение младенца по отношению к его утробному положению будет смертью, а прекращение присутствия (смерть) во чреве мира будет рождением. Но рождением куда, к чему и каким? Возможно, здесь открывается поле для поиска связи с восточным учением о круге сансары, т. е. рождения могут повторяться, либо их можно завершить, выйдя в абсолютное бытие.

Общение как социальность – сущность женского, так как через нее физически мы сталкиваемся с тайной (по Левинасу), говорящей нам о переходе в истинное бытие. Другость через физическую смерть (женское) есть тайна, заявляющая бытие. Кругам сансары могут быть сопоставлены круги Ада, которые находятся вовсе не по ту сторону нашей здешней жизни, а в ней самой. И в эти круги из рождения в рождение мы переходим, если не ищем выхода из этого заколдованного кружения, если не стремимся вырваться из них. Женщина (социальность) притягивает к себе одинокое сознание, как выход, через который необходимо пройти к сокровенному. Но его еще надо найти.

В женщине, как одном, может содержаться другое – ребенок, который становится независимым существом после своего рождения, но вместе с тем продолжает оставаться по крови неотъемлемой частью своих родителей. Женщина в себе наиболее явно наделена одновременным единством и различием. Ребенок в материнском лоне – это есть другость, т. е. социальность женского. Она амбивалентна «смертью» и «жизнью», и при этом есть бытие, в себе их содержащее. Общение с женщиной, как с будущим, – это общение

с ней, как с будущим ребенком. Быть мужем и отцом, что актуализируется женщиной, как топосом социальности, – это осуществиться своим и в своем «Я», обретя цельность и единство³³.

Мир пронизан сплетением миров. Он связан в единство и разбит на единства, развязан в различия. Усилие связывания и соединения разрозненных кусочков разбитого целого возникает в любви, напряжение по уяснению всеобщей связности и единства производится мыслью. Удивление от этого непреодолимо и непроходимо: «Как возможно единство, когда единства быть не должно?»

Женщине, видимо, как никому иному, дана возможность иметь осознанное чувство отсутствия противоположности между внешним и внутренним, временем и пространством, единство которых открывается ей впервые в ощущении скрытой в ней другой жизни. Вроде бы ничем не связанное соседство внешнего и внутреннего может вдруг обрести язык, благодаря которому внешнее начнет переживаться как внутреннее, а внутреннее также будет увидено во внешнем во всей его экзистенциальной полноте: «Он осторожно, но довольно чувствительно хлопает ее по *животу*, как по скорлупе *яйца* всмятку. Еще ничего не заметно; единственные признаки беременности – периодические приступы тошноты и едва ощутимое, но ясное чувство, что *внутри* у тебя кто-то *живой*. В их *доме* до них никто никогда *не жил*. *За стенами* дома – *мир*, в котором магазинные полки ломаются от товаров, из радиоприемников льется *бодрая* музыка, по улицам снова снуют толпы молодых мужчин, издававших лишения и ужасы страшнее смерти, добровольно пожертвовавших своими двадцатью с чем-то и теперь, когда им уже под тридцать, а то и за тридцать, не желающих терять ни минуты»³⁴ (курсив мой. – *И. К.*).

“Платонизм” Г. И. Недетовского

Маковецкий Евгений Анатольевич

Кандидат философских наук, доцент, кафедра музейного дела
и охраны памятников, институт философии Санкт-Петербургского
государственного университета, Санкт-Петербург

В докладе рассматривается творчество малоизвестного русского патролога и писателя Григория Ивановича Недетовского (О. Забы-

³³ См.: Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб, Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 99.

³⁴ Каннингем М. Часы: Роман. М., Иностранка: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2001. С. 51.

того) (1846–1922). Г. И. Недетовский, по окончании курса в Киевской духовной академии, опубликовал одну из первых в русской патрологии работ, посвящённых исихастским спорам («Варлаамитская ересь», 1872). В этой работе, на которую ссылались такие известные патрологи как, например, еп. Порфирий (Успенский), К. Радченко, архиеп. Василий (Кривошеин), исихазму даётся весьма отрицательная оценка.

Работая преподавателем в Воронежской духовной семинарии (1871–1879), Г. И. Недетовский пишет целый ряд беллетристических произведений, которые публиковались, в частности, в «Вестнике Европы» и «Отечественных записках» в семидесятые – начале восьмидесятых годов. Рассказы и повести молодого автора принесли ему известность и были положительно оценены такими корифеями русской литературы как И. С. Тургенев и М. Е. Салтыков-Щедрин. Однако, всю дальнейшую свою жизнь Г. И. Недетовский посвятил педагогике: он совсем более не писал патрологических работ и очень мало написал художественных произведений.

Докладчиком предпринимается попытка реконструкции жизненного выбора, совершенного патрологом и писателем. Главным вопросом является следующий: Почему Недетовский предпочёл забыть свою патрологическую статью о Варлаамитской ереси и сделал всё для того, чтобы читатели забыли его беллетристические произведения? Был ли этот выбор неизбежным?

Ответить на этот вопрос можно только исходя из анализа как биографических и библиографических обстоятельств, так и, – что не менее важно, – исходя из анализа определённых сторон русской культуры XIX века. Ключевым обстоятельством, способным прояснить драматизм выбора, совершённого Недетовским, оказывается его отношение к исихазму. Настолько же важным обстоятельством русской культуры того времени было отношение к той же исихастской традиции, сохранявшейся в народной культуре, но почти совершенно утраченной в культуре официальной. Исследование отношения к исихазму, в котором в нашем случае соединились напряжение национальной культуры и драматизм личной судьбы, составляет основное содержание доклада.

В качестве материала для исследования используются архивные материалы, патрологические и беллетристические сочинения Г. И. Недетовского, а также критические оценки его творчества. Двумя основными работами, анализ которых осуществляется в докладе являются: научная статья «Варлаамитская ересь» (1872) и роман «Миражи» (1881). В первой работе автор демонстрирует не-

понимание значения исихазма в православном богословии (архиеп. Василий), а герой второго сочинения является, по существу, носителем антиисихастских жизненных установок. Это изображение русской действительности «без исихазма» рассматривается в нашем докладе в качестве своеобразной модели. Анализ этой модели позволяет оценить подлинную роль, которую играл исихазм как в национальной культуре, так и в индивидуальной судьбе.

В конечном счёте, постановка вопроса о творческой судьбе Г. И. Недетовского делает необходимым ответы на другие вопросы: Что значит утрата веры для человека XIX века? Есть ли горькие или даже ядовитые плоды у Просвещения? Наконец, как может оказаться непонятным для целого поколения то, что было совершенно ясно за несколько десятков лет до того, и вновь стало совершенно понятным через несколько десятков лет позже? В кругу этих трудноразрешимых вопросов, в конце концов, и разворачивается личная драма Недетовского, здесь же сгущается атмосфера кризиса русской культуры конца XIX века. На эти вопросы пытается ответить автор доклада.

Сбережение времени и анальгетическая экспансия

Куксо Ксения Александровна

Кандидат философских наук, доцент, кафедра истории и теории дизайна и медиакоммуникаций, Санкт-Петербургский университет технологии и дизайна, Санкт-Петербург

Феномен, который можно обозначить как domestикация времени, подразумевающая серии культурных практик, обесценивающих его мигтовый характер, редуцирующих в процедурах универсального измерения несоразмерность его экзистенциальных данностей и подменяющих повседневную темпоральность ее экономической ценностью, имеет необратимые для человеческой реальности дальноедействия. Экономическая транскрипция времени нормализует тела, вытесняя на периферию чувственности все вненаходимые к пользе состояния. Так массовое распространение анальгезии обусловило викторианский социальный порядок, одной из скреп которого выступала установка на извлечение полезного результата из каждого момента человеческой жизни.

Интерес к становлению анальгезии регулярным коллективным феноменом вводит нас в границы викторианского мира, социальная структурированность которого мотивировала бытовой экзорцизм даже минимальных болей. Именно в среде предприимчивых

викторианцев рождается присущий современному европейцу энтузиазм потребления анальгетиков.

Викторианская экспансия анальгетиков тесно связана с константами английского этоса, фундированного принципом жизненной пользы. Конституция данной установки описана в эпохальном для своего времени труде И. Бентама «Введение в основание нравственности и законодательства». Философско-проповеднический проект Бентама хорошо известен: он разворачивает пропаганду организации субъекта в той форме, которая всецело исключает страдание. Всякая форма аскетике закономерно объявляется позицией, нарушающей онтологическую основу субъекта – закон жизненной пользы. Именно эта теоретическая позиция имплицитно обосновывала викторианское усмирение всех участков болевой сенсорики.

Другим обстоятельством, катализировавшим процесс изгнания боли, выступило формирование новой элиты. Обозначенная утилитаристами психотенденция достигла апогея с установлением лидерства среднего класса. Новая экономическая элита тотализовала принцип комфорта, который предполагал постоянный расчет и непрерывную экономию жизненных сил. Так привилегированным антропологическим типом становится обладатель, пользуясь кантовской риторикой, «хрупкого сердца», чьи волевые стремления коррумпированы переменчивой ситуативной пользой. Закономерно, что в данном экзистенциальном ландшафте боль оказалась более чем под подозрением. Нарушая экономику эффективного времени, она ставила под вопрос социальную убедительность своего носителя: болевые ощущения подрывали его символическое тело, мешая максимализировать утилитарную активность. Подобный социальный психизм и предрешил последовательное распространение анальгезии на ключевых участках коллективного тела.

Выделяются три очага ранних потребителей анестезийных препаратов: поглощенный приумножением благ глава викторианского семейства, его добродетельная супруга и военный. Существенны, прежде всего, предприимчивый викторианец и его безупречная спутница, поскольку солдат выступил лишь пассивным инициатором бытового укоренения анестетиков.

Скорость и обширность распространения бытовой морфиномании позволяют говорить о ее *метафизиологическом* эффекте. Морфиномания во многом была предопределена способностью морфия снимать очевидные симптомы заболеваний. Морфий воздействовал по аналогии с рядом широко распространенных на сегодня анальгетиков широкого спектра действия, временно отме-

няющих симптом без устранения этиологии. Быстрым стиранием знаков недуга, временным избавлением от болевой симптоматики он позволял не тратить драгоценные мгновения на прагматически бесполезные состояния. Данная запускаемая морфием экономика времени, в основе которой – редукция экзистенциального времени к последовательности экономически-эффективных моментов, и обусловила бытовую морфиноманию. Так к середине XIX столетия опиаты становятся универсальным лекарством: их назначают при крайне расширенном спектре заболеваний – при астме, бронхите, диарее, дизентерии, артрите и ревматизме. И наиболее интенсивно их апробируют «люди дела», средний класс. В 70-х годах, подводя итоги распространению английского духа, берлинский врач Э. Левинштайн дифирамбично отзываясь о социальном типе инициативных и крайне деятельных морфинистов: «Они поглощены работой и безусловно выполняют свои обязанности по отношению к обществу, семье и согражданам»³⁵.

Второй поток регулярной анальгезии вызвал «гендерный вопрос» викторианской Англии. Регулярное потребление анестетиков обусловили выходящие за дисциплинарные нормы поведенческие и психосоматические проявления прекрасного пола. Психосоматические срывы в ответ на жесткий диктат социальных норм, зашкаливающую за них сексуальность и эмоциональное сопровождение физиологических констант викторианок принято было купировать с помощью опиатов.

Бытовую анальгезию индуцировала нормализация женских паттернов, точкой отсчета которой предстала семья. В данной культурной координате семья была не только номенклатурной единицей буржуазной социальности – она аккумулировала в себе энергию данной системы, выступая инструментом восстановления психовитальных ресурсов носителей буржуазного духа. Отсюда – характерная для викторианства установка на изгнание любых форм экзальтации из семейной жизни. Женщина выступала субъектом домашнего гомеостаза. Вследствие чего все аффективное наполнение женской экзистенции было редуцировано до роли «добраго ангела дома», пользуясь аттестацией викторианского публициста М. Тапера.

Ряд медицинских предписаний XIX века сходятся в одном: женская сексуальность должна реализовываться в гомеопатиче-

³⁵ Цит. по: *Дейвенпорт-Хайнс Р.* В поисках забвения. Всемирная история наркотиков 1500–2000. М.: АСТ, Транзиткнига, 2004. С. 48.

ских дозах и находить удовлетворение исключительно в матриониальных рамках. Отступление от этого требования служило достаточным поводом для составления анамнеза и последующего заключения преимущественно как «нервное расстройство». Так, доктор В. Эктон в работе «Практическое пособие по болезням мочеиспускательных и половых органов у обоих полов» (1841) говорит о фригидности как о физиологической норме супруги. Он постулирует, что половая холодность представляет типичное для здоровой жены состояние: последняя полностью лишена эротической инициативы – время от времени она только подчиняется запросам супруга. Более того, для упрочения упомянутой психофизиологической нормы Эктон формулирует предписание, следуя которому женщины должны зачинать каждые два года, что приведет к желаемой деэротизации на весь срок беременности и кормления. Гидротерапевт Т. Л. Николс в работе «Эзотерическая антропология» (1873) фиксирует непосредственную связь между невоздержанной сексуальностью женщин и их нервными расстройствами.

Пропаганда деэротизации превращала женщину в стыдливую супругу, которая сидит у домашнего очага, обеспечивая отдых усталому воину-капиталисту. И болезненные реакции не заставили себя ждать: «ангелы дома» начинают повсеместно испытывать стреляющие боли, мигрени, страдать грудной жабой неясной этиологии. Все эти патологии отличались неустановленным органическим субстратом: вероятно, они представляли собой своеобразный ответ на скуку и монотонность домашней жизни. Неслучайно, данные немощи входят в смутную нозологическую единицу «невралгии», которая явилась устойчивым диагнозом недомоганий в XIX веке. Именно невралгических пациенток примутся лечить морфием.

Морфием нормализовывали и эмоциональный фон женских физиологических констант. Все лиминальные состояния женской телесности рекомендовано было контролировать седативными веществами, способными подавить их непредсказуемое психическое выражение. В этом показателен главный врач Эдинбургской Королевской психиатрической больницы Т. Клоустон, определивший женские физиологические эксклюзивы как состояния чреватые безумием и активно практиковавший купирование их психического сопровождения морфием. К седативному эффекту опиатов повсеместно обращались и в случаях вагинизма, дисменореи, утренней тошноты, родильной горячки, послеродовой депрессии. Таким образом, женская физиология, подвергалась своеобразной инквизи-

ции: традиционные практики ее контроля пополняются в викторианской Англии детальной системой химической регуляции.

Разработанная в данных культурных условиях модель нормализации предопределила посредством использования анестетиков неразличимость феноменального тела и его химического каркаса; на место тела цивилизованного, несущего еще в себе следы страстей, заступила искусственная телесная машина, формируемая с помощью регулярных химических инъекций. С середины XIX века посредством анестетиков моделировалась сенсорика, не нуждающаяся, словами Ламетри, в «качественном многообразии возбуждений для счастья». И если обладание таковой еще для Ламетри представляло чисто природной данностью, то XIX век получил в распоряжение надежный инструмент ее производства.

Характерное для современности стремление к обесплоченности человеческой фактичности наследует вытеснение боли. Широкая палитра бытовых анальгетиков достаточное тому свидетельство. Их постоянное введение в организм, конечно, вымарывает боль из сознания. Однако, в глобальной антропологической перспективе это не самый благоприятный исход. В результате культура утрачивает символические отводы для боли, что приводит к полной безоружности перед болью, не поддающейся химическому контролю. Известно, что современная медицина остается на уровне гипотез в сфере этиологии фибромиалгии – все возможные натурализации патогенных основ последней признаются проблематичными, а терапия пациентов с подобным диагнозом разворачивается по сценарию временной фармацевтической блокады болевой симптоматики. В тех же случаях, где боль упрямо возвращается, не поддаваясь уже фармацевтической регуляции, ценность уже самой жизни становится дискуссионной.

Безвремяе вечности

Фатенков Алексей Николаевич

Доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой,
кафедра философской антропологии, факультет социальных наук,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
Нижний Новгород.

К обсуждению предлагается доклад, в котором с позиции экзистенциальной онтологии – без всякого пиетета перед суетливой текущей длительностью и надменным историзмом – критически истолковываются идеи вечности и бессмертия. В вечности никто не умирает – но и никто не рождается. В этом её неизбывная печаль.

Актуальная постановка В. Н. Сагатовским фундаментальной проблемы перспектив современной философии в России

Элентух Илья Павлович

Доктор философских наук, профессор, Томская духовная семинария, Томск

Валерий Николаевич Сагатовский, которого я знал на протяжении 46 лет жизни, вполне заслуживает того, чтобы войти и занять достойное место в когорте выдающихся советских философов XX века: П. В. Копниным, А. А. Зиновьевым, Э. В. Ильенковым, Г. П. Щедровитским, М. К. Мамардашвили, А. В. Уемовым, В. С. Степиным, Г. С. Батищевым, В. П. Бранским.

Актуальность постановки проблемы перспектив в современной философии в России В. В. Сагатовский связывает с мировоззренческим кризисом, который переживает наша культура. Он утверждает, что ни одно из существующих мировоззрений не является достаточным для нахождения Ответа на Вызов глобализации планетарной жизни человечества. Рассматривая вопрос о готовности современной российской философии к поиску нового мировоззрения, В. Н. Сагатовский указывает на семь позиций ее существенных недостатков: отрицание научного статуса философии и возможности достижения истины; отрицание зависимости философии от иерархии мировоззренческих смыслов и ее ответственности перед культурой и т. п. В результате чего он приходит к выводу, что современная философия не готова к обоснованию нового мировоззрения, что чревато трагизмом для культуры России. За основу решения данной проблемы В. Н. Сагатовский принимает созданную им авторскую системно-категориальную концепцию философии как науки. И, применяя ее, определяет перспективы целостного синтеза существующих философских направлений, в результате которого (синтеза) он формулирует новый тип мировоззрения в качестве Ответа на Вызов современности. В то же время данная авторская концепция философии и мировоззрение, определяемое В. Н. Сагатовским на ее основе, содержат ряд принципиальных дискуссионных моментов, которые следуют обсудить на конференции.

Искусство и событие

Богатырева Елена Дмитриевна

Кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и истории, Самарский государственный аэрокосмический университет имени академика С. П. Королёва

Основная идея данного доклада состоит в том, чтобы показать, что искусство как таковое, независимо от содержания и формы, а

также от своего использования, имеет событийную природу. В этом плане то, что эстетика привыкла обозначать как произведение искусства, разоблачается в современных практиках искусства как фикция, которая указывает на то, что её держит, а именно: на специфическую онтологию эстетического опыта. Соблазняя фикцией, которая буквально «восхищает душу из тела» (при этом исследуется весь диапазон чувств – от восторга и радостного приятия до ужаса и отвращения), художник всё ещё задаёт вопрос той специфической чувствительности, которая здесь возникает, что это такое и не образует ли она (чувствительность) собственное «тело события». Сам этот опыт в современном искусстве перформативен и более не опознаётся в своём идеальном задании, обнаруживая также независимость от материала, в котором выполняется современное «произведение искусства». Материальность искусства, тем не менее, не исчезает, но она более не укоренена феноменологически в материи или теле. Место же, в котором осуществляется эстетический опыт, нейтрально, оно принадлежит всему и чему угодно, с чем совпадает, и ровно ничему не принадлежит. Иначе говоря, не принадлежит тому другому, которое изначально не является местом искусства и которое то (как бы «себе») – на время – присваивает. «Время быть искусством» всегда определяется рамками события, которое либо есть, либо нет, и оно длится столько, сколько длится. Время и есть подлинное место действия эстетического опыта. Тем не менее, сам этот временный, хотя и оставляющий по себе память чувства, опыт нельзя напрямую связать ни с рождением нового мира, ни с его завершением. Эстетическое событие, определяя собой «временную природу» искусства, буквально выпадает из сущего, которому оно не сообщено, как если бы его призвание – указать только на то, что не было и, тем не менее, его исчезновение заметно и способно переживаться как потеря.

Временность как смысл бытия Dasein

Ищенко Наталья Ильинична

Кандидат философских наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва

Смысл бытия, которое «есть» Dasein, Хайдеггер определяет как *временность* (Zeitlichkeit). Это означает, что способ бытия Dasein как «предваряющей решимости» обнаруживается в единстве трех условий его существования. Во-первых, оно существует как бы в собственном *будущем* (zukünftig) и как бы опережает самого себя. Во-вторых, оно определено и прошлым, *былым* (Gewesenheit). И,

в-третьих, оно экзистенциально всегда уже является *настоящим* (в смысле современным, теперешним – *gegenwärtigend ist*), то есть происходит и осуществляется непосредственно в настоящем времени. Таким образом, условием возможности существования Dasein выступает временность. Временность принадлежит к «открытости» Dasein и даже «есть» эта открытость. На этом основании временность также является условием возможности интенциональности. Так понимаемая временность обладает собственным способом бытия. Хайдеггер называет его «временением» (*Zeitigung*). Временность не существует, а *временится* (*zeitigt sich*). Хайдеггеровское понятие временности интерпретируется как «трансцендентальная изначальная структура» Dasein, а корни данной структуры следует искать в экзистенциальной аналитике.

Способ бытия временности – временение временности – уточняется Хайдеггером в двух существенных определениях. Первое определение выражает *экстатический* характер временности. Временность временится как прорыв к..., как *εκστασις*. Будущее, бывшее и настоящее есть ее «экстазы», причем «временность сама в экстатическом временении есть объединяющее себя экстатическое единство». Второе определение взаимосвязано с первым и указывает на «*куда*» прорыва» – горизонтную «схему» («экстему»). Каждая схема или экстема, должна познаваться из горизонта временности, в который она уже выступает, прорывается. И тогда временность оказывается смыслом бытия Dasein, а горизонт временности образует абсолютный ориентир (куда – *Woraufhin*) любого понимания бытия. Этот горизонт оказывается условием возможности любого понимания бытия, а значит, и того бытия, в качестве которого человек понимает самого себя. Причем, будучи последним направлением проекта, он уже не может более быть спроецирован на какой-то следующий горизонт, а есть «*прямой самопроект*» или свобода. Таким образом, любое понимание имеет свой предел «в горизонте экстатического единства временности».

Хайдеггер подчеркивает разницу между временностью как смыслом бытия заботы и тем временем, в котором временность в ее временении всегда уже совершает прорыв. Временность может быть рассмотрена как источник онтологической разницы между бытием как бытием сущего (качеством существования) и бытием как таковым (самим бытием). Для того чтобы эту разницу соблюсти, Хайдеггер называет «временной» характер самого бытия «*темпоральностью*» (*Temporalität*). «Термин «темпоральность» не исчерпывается значением термина «временность»... Он предпола-

гает временность в той степени, насколько она сама рассматривается как условие возможности бытийной понятности и онтологии как таковой. Термин «темпоральность» должен указать на то, что в экзистенциальной аналитике временность представляет тот горизонт, из которого мы понимаем смысл. То, о чем мы спрашиваем в экзистенциальной аналитике (т. е. экзистенция) выдает себя как временность, которая представляет собой горизонт для бытийного понимания, сущностно принадлежащий Dasein»³⁶.

Поскольку временность в качестве особой открытости бытия Dasein «есть» темпоральность, то она есть и сама открытость, которая «есть» само бытие. А раз так, то и само бытие (сама открытость) Dasein понимает, существуя *временным* образом, *временясь*. Хайдеггер говорит, что временность *временится*, потому что она первоначально относится к самой открытости, а не к самобытию человека. Но с другой стороны, если Dasein хочет понять само бытие подлинно или ясно, то оно должно обратиться к тому пониманию, которое всегда уже «есть», то есть аналитика Dasein «возникает» из конкретной экзистенции. Таким образом, если Dasein понимает само бытие *временясь*, *экзистируя*, то это касается *всего* бытия человека (бытия человека *во всех* его проявлениях). Человек познает само бытие только *в своей целостности* – не важно, является ли человек бытийнопонимающим в своем *бытии*, или он является таковым в своей *целостности*. Обе эти характеристики равноисходны и не могут быть помыслены отдельно друг от друга. То обстоятельство, что человек предваряет собственную основу не с помощью какого-то *особенного* способа познания, а в *целостности* своего бытия, является для Хайдеггера решающим, поскольку любой частный способ познания (не важно, чем он отличается), *уже* предполагает временение. Таким образом, и в отношении практического познания бытия временение как смысл бытия Dasein оказывается *изначальнее*.

Неоклассические основания феноменологической концепции времени

Кузнецов Василий Юрьевич

Кандидат философских наук, МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва

Традиционная для философии проблема времени обретает свое концептуальное воплощение, прежде всего, в феноменологии –

³⁶ Die Grundprobleme der Phdnomenologie, S. 324.

именно феноменология создает и развивает специфическую концепцию времени, причем до сих пор практически только феноменологам удалось достаточно подробно и обстоятельно разработать философскую модель, в которой время трактуется как процесс, происходящий в характерной собственной динамике. С другой стороны, для самой феноменологии проблема времени выступает чуть ли не как центральная, поскольку феноменологическое описание осознания времени подводит к пониманию темпоральности самого сознания, что принципиально важно для феноменологического подхода. Вдобавок как раз феноменология оказывается одной из самых влиятельных философских стратегий, предоставляющих до сих пор актуальные исследовательские программы по изучению и формированию методологических предпосылок, оснований и допущений для современных наук: естественных, гуманитарных и социальных. И, наконец, на примере феноменологии времени отчетливо видны те рефлексивные сдвиги, которые производятся в самой философской технологии для получения новых значимых результатов.

Феноменологическая концепция времени (в версии, прежде всего, Гуссерля и Мерло-Понти) представляет собой тщательно выстроенную модель, в которой в первую очередь необходимо обнаружить онтолого-гносеологические основания, поддерживающие осуществление соответствующих, рефлексивно выстроенных и сознательно принятых методологических процедур и операций. Ведь известная схема взаиморасположения, взаимоперетекания и взаимодействия ретенций и протенций, которые в комплексе и образуют темпоральную сеть интенциональностей в феноменологической концепции времени, не только по-прежнему продолжает, хотя и в разных вариациях, неявно содержать традиционные классически линейные последовательности фиксируемых событий, но и – что гораздо более критично – не отображает всех следствий из собственно феноменологических принципов.

Однако и здесь (аналогично Гуссерлю) фундаментальные предпосылки проявляются совсем не в сохранении абсолютной шкалы времени, и даже не в схематичном уравнивании последовательных отображений одного события с разными точками зрения различных «теперь», а в воспроизведении временной перспективы субъекта в любой момент как слегка модернизированной (наклоном) прямой, идущей из прошлого через настоящее в будущее. То есть неоклассически реализуются все те же традиционные новоевропейские основания для понимания и восприятия времени. Небольшие

редакционно-технические корректировки легко могли бы устранить избыточные линии на соответствующей схеме, но последовательное применение расширенных возможностей, предоставляемых рефлексией более высоких порядков, потребует, по-видимому, более кардинальных изменений и дополнений. Представленный подход, безусловно, имеет смысл для утверждения непрерывности любого восприятия и последовательности восприятий, переходящих одно в другое. Тем не менее, в этом случае каждое отдельное восприятие, будучи предельно очищенным, рассматривается практически изолированно или, по крайней мере, как осуществляющееся совершенно независимо от других восприятий, пусть даже оно и сравнивается потом с ними, – то есть, оно несет в себе наследие прошлого, но не наследие прошлых восприятий. Это возможно только в неявном предположении способности субъекта (пусть уже и не абсолютного) к мгновенному восприятию всей потенциально бесконечной линии собственного временного горизонта.

Пространство и время в физическом и человеческом измерении

Ланцев Игорь Авенирович

Доктор физико-математических наук, Академия народного хозяйства
и государственной службы при президенте РФ, Новгород

Сорокин Анатолий Иванович

Кандидат философских наук, Академия народного хозяйства
и государственной службы при президенте РФ, Новгород

Для философии проблема времени остается центральным вопросом онтологии, лежащим у самого основания смысла человеческого бытия. Прежде чем пространство и время стали философскими категориями и научными понятиями, они на протяжении тысячелетий использовались людьми в практической деятельности. В физике время лишь одно из измерений. Инструментально можно измерять только то, что онтологически существует объективно. В чувственном восприятии даны изменения и движения, происходящие в объективном мире, в нашем организме и сознании. О пространстве можно говорить, если есть структурированная материя с устойчивыми образованиями, а о времени, если есть направленные изменения в сочетании с периодическими, с помощью которых можно измерять длительности первых. Длительность и последовательность этих движений и состояний, отражаемых в представлении, и обозначается абстрактной категорией «время».

Научная, а значит тоже человеческая, онтология пространства и времени выходит за пределы первичного опыта и обыденного сознания в область научной теории, опирающейся на новые данные науки. Анализируются метрические (протяженность и длительность) и топологические (размерность, непрерывность и связность, порядок и направление времени) свойства пространства и времени с точки зрения теории относительности, квантовой физики, физики элементарных частиц и современной космологии в связи с реляционной и субстанциональной концепцией пространства-времени.

Новая модель времени на основе концепции ареальных множеств

Полуян Павел Вадимович

Кандидат философских наук, ОАО «Енисейгеофизика», Красноярск

Предлагается модель времени, альтернативная общепринятой, где время опространствливается и поэтому трактуется упрощенно (Бергсон). Наш метод моделирования опирается на идею алгебраического подхода к теории времени (Гамильтон, Уитроу). Время понимается как бесконечное множество мгновений, использовано его имманентное свойство – разделение на подмножества прошлого, настоящего и будущего. Утверждается, что это свойство времени нельзя элиминировать (МакТаггарт). Формулируется концепция ареального множества, элементы которого обладают особым свойством: реальность одного элемента делает нереальными другие. Пример конечного ареального множества – совокупность из двух взаимоисключающих утверждений (понятие времени имплицитно заложено в законе противоречия). Пример бесконечного ареального множества – совокупность нормировок числовой оси. Множество нормировок предлагается в качестве репрезентации времени, что соответствует философской традиции, связывающей время и число (Плотин, Лосев). Нормировкам присваиваются уникальные имена, эквивалентные бесконечно малым частям соответствующих единиц. Так время оказывается бесконечной символической последовательностью уникальных имен, а временная длительность составлена из неравных актуально бесконечно малых, что соответствует варианту разбиения длительности, предложенному в нестандартном математическом анализе (Робинсон). Новая модель времени в тезисах была презентована в материалах XXIII Всемирного философского конгресса.

Флоренский и Ф. Розенцвей: время и культ

Резвых Татьяна Николаевна

Кандидат философских наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва

Доклад посвящен сравнению одного из аспектов понимания времени у Ф. Розенцвейга и о. Павла Флоренского – временем, связанным с культом. Лекции «Философия культа» и «Звезда спасения» появились одновременно в 1918 г. Общим источником для обоих мыслителей стало Священное Писание, в котором время понимается как время спасения. Оба они унаследовали два аспекта времени, которые обнаруживаются в Ветхом и Новом Заветах: во-первых, время как кайрос, как сбывающееся, обещанное событие, срок, в который осуществляется завещанное Богом; во-вторых, время как неопределенно большой промежуток времени, плоть до всей истории, всей полноты дней, (φίλν, Βίόν), как все сотворенное время. Однако для обоих мыслителей важно циклическое время, воплощенное в повторяющихся религиозных праздниках. Праздники понимаются как вторжение вечности, преодоление времени. В обеих концепциях предпринята попытка понять сущность религии из культа. Обе концепции рассматривают время в сотериологическом аспекте.

Временность и причинность в контексте проблемы оснований сознательного опыта

Рябушкина Татьяна Михайловна

Кандидат философских наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва

На вопрос о том, каковы фундаментальные характеристики сознания, определяющие саму его возможность, классическая теория познания отвечает полаганием, во-первых, *временности* (сознание исходно предстает в форме потока), а во-вторых – *субстанциональности* (устойчивости, противостоящей временным изменениям и служащей для них фоном). Так, по Юму, перцепции мгновенно сменяют друг друга, их ускользанию противостоит лишь фикция постоянства – субстанция; у Канта всякий *синтез* получает обоснование как необходимое условие *сознания времени*.

В феноменологии Гуссерля *квазивременной поток* признается основой конституирования. По Хайдеггеру, *исходная темпоральность* определяет горизонт бытия. *Придание временности* фундаментального характера, основанное на ошибочной предпосылке

о доступности глубинных характеристик сознания для прямого к ним обращения – рефлексии, приводит к искаженному пониманию *причинности* как структурообразующей составляющей сознательного опыта. Исчезает необходимость осмысливать причинную связь как *определяющую собой появление новых содержаний сознания и их порядок*. Возникновение новых содержаний сознания не рассматривается как проблема, новое «доставляется» и упорядочивается временным потоком. У Юма причинность оказывается лишь привычкой к повторяющемуся порядку следования перцепций, у Канта – правилом, которое лишь оформляет это следование, придавая ему объективный характер. Гуссерль умаляет роль причинной связи в сознании, ссылаясь на невозможность усмотреть очевидность причинных законов. Что же касается имманентной сознанию причинности – мотивации, то она не имеет фундаментального характера и лишь встраивается в *заданный* поток переживаний. Преимущественный характер придает временности и постструктуралистская мысль (например, концепция Ж. Дерриды).

Вследствие примата времени по отношению к причинности возникает пропасть между идеей и ее вещным воплощением, между миром ментальным и миром физическим, оказывается невозможным найти в феноменальном мире место для свободы.

Логико-структурный подход к моделированию задач прогнозирования и управления развитием сложных объектов и систем

Титов Андрей Валентинович

Кандидат технических наук, Московский государственный университет путей сообщения, Москва

Рассматривается проблема методологического и математического обеспечения формального моделирования задач управления развитием объектов сложной природы на основе системно-аналитического подхода. Анализируются проблемы, которые возникают при математическом моделировании процессов принятия решений при управлении объектами большой сложности. На основании анализа основных этапов процесса принятия решения выявляются имеющиеся противоречия в формальном описании процесса управления объектами различной природы. На основе анализа принятых типов языков описания ситуации управления определяется их общая формально-языковая основа. На основе использования в описании языка теории структур и семантического подхода к классификации типов логи-

ческих исчислений намечены пути формирования общей базы формального описания сложных объектов и процессов различной природы, требующих использования в описании разных типов логики.

Каков вклад Маркса в философию времени?

Фомин Антон Львович

Кандидат философских наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва

«Каков вклад Маркса в философию времени?», с этих слов начинается статья современного британского философа Питера Осборна. Речь не об актуальности философии Маркса сегодня. Речь и не об эволюции марксистского учения. Речь идет о том, существует ли (существовал ли) в марксистской философии какой-либо интерес ко времени, сложился ли здесь какой-то взгляд на время (концепция времени), можно ли говорить о влиянии? Статья Осборна не дает развернутые ответы на эти вопросы, но лишь формулирует интуицию, которую было бы интересно развить.

Принято считать, что пост-кантовская философия, в ее не-аналитических вариациях, – это, прежде всего, философия феноменолого- или герменевтики-ориентированная, философия, которая на свой лад пытается перетолковать отношение между временем и бытием. Тем не менее, это не совсем так. Рискну предположить, что речь идет о едином мотиве, который в действительности проходит через всю традицию: от Гегеля и Ницше, через Дильтея, Уайтхеда и Гуссерля, к Лукачу и Беньямину, к Левинасу, Рикеру, Деррида и Делезу. Не-обходимой здесь оказывается и фигура Маркса.

Конечно, нельзя говорить об эквивалентности проблемных проблем. Нельзя говорить и об одинаковости методологического аппарата или языков описания. Но, тем не менее, Маркс высказывает что-то существенное о времени. Опять же не с позиции ученого, а с позиции философа, с позиции критика некоторых предельных оснований общественного бытия.

О категориальных различиях в основании онтологии

Фролов Александр Викторович

Кандидат философских наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва

В докладе уточняются различия между онтологическими категориями: «бытие», «сущее», «мир», «Вселенная», «космос», «при-

рода». Различия проводятся путем взаимной корреляции понятий. Делается экскурс в историю онтологической дифференции. Подчеркивается, что для адекватного восприятия феномена мира существенно созерцание порядка, устройства внутримирового сущего, его «космичности».

Прежде чем начинать строить онтологию, следует уточнить некоторые категориальные различия в основаниях онтологии, зачастую остающиеся не проясненными. Прежде всего, это различия между такими категориями, как «бытие», «сущее», «мир», «Вселенная», «природа». Дело идет именно о различиях, а не определениях: классическая процедура дефиниции не работает применительно к фундаментальным философским понятиям, которые, однако, могут проясняться путем взаимных дистинкций.

Уже благодаря самому грамматическому строю греческого языка в античной философии зафиксировалось различие между *бытием* (to einai) и *сущим* (to on, ta onta). Мы можем найти его у Аристотеля («Метафизика», V, 7), для которого главным предметом исследования в «первой философии» было «сущее как сущее» (on hē on). Оно фигурирует затем в комментарии к «Пармениду» (которое приписывают неоплатонику Порфирию), у римских философов Мариа Викторина и Боэция, в средневековье – у Гильберта Порретанского. В латинской традиции данное различие нашло отчетливое выражение в паре категорий esse (бытие) – ens (сущее). Вопросание Аристотеля о «сущем как сущем» в средневековой латинской традиции приобретает форму: esse qua esse. В Новое время это различие воспроизводится Шеллингом, причем в той же терминологической форме, что и у М. Хайдеггера (das Sein / das Seiende). В новейшей философии различие между сущим и бытием проводит также Н. Гартман, не придавая ему, однако, такого значения, как Хайдеггер.

Последний, как известно, строит свой категориальный ряд, во многом пытаясь вернуться к греческой понятийности. Хайдеггер отказывается от засилья «феноменов» и «явлений» и, подобно грекам, говорит напрямую о «сущем» (ta onta) и родах сущего. Новшество Хайдеггера заключается преимущественно в том, что он устанавливает эксплицитную связь между сущим и бытием. «Бытие – это всегда *бытие некоторого сущего*, а сущее – *сущее бытия*», – говорит Хайдеггер в одном из своих поздних текстов. Однако то, что философская традиция не ставила это различие во главу угла, – не повод обвинять ее в полном и непростительном «забвении бытия», поскольку в упомянутых примерах она так или иначе осмысляла онтологическое различие и делала из него употребление.

Онтологическому различию между бытием и сущим сопутствует различие между *миром* и *вещью*, намеченное, опять же, Хайдеггером и развитое Эйгеном Финком. Данное различие, называемое *космологическим*, подчеркивает, что мир не является суммой или совокупностью всех вещей, как это утверждала *cosmologia rationalis* докантовской эпохи. Мир и вещь – явления разных порядков, что проявляется хотя бы в том, что мир, в отличие от вещи, невозможно опредметить, сделать его предметом мысли и созерцания. Это различие имеет свою феноменологическую трактовку, согласно которой мир – это универсальный горизонт (мирогоризонт), представляющий собой условие возможности явления вещей.

Из двух проведенных различий – онтологического и космологического – следует, что нельзя отождествлять *мир* и *бытие*. Мир «пронизан» бытием: то, что принадлежит к миру, как внутримирное сущее, так или иначе *есть*. Но мировое бытие не есть бытие вообще. Мир – это лишь форма реализации бытия, которая характеризуется некоторой взаимосвязанностью, целостностью и единством. Если речь идет о мире, то это *целый* мир, т. е. за его пределами нет ничего подобного миру, что могло бы существовать, не принадлежа ему. Если мир дробится на части, он перестает быть миром. И это *единый* мир, так как умножение миров логически означало бы, что мир как таковой должен охватывать все эти миры, чтобы быть миром. Единство мира опосредуется и взаимосвязанностью различных родов сущего, что подчеркивается в онтологии Н. Гартмана. Что касается бытия, то оно не имеет, подобно миру, формы целого. Если речь идет о бытии, мы должны признать, что оно *единое*; может иметься несколько видов бытия (мировое, божественное, потенциальное, актуальное и пр.), но само бытие не имеет множественного числа, как не имеет и формы.

Еще одно существенное для онтологии различие – это различие между *миром* и *Вселенной*, физическим Универсумом. Современная философская онтология (М. Габриель, В. Ю. Кузнецов) делает акцент на том, что не следует отождествлять мир с физическим Универсумом, всеобъемлющим природным бытием. Такое отождествление характерно для различных версий натурализма и физикализма. Так, физики склонны полагать, что предмет их исследования, физический Универсум, исчерпывает собой всё сущее; таким образом, физика изучает *всё*. Однако в этом случае оказывается, что методы физики годятся и для исследований, скажем, в области искусствоведения, что представляется явным абсурдом (можно проанализировать, какие молекулы и атомы содержатся в холсте и красках, но это никак не поможет описать своеобразие картины как произведения

искусства). Отсюда вытекает, что физический Универсум отнюдь не универсален, но представляет собой лишь один из *регионов* мирового бытия – регион *природы*. Мир же, как таковой, представляет собой нечто более универсальное и всеобъемлющее, охватывая, скажем, не только регион природы, но и регион культуры.

Отдельного рассмотрения заслуживает понятие *космоса*. Сегодня это понятие используется в космологии как синоним *Вселенной*. Представляется, однако, интересным проследить исконные коннотации этого греческого термина, с целью использовать их для современной философской концептуализации понятия мира. Особое внимание привлекает тот факт, что космос осмыслялся греками как некий порядок (строй) сущего, к самому сущему несводимый. В связи с этим вызывает критику идея В. Ю. Кузнецова о том, что хотя грекам были известны такие категории, как ойкумена, космос, «всё сущее» (*ta panta*), они не знали понятия мира в современном философском смысле. Конечно, можно мыслить мир как некую универсальность, которая охватывает не только все сущее, но и то, что не существует, «всё мыслимое, но и всё немислимое» (именно такая трактовка характерна для М. Габриеля и В. Ю. Кузнецова), но если мы не научимся видеть в мире космос (в греческом смысле), вряд ли мы увидим мир.

Подводя некоторые итоги, скажем, что, во-первых, мир недопустимо трактовать как универсальную совокупность вещей или предметов, все равно, упорядоченную или нет. Для адекватного восприятия феномена мира существенно созерцание порядка, устройства внутримирового сущего, его «космичности» (созерцать не *что*, а *как*, способ устройства). При этом космологическое различие может использоваться по аналогии с онтологическим. Во-вторых, мир нельзя отождествлять с бытием вообще, а с другой стороны – с физическим Универсумом, природой. Мировое бытие не сводится к бытию природы, а физический Универсум – это еще не полный мир и, тем более, не бытие вообще.

Состояние биоценоза как его временная сущность

Червинский Александр Сергеевич

Кандидат философских наук, Институт философии
Национальной академии наук Беларуси (Минск), Беларусь

Комплексная экологическая оценка качества природной среды обитания наиболее эвристична на основе реализации онтологического подхода, включающего:

– выявление *сущности* биогеоценоза как природного компонента;

– определение его *состояния* как временного выражения сущности;

– комплексную оценку его *функциональных свойств*, как проявления сущности биоценоза в системе социоприродных отношений.

По *сущностным* характеристикам биогеоценозы могут быть концептуально дифференцированы:

– естественные (биогеоценозы с ограниченной вещественно-энергетической динамикой, на которые антропогенное влияние оказывается опосредованно, путем изменения температурного баланса среды, процентного содержания CO_2 в атмосфере и т. д.);

– окультуренные (структурно развитые биогеоценозы с высоким видовым разнообразием, с достаточно совершенными компенсационными механизмами, многообразием трофических элементов);

– культурные (искусственные биогеоценозы, не способные к самостоятельному существованию, включающие человека в системную организацию).

По *состоянию*:

– биогеоценозы экологически оптимального состояния;

– биоценозы экологически экстремального состояния и т. д.;

По *функциональным свойствам*, реализующимся в системе социоприродных отношений:

– радиоэкологически экстремальное качество биогеоценоза;

– эстетически оптимальное качество биогеоценоза и т. д.

Изложенный подход позволяет отказаться от традиционного в социальной экологии отождествления качества природной среды обитания с фиксированной нормативностью состояния и перейти к понятию качества среды как временному проявлению ее сущности.

Онтология времени

Чусов Анатолий Витальевич

Кандидат философских наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва

Отдавая должное коррелятивной онтологии В. Н. Сагатовского, в анализе категории «время» учтем ее ключевые моменты. В ней можно выделить такие определенности категории «время», как: соотнесенность с изменением и устойчивостью; выражение отношений между элементами множеств; отличия определенностей времени в регионах объективной, субъективной и трансцендентной реальности. В меньшей степени – соотнесенность с пространством, делимостью процесса, границей, качеством и геометрическим образами. При этом лишь вскользь упоминаются концепты «мир» и

«место». Поставим задачу подробнее показать отношение категории «время» и концептов «мир», «место» и «тип существования».

Будем понимать: онтологию как систему предположений о типах существования и несуществования; категории не как понятия, а как предпонятийные структуры представления; мир как синтез взаимодействий объектов; объекты как относительно самостоятельные фрагменты мира, определяемые внешними и внутренними взаимодействиями. Будем различать типы определения в отношении к миру: «в себе» (кби' б'бфò) и «к другому» (рсòт фЯ). Будем различать онтологию и онтику как сферы актуального существования, соответственно, фактов и актов.

Время как категория при таком подходе можно понимать в установках на онтологически различные типы. Наш базисный тезис: у этих различий имеется предпонятийное единство – единство интуиций понимания. Отсюда вытекают задачи выделения базовых интуиций понимания «времени» и анализа с их помощью различных представлений о времени.

На основе неклассической интерпретации «Категорий» Аристотеля онтические типы можно отделить от онтологических типов. К онтическим типам при этом относятся сущее, род, вид и отличие. Они имеют аналогию с онтологическими типами, но непосредственно определяются актами сущих в составе синтеза мира. Онтический коррелят пучка интуиций понимания времени – частично упорядоченная структура отличий, которую можно представить как структуру с частично отделимой топологией.

Мак-Таггарт, две теории времени и категории временного кластера

Шрейбер Виктор Константинович

Кандидат философских наук, доцент, кафедра философии,
Челябинский государственный университет, Челябинск

Исходным предметом интереса будет введенное Мак-Таггартом разграничение А-теорий и Б-теорий времени. Это не слишком известное у нас деление стимулировало множество западных дискуссий о природе времени на протяжении большей части двадцатого столетия и способствовало переключению фокуса изысканий с проблемы метафизического статуса времени на отношение между прошлым, настоящим и будущим. Я попытаюсь соотнести связи временного плана с тремя парами категорий, а именно: причиной и следствием, возможностью и действительностью и необходимостью и случайностью.

Событийная онтология

Болдачев Александр Владимирович

Санкт-Петербург

Главной целью релятивистской событийной онтологии является преодоление дуалистического подхода к описанию мира, унификация этого описания для различных онтологических регионов (физического и ментального), решение проблемы каузальных отношений этих регионов. В основу онтологии легла натурфилософская концепция распределенных во времени систем, предложенная автором³⁷ для решения проблемы возникновения новой сложности в эволюционирующих системах. Исходным моментом темпоральной онтологии является постулирование события в качестве онтологической основы проявленного мира – именно событиях, а не в вещах реализуется существование и деятельность субъекта. В рамках событийной онтологии вводятся представления о неточности сейчас, относительности феноменов и ноуменов, субъектности пространства и времени, как форм/способов различения феноменов и ноуменов. А также предлагаются варианты решений проблем философии сознания. Событийная онтология развивается в русле трех философских концепций: событийной онтологии Рассела, нейтрального монизма (Мах, Джемс, Рассел) и философского релятивизма. Основы событийной онтологии изложены мною в книге «Темпоральность и философия абсолютного релятивизма»³⁸ и трактате «Введение в темпоральную онтологию»³⁹.

Распределенная во времени (темпоральная) сложность

Болдачев Александр Владимирович

Санкт-Петербург

Анализ таких феноменов как эволюционное появление новой сложности, онтогенез и метаболизм живых организмов, функционирование социумных образований показывает, что их содержательную сложность невозможно представить исключительно

³⁷ Болдачев А.В. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

³⁸ Болдачев А.В. Темпоральность и философия абсолютного релятивизма, М.: УРСС, 2011.

³⁹ Болдачев А.В. Введение в темпоральную онтологию // Кто сегодня делает философию в России. Том III / Автор составитель А.С. Нилюгов. М.: ООО «Сам Полиграфист», 2015. С. 376–387.

в виде пространственных структур, втиснуть в текущее сейчас – значительная часть сложности мира распределена во времени и не фиксируется в пространственном срезе⁴⁰ (Болдачёв А. В. Темпоральность и философия абсолютного релятивизма. – М.: УРСС, 2011. – 224 с.). Введение концепта распределенных во времени – темпоральных – систем позволяет продуктивно обсуждать такие проблемы, как отличие живого от косного, появление эволюционных новаций, интеллектуальное творчество и пр.

Проблема изменения мышления в ситуации жизненного аутсорсинга

Горбачева Анна Геннадьевна

Новосибирский государственный университет экономики и управления,
Новосибирск

Анализируется влияние НБИКС-технологий на онтологическую идентичность человека, изменения его мышления через перераспределение функций в интерфейсе человек – машина.

Эти трансформации рассматриваются на следующих примерах: тренд виртуализации, смещение социальной реальности в сторону Интернет, смещение акцента в познавательных процессах с вопроса о том, «что надо знать для решения проблемы» в сторону вопроса, «где найти информацию о готовом решении».

Смена когнитивной ориентации влияет не только на оперирование информацией, но и на способ понимания этой информации и рефлексии, что трансформирует уже природу мышления.

Предлагаются три шаблона, согласно которым мыслит и, возможно, будет мыслить человек в случае жизненного аутсорсинга (передачи базовых функций машине): 1) «принцип защелкивания», 2) передача функции принятия решения машине и трансформация доверия к техническому устройству в знание о том, какое техническое устройство следует использовать; 3) футурологический образ «человека ассоциирующего». Показано, что традиционная логическая цепочка «потребность – процесс удовлетворения потребности – техническое устройство – результат» трансформируется в иную: «потребность – техническое устройство – результат», где исчезает звено, связанное с процессом удовлетворения потреб-

⁴⁰ Болдачёв А.В. Темпоральность и философия абсолютного релятивизма, М.: УРСС, 2011.

ности. При этом результат связывается не с процессом его достижения, а с устройством, обеспечивающим достижение результата.

Образ «человека ассоциирующего» исключает и звено «результат», предполагая, что при возникновении потребности человек не будет задумываться о результате ее удовлетворения, а будет ассоциировать потребность с конкретным устройством, применение которого вернет его в комфортное состояние (результат человека интересоваться не будет). Затем у человека возникнет новая потребность, которую он удовлетворит с помощью другого устройства. Таким образом, логическая цепочка примет вид: «потребность – техническое устройство – другая потребность – другое техническое устройств и т. д.».

Понимание бытия как мира иерархических структур

Землеруб Леонид Евсеевич

Самарский государственный технический университет, Самара

На примере построения модели бытия как мира иерархических структур показано, что в гуманитарном знании так же, как и в области естественных наук, возможно и необходимо построение информационно-логических моделей, позволяющих переосмыслить и уточнить основные понятия онтологии.

Предложенный вариант системного подхода, где философия определяется как система обратных связей ко всем остальным наукам, позволяет построить основные понятия онтологии в виде постулатов. Также показано, что выход из системного кризиса, в котором находится наука, лежит на пути чёткого разделения понятий процесса и времени.

Введение понятия онтологического круга приводит к выводу, что материализм и идеализм – это две стороны процесса познания человечеством бесконечных процессов бытия, где сам человек – это такой процесс, который во взаимодействии с другими людьми осознаёт сам себя, и что именно борьба материализма и идеализма является движущей силой процесса познания.

«Человек» трансгуманизма: Иной как способ бытия

Кайгородов Павел Викторович

Новосибирский государственный институт экономики и управления,
Новосибирск

В парадигме трансгуманизма постчеловек понимается как существо, которое может не отвечать в своей физической форме пред-

ставлениям о типичном homo sapiens, но которое обязано быть приемником Человека в интеллектуальном и идеальном смысле. Отсюда: сущностным признаком Человека с этой точки зрения является самопроектирование – создание образа Иного как ориентира саморазвития. Уникальность такой позиции по отношению к природе и предшествующим философским направлениям заключается в отказе от бытия посредством себя и попытке бытия через посредство Иного. Означенный принцип включает в себя широкий спектр практик: от рефлексии, до самоотречения – не религиозного, и не идеального (в духе Канта), но антропологического («антропо» используется ad hoc, в силу отсутствия уместного корня, обозначающего постчеловека).

Свойства безвременья

Минигулова Ильмира Рафисовна

Башкирский государственный университет, Уфа

Безвременье – понятие известное, но недостаточно разработанное в философии и науке. Начинать исследование, с точки зрения автора, целесообразно не с формулировки определения безвременья, а с рассмотрения его основных свойств. Таким образом, должна получиться система знаний о безвременье, освещающая данное понятие изнутри. При разработке свойств безвременья применяется конструктивно-описательный подход, опирающийся на метод конструктивного отрицания. Конструктивное применение мысленного отрицания приводит к довольно содержательным результатам. Следует отметить, что каждая концепция времени неявно предполагает черты безвременья, а все концепции, в целом, системно раскрывают его содержание. Наша задача, в данном случае, неявное сделать явным.

Все многообразие трактовок времени можно представить в виде объективистской, субъективистской, субстанциальной, реляционной, динамической, статической концепций. Однако относительно категории безвременья указанные концепции рассматриваются как парно-противоположные: объективистская или субъективистская, субстанциальная или реляционная, динамическая или статическая. Вместе с тем, к объективистским концепциям времени относятся динамическая и статическая, субстанциальная и реляционная концепции.

В результате применения конструктивной функции мысленного отрицания получают определенные трактовки безвременья

в рамках указанных концепций времени. Из полученных трактовок формулируются свойства безвременья.

Онтология любви М. Шелера vs онтология власти Ф. Ницше

Спешилова Елизавета Ивановна

Томский государственный университет, Томск

В докладе рассматривается взаимосвязь онтологических установок и антропологических проектов Макса Шелера и Фридриха Ницше. На основе анализа этих проектов автор реконструирует два противоположных типа онтологий человека: онтологию любви и онтологию власти. Анализируются моральные принципы, характеризующие эти онтологии, в том числе понятие «ресентимент», его место в структуре морали.

Методологические установки для изучения сознания

Цыгуров Антон Сергеевич

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва

Желая приступить к любого рода изучению сознания, необходимо предпослать такой попытке определенные методологические установки. Наиболее фундаментальной установкой в данном случае представляется решение о том, на какой позиции в отношении сознания мы, в качестве исследователей, себя видим – в непосредственной зависимости от этого решения, которое также предполагает обоснование своей возможности, находится характер исследования. Возможным вариантом тематизации таких позиций является следующий:

- 1) уровень *мышления* (об объекте);
- 2) уровень *сознания* (мышления о мышлении как об объекте, рефлексии);
- 3) уровень рефлексии над сознанием.

Главный вопрос, возникающий при попытке занятия одной из позиций – *возможно ли быть субъектом рефлексии над сознанием*, иначе – поддается ли сознание «оестествлениям рефлексии» (*Калиниченко В.В. Приключения трансцендентальной субъективности // Логос. – 2010 – № 5. – С. 20*). Как правило, теории сознания, предоставляющие субъекту «привилегированный» уровень доступа к сознанию самому по себе, то есть совершающие переход со второго уровня на третий, предполагают *духовный акт*, перформа-

тивное претворение в жизнь сознания самого по себе в сознании исследователя – так, Фихте говорит о *рождении Я в акте осознания*; Гуссерль сравнивает феноменологическую редукцию с религиозным обращением и признает «невозможность <...> теоретического объяснения перехода на феноменологическую позицию» (*Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания М.: «Территория будущего», 2007. – с. 76-77*). В этом смысле последовательным проведением второй позиции является трансцендентализм Канта, отождествляющего сознание с рассудком, с познавательной способностью, принципиально применимой лишь к опыту пространственно-временной реальности.

В связи с данным вариантом тематизации исследовательских позиций представляется необходимым сравнить позиции второго и третьего типов и попытаться ответить на вопрос о том, кто же может являться субъектом рефлексии над сознанием.

Интуиция собственности и бытие-вместе

Чернев Антон Дмитриевич

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва

Последовательное проведение «онтологической разницы», на которой настаивает Хайдеггер, позволяет уточнить статус собственности, выраженной в словах «мой», «моё», «моего» и т. д. Вместо очевидного и подразумеваемого обладания вещами, людьми, словами и поступками, которое пытается «присвоить» сущее и объявить его своим, место единственно возможного «моего собственного» занимает только бытие.

Однако помимо впадающего в присваивание бытия к чему-либо, человеческое существование может также оказаться захваченным тем, что не просто противится всякому им обладанию, но входит во внимание как всегда уже лежащее вне категорий собственности (не только не «моё», но и не «не моё»). Такого рода захваченность отнимает руководство у человека, делая очевидной предшествующую беспочвенность владения сущим, но, однако, так, что впервые становится возможным бытие-вместе как таковое. Вместо привычного сосуществования человек, оказываясь захваченным неприсваиваемым, впадает в, могущее остаться так и не выявленным, бытие-вместе к тому, что не позволяет назвать речь о нём чьей-либо, оставляя словам их во всей полноте отвечающую им роль.

СОДЕРЖАНИЕ

Организационный комитет конференции	3
Онтологические основания понятийных структур	4
Топос и субъективность: превращения времени	4
Время как культурно-антропологический концепт	7
Экзистенциальный аспект измерения времени	7
Онтология смысла: смысл и ничто	7
Онтологический метод в исследовании виртуальной реальности	8
Проблема времени: решение	9
Время как материя социокультурной действительности	12
Метод Сагатовского	12
Последняя встреча с В.Н. Сагатовским: две идеи, одна теория	12
Гул машин и тишина: опыт преодоления механистического разума ...	13
Сущность процесса измерения «времени» и особенности понятия «времени»	14
Онтология человека: рамки и топика	14
Смысл вещей и честь людей: фантазмагория темпорального распада ..	15
Знание и абсурд: проблема универсальности	16
Феноменология события: вопрос о первом геометре	18
«Немного времени в чистом виде»: Язык и время у М. Пруста	19
Седиментация: прошлое, обращающее в абсурд настоящее	23
Беньямин: язык, абсурд, парадокс и время истории	24
Абсурд истории, или Зачем понадобилось время?	28
Яйцо – женщина – живот	30
“Платонизм” Г. И. Недетовского	33
Сбережение времени и анальгетическая экспансия	35
Безвременье вечности	39
Актуальная постановка В. Н. Сагатовским фундаментальной проблемы перспектив современной философии в России	40
Искусство и событие	40
Временность как смысл бытия Dasein	41
Неоклассические основания феноменологической концепции времени	43
Пространство и время в физическом и человеческом измерении	45
Новая модель времени на основе концепции ареальных множеств	46
Флоренский и Ф. Розенцвей: время и культ	47
Временность и причинность в контексте проблемы оснований сознательного опыта	47
Логико-структурный подход к моделированию задач прогнозирования и управления развитием сложных объектов и систем	48
Каков вклад Маркса в философию времени?	49
О категориальных различиях в основании онтологии	49
Состояние биоценоза как его временная сущность	52
Онтология времени	53

Мак-Таггарт, две теории времени и категории временного кластера ...	54
Событийная онтология	55
Распределенная во времени (темпоральная) сложность.....	55
Проблема изменения мышления в ситуации жизненного аутсорсинга	56
Понимание бытия как мира иерархических структур.....	57
«Человек» трансгуманизма: Иной как способ бытия	57
Свойства безвременья	58
Онтология любви М. Шелера vs онтология власти Ф. Ницше.....	59
Методологические установки для изучения сознания.....	59
Интуиция собственности и бытие-вместе	60

Научное издание

СОВРЕМЕННАЯ ОНТОЛОГИЯ – VII:
ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ

Материалы
международной научной конференции

Санкт-Петербург, 29 июня – 3 июля 2015 г.
Москва, 30 июня 2015 г.

Публикуется в авторской редакции.
Компьютерная верстка *С. Б. Мацапуры*

Сдано в набор 16.06.15. Подписано к печати 23.06.14.
Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 3,8.
Уч.-изд. л. 4,00. Тираж 100 экз. Заказ № 213.

Редакционно-издательский центр ГУАП
190000, Санкт-Петербург, Б. Морская ул., 67