

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: РЕФЛЕКСЫ КАРТИНЫ МИРА (продолжение)

В.В. Костецкий

Санкт-Петербургский государственный академический Институт живописи, скульптуры и архитектуры имени И.Е. Репина при Российской академии художеств, Санкт-Петербург, Россия

Поступила в редакцию: 16.04.23

В окончательном варианте: 01.05.23

■ Для цитирования: Костецкий В.В. Мартин Хайдеггер: рефлекс картины мира (продолжение) // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 85–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.8>

Аннотация. В статье центральное внимание уделяется философскому анализу понятия «время». Благодаря М. Хайдеггеру время трактуется вне отношения к движению и трем формам времени (настоящее, прошедшее, будущее). Авторская позиция сводится к тому, что время масштабирует бытие, тем самым представляя разные картины мира и разные онтологии. По своему онтологическому статусу понятия время и знание пересекаются. Что касается традиционных соотношений времени и движения, то это соотношение носит частный характер, значимый при бытовом масштабировании времени.

Ключевые слова: картина мира; субъект; время; язык; симпатия; Аристотель; Августин; Хайдеггер; физика.

Martin Heidegger: reflexes of the picture of the world (be continued)

V. Kostetckii

St. Petersburg state academic Institute of painting, sculpture and architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of arts, Saint Petersburg, Russia

■ For citation: Kostetckii V. Martin Heidegger: reflexes of the picture of the world (be continued). *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):85–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.8>

Original article submitted: 16.04.23

Revision submitted: 01.05.23

Abstract. The article focuses on the philosophical analysis of the concept of «time.» Thanks to M. Heidegger, time is interpreted outside the attitude to movement and three forms of time (present, past, future). The author's position boils down to the fact that time scales being, thereby representing different paintings of the world and different ontologies. In terms of their ontological status, the concepts of time and knowledge intersect. As for the traditional ratios of time and movement, this ratio is of a particular nature, significant in the everyday scaling of time.

Keywords: picture of the world; subject; time; language; sympathy; Aristotle; Augustine; Heidegger; physics.

*Что же такое время?
Если никто меня об этом не спрашивает,
я знаю, что такое время;
если бы я захотел объяснить
спрашивающему — нет, не знаю.*

Аврелий Августин

Часть вторая: немного истории

В докладе «Время и бытие», прочитанном М. Хайдеггером во Фрайбургском университете в 1962 году, много того, что Т.В. Васильева называла «артистичной герменевтикой». Безусловно, это достоинство философского текста. Однако, у М. Хайдеггера «артистичной герменевтики» слишком много, она перехлестывает через край. Почему-то никто не восторгается «артистичной герменевтикой» Аристотеля, а она тоньше, изящнее, ненавязчивее хайдеггеровской. Например, Аристотель говорит: «Каждый может рассердиться — это легко; но рассердиться на того, кого нужно, тогда, когда нужно и так, как нужно — это дано не каждому». В другом случае Аристотель, комментируя «порядочность», пишет: «Порядочность и порядочный человек — это тот, кто довольствуется меньшим того, на что имеет законное право» [1, с. 338]. Аристотелем введено в философский оборот много терминов, порой неологизмов. Аристотель терминологически изобретателен и ярок, только артистичность совсем другого свойства, нежели у Хайдеггера.

«Артистичная герменевтика» М. Хайдеггера в докладе «Время и бытие» не может не вызывать иронии пафосом подачи докладчиком самого себя. Докладчик претендует на абсолютную оригинальность в трактовке объявленной им темы, а это далеко не так. Да, Хайдеггер оригинален в сравнении с физиками в трактовке времени, но и не более того. Физика за две с половиной тысячи лет в трактовке времени накатала две колеи, которые ведут в никуда. С одной стороны, движение определяется временем (Гераклит, Ньютон). С другой стороны, время определяется движением (Аристотель, Лейбниц, Эйнштейн). М. Хайдеггер, безусловно, прав в том, что выводит время за пределы сопоставления с движением и пространством: ставит время *рядом* с бытием и проделявает манипуляции с «потаенным и непотаенным». Другое дело, что Хайдеггер прав в том, в чем он оказывается неоригинальным.

Тема времени в том же объеме, что у Хайдеггера — если не в большем, — представлена бл. Августином в известном трактате «Исповедь». Даже терминология отчасти совпадает. Так, Августин пишет: «Время, становясь из будущего настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник...» [2, с. 295]. Аврелий Августин отдает отчет и в том, что время не сводится к детским представлениям о настоящем, прошлом и будущем: «Кто решился бы сказать, что трех форм времени, прошедшего, настоящего и будущего, как учили мы детьми и сами учили детей, не существует; что есть только настоящее, а тех двух нет?» [2, с. 295].

Что касается термина «бытие» в его философском значении, то в античности этот термин образован в период становления логики от глагола-связки «быть», например, «Сократ есть человек», но также «Сократ был человеком» или «Сократ будет человеком». В отглагольном существительном сохраняется

аллюзия времени. Но для той формы логического мышления, которая называется «суждением», фактор времени безразличен. Условно «четвертое измерение» времени, якобы обнаруженное Хайдеггером, есть «логическое измерение» времени, то есть за пределами настоящего, прошедшего и будущего. Оно и было зафиксировано Парменидом в термине «бытие». При переводе на немецкий язык изначального смысла слова «бытие» возможен только термин *Sain*, но никак не *Dasain*: это не «вот бытие», не «тут бытие», не «пробытие» и уж совсем не «присутствие». М. Хайдеггер обрушивается на традицию сводить происхождение термина «бытие» к логической связке [3, с. 76] совершенно напрасно. А.О. Маковельский при обширном комментарии Парменида использовал даже выражение «безвременность бытия» [4, с. 398] в силу логического (отчасти математического) характера этого термина у Парменида и Зенона. Г. Гегелю в его «Науке логики» нужен был именно такой смысл «бытия», чтобы конституировать «становление». Углубляясь в «диалектику бытия» посредством «становления», Гегель в итоге сформулировал принцип «единства логического и исторического». В логике время латентно присутствует («потаенно») в форме дискурса, вывода; точно так же в историческом «ходе времени» есть логическая составляющая. Никакого «откровения» в этом нет. Немецкий мыслитель М. Хайдеггер в своей «артистичной герменевтике» сначала отказался от логической ипостаси «бытия» в «поисках утраченного времени», а потом вдруг обнаружил его в таинственно-потаенном «четвертом измерении». В данном случае «артистичная герменевтика» сыграла не лучшую службу. Тем не менее Хайдеггеру удалось вывести понимание времени за пределы традиционных «форм времени» в виде настоящего, прошедшего и будущего — время, действительно, к любым формам времени не сводится.

Сведение времени к настоящему, прошлому и будущему было положено софистами при грамматическом анализе глагола. Однако во времена Парменида абстрактного понятия «время» (*χρονος*) все еще не существовало, точно так же, как не было понятий «искусство», «музыка», «архитектура», «художник». Этот факт только кажется удивительным. В России понятия «время» тоже не было до тех пор, пока механические часы не стали обычным явлением. Существовал ряд слов, который полностью удовлетворял потребности в хронологии. Среди таких слов были: черед, срок, пора. Еще В. Даль зафиксировал ироничное отношение к новому понятию «время»: «Дураку что ни время, то и пора». Слово «черед» означает последовательность, слово «срок» означает длительность, слово «пора» выделяет нужный момент — и все это в отношении практических действий, а не «времени». Частично потребности в хронологии удовлетворялись календарем и календарным подходом типа «до потопа — после потопа». Метки времени, естественно, существовали, но не само понятие «время».

Время как общее понятие привносится в общественное сознание Европы с изобретением механических часов с циферблатом и стрелками (городские башенные часы, XIII век). Привычка к часам обернулась «переживанием времени»: время стали чувствовать; вот оно «идет», «ползет», «бежит», «торопится», «летит». Посредством пресловутого «онтологического доказательства бытия бога» время превращается в «физическую реальность»: раз ее чувствуют и измеряют, значит, она есть. Эта мысль, кстати, тоже известна бл. Августину. Культурологическая история с «временем» точно такая же, как с «небом»: все

привыкли *видеть* небо высоко, а *на небе* видеть звезды. Греки «переживали» небо как «твердь», а звезды воспринимались как отверстия в тверди, через которые просачивается светящийся эфир или свет от колесницы солнца. Однако при всей очезримости неба оно оказалось фантомом.

С изобретением механических часов общественная культура регламентировала время в привычных календарных формах: настоящее, прошлое, будущее. С понятием «ускорение» сложилась наука физики; это означает, соответственно, что европейская физика сложилась вокруг привычно-наглядного понимания времени с использованием механических часов, «будильника».

В античную эпоху будущий концепт времени определялся не в направлении физики: это судьба, рок, доля, провидение, фатум. В религиозном понятии «провидение» вообще слиты воедино три разных понятия: время, бог, бытие. Отсюда сакраментальное «что есть, то и будет». Время «имеет место быть», как выражался Хайдеггер, но не в качестве будильника, а в качестве событий. В событиях есть момент воли — доброй или злой. А. Шопенгауэр не без оснований вводил в картину мира «Мировую волю» — что бы она ни значила.

В греческой мифологии не было божества времени; были Ананке и ее дочери Мойры. Ананке вращает веретено, прядя нить «бытия», а Мойры помогают нить скручивать. А.Ф. Лосев обращает внимание на этимологию: «Мойры (мойра букв. «часть», «доля», отсюда «участь, которую получает каждый при рождении) <...> понимаются теперь как рок («то, что изречено») и судьба («то, что суждено»)» [5, с. 374]. В этимологической связке рок-речение уже соединены воедино язык и бытие, слово и бытие.

«Судьба» имеет место не только в отношении людей, но в отношении организации любых событий, от хода природной эволюции и истории цивилизаций до мельчайших проявлений быта. «Судьба» есть тоже сила. Физики порой забывают, что понятия «сила» и «энергия» изначально сложились вне физики, а порой и непосредственно в теологии. Сила слова, сила авторитета, сила духа — все это силы, меняющие поведение людей, меняющие ход принятия решений, меняющие историю. Аналогичным образом «энергия» буквально означает задействованность, вовлеченность в дело (от *εργον* — дело, действие, поручение). В общем случае «силы судьбы» удерживают реальность в определенных рамках, проявляют себя как бы в качестве регулятора-светофора. Светофор обладает странной силой: по мановению светового сигнала останавливается поток автомобилей или, напротив, возобновляется их ускорение. Светофор реально может стать для кого-то судьбой, роком, несчастной или, напротив, счастливой долей. Настоящая физика времени в судьбоносности, а не в часах и «числе движения» (позиция Аристотеля в его «Физике»).

Надо заметить, что вся авторская философия Мартина Хайдеггера в чрезвычайной мере зависит от метафизики Аристотеля; это очевидно любому профессионалу, в этом признавался он сам, об этом говорили его ученики, не забывают говорить переводчики. Однако так сложилось, что знатоки Хайдеггера, как правило, не являются знатоками Аристотеля. Виной тому западная традиция истории философии: Аристотеля то подгоняли под Платона, то противопоставляли ему. Оба подхода односторонни. Платон выстраивал свою «картину мира» через обращение к Пармениду и Пифагору — порой мифологизируя свое учение ради целостной концепции. Аристотелю подобный подход чужд;

он отказался от выстраивания «картины мира», но сосредоточил свое внимание на методе «миропонимания», причем трактуя миропонимание через язык. Это как раз тот момент, когда Хайдеггер приближается к Аристотелю в своем профессионализме.

Для Аристотеля язык не есть способ общения; язык только используется человеком для общения, как, например, вода используется для питья. Понятно, что от изучения многочисленных способов питья воды: стаканами, флягами, под струей — суть воды не станет яснее. Язык в понимании Аристотеля есть тот способ, каким не люди, но вещи сказываются о себе и друг о друге, «кажут себя».

Вещи не могут не казать себя, не «сказываться», потому что такова их «энтелехия». Традиционно считается с отсылкой к трактату «О душе», что Аристотель придумал понятие «энтелехия» для объяснения феномена «души». Это не совсем так. Понятием «энтелехия» Аристотель видоизменял понятие «бытие», чем потом не стали пренебрегать Гегель и Хайдеггер. Энтелехия предполагает, что «то, что есть» (собственное выражение Аристотеля — как заметил в «эпоху гуманизма» замечательный филолог Лоренцо Валла) — «сущее», «вещь», — было ожидаемым, чаянным, желанным еще до появления этого сущего; соответственно, вещь при ее появлении на свет стремится быть тем, чем ее ждали и к чему призывали. Отсюда так называемая «телеология» Аристотеля. Энтелехия представляет собой прежде всего одухотворенное ожиданиями бытие и лишь благодаря этому привлекается к трактовке «психэ», души. Кстати, Аристотель использовал слово «энтузиазм» [1, с. 636] — так что в конструкции энтелехии есть нечто от энтузиазма. «Бытие» у Аристотеля не является «нечаянным», оно — чаянное. И потому в «бытии» ничто не существует для себя, и все существует для другого.

Мысль Аристотеля о том, что вещь не просто существует, но стремится быть собой — в соответствии с ожиданиями ее еще до ее появления на свет, — философы Стои представили сначала «тоносом» (τονος — напряжение, натянутость), потом «логосом», а римские стоики то и другое объединили в понятие «интенция» (от intentio — натягиваю, напрягаю). Понятие интенции оказалось очень близким арабским мыслителям в их трактовке «категорий» и «универсалий». В результате зависимости средневековых текстов от арабских переводов Аристотеля понятие интенции стало широко использоваться в латинских текстах, в том числе в текстах Дунса Скота (1270–1308 гг.). При подготовке диссертации о Дунсе Скоте М. Хайдеггеру пришлось глубоко вникать в понятие интенции, в результате чего он оказался у истоков этого понятия — Аристотеля. Когда В.В. Библихин решил переводить термин «бытие» в трактатах Хайдеггера, то есть пресловутый «Dasain» («присутствие»), то в этом слове отчасти верно отразилось значение слова «энтелехия» применительно к «бытию». «Присутствие» предполагает, что присутствующего ожидали, и это «ожидаемое» не заставило себя ждать, явилось вовремя. Все энтелехические коннотации «бытия» Хайдеггер намеренно означивал разного рода «заботой», «ответственностью», «присутствием». Коллеги с радостью объявили Хайдеггера «экзистенциалистом» по типу литераторов, чему философ, естественно, сопротивлялся.

Аристотель фактически отказался от термина «бытие», справедливо полагая его устаревшим. Хайдеггер, реанимируя термин «бытие» посредством

замены Sain на Dasain, лишь по видимости обращается к Пармениду, реально погружаясь в дефиниции христианского средневекового аристотелизма. В собственно аристотелевских суждениях намеренно игнорируется связка «есть» — что оставили без внимания сначала стоики, потом арабские мыслители, затем ученые богословы и далее вся университетская традиция вплоть до настоящего времени. Как свидетельствуют тексты, Аристотель никогда не говорит «Сократ есть человек»: он переставляет субъект и предикат местами, чтобы этой связки не было. Получается: «Человек — сказывается о Сократе».

Уже в самом начале трактата «Категории» появляются выражения типа: «...“человек” сказывается об отдельном человеке, а “живое существо” — о “человеке”...» [6, с. 54]. В такой форме суждения предикат на первом месте, субъект на последнем, а вместо связки «есть» используется глагол «сказывается». Спрашивается: «Кем сказывается?» Ответ Аристотеля примерно таков: «Не кем, а чем. Чем? — Да всем: одеждой, мимикой, жестами, речами». Вся телесность Сократа «говорит», что он не рыба, не статуя, не фрукт. Этот язык понятен даже птицам. А на каком человеческом языке реализуется то, что очевидно: эллинском, персидском, семитском, индусском, — не имеет значения. Само бытие есть язык, но язык не как фонемы-морфемы-синтаксис. Хайдеггер уловит эту мысль Аристотеля своим громким заявлением «язык — дом бытия». В ответ экзистенциалисты, особенно французские, падут ниц перед «сумрачным германским гением».

О связи бытия, судьбы и языка может свидетельствовать сама история языка. Эллы и римляне веками жили «в соседях», иногда на одной территории и порой говорили на обоих языках, но общего языка римско-эллинского почему-то не образовалось. Эллинские диалекты оставались эллинскими, латинские латинскими. Что-то удерживало диалекты в пределах одного языка, точно так же, как что-то не позволяло греческому языку и латинскому объединиться в один язык. Вроде семья языков одна, индо-европейская, и корни многих слов общие, и народы вживую общаются столетиями, но общность языка не возникает. Так в чем дело?

На этот вопрос отвечает теория Ф. де Соссюра: за изменения языков отвечает Время (с большой буквы) [7, с. 52–53]. Соссюр утверждал, что язык на все человечество один, но он неудержимо изменяется Временем. Люди в их отношениях, миграциях, сменах поколений при всем желании не могут сохранить в неизменности свой язык: он не совсем их. Люди владеют «родным языком», не будучи его собственниками. Соответственно, именно Время не позволяло диалектам Эллады и Рима разойтись настолько далеко, чтобы стать разными языками; и Оно же не позволяло слиться двум языкам в единый язык, несмотря на наличие всех социальных условий. Из этого следует странный вывод: две близкие цивилизации — эллинская и римская — существуют одновременно, но каждая *в своем* времени. Как это возможно? Между тем аналогичная ситуация характерна для сосуществования любых цивилизаций: они не смешиваются между собой (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, О. Тойнби, Л.Н. Гумилев). М. Хайдеггер уже не замечает этой проблематики «времени и бытия», а проблема времени только с этого и начинается.

Часть третья: от истории к метафизике

В ранней античной мифологии у каждой вещи, события была своя мойра (доля, участь); у римлян их осталось только три. Мойра Атропос — «неотвратимая» (буквально: не увернуться; «не отвертеться»). Клото — «прядающая» нить жизни каждому еще до его рождения. Лахесис — «тянущая жребий». В мифологических концепциях нет «времени», но если бы оно было, то было бы структурированным по «долям», причем вне механического «до» и «после». Структурированность времени демонстрирует и реальная история человечества. Структурированность времени игнорируют физики, а зря. И. Ньютон прямо постулировал, что время «течет» равномерно и прямолинейно, А. Эйнштейн внес поправки, которые по большому счету не меняют философской традиции. Спор о взглядах на «время» между известными физиками лишь повторяет античные антитезы: движение определяется временем (Гераклит) или время определяется движением (Аристотель).

Однако время привязано к движению лишь по видимости, подобно тому, как числа «привязаны» к яблокам и прочим предметам. Хайдеггер не связывает время ни с пространством, ни с движением: связывает с бытием. В этом есть резон. В качестве примера может служить подход французского историка Ф. Броделя к истории цивилизации. История будет очень по-разному выглядеть в зависимости от масштаба времени. Так, при масштабе в сутки история будет политической, а при масштабе в десятки лет история будет экономической. При масштабе в сотни лет окажется, что в человеческой истории есть константы, например характер народов, «дух народа». Аналогичным образом при смене масштаба времени вместо биографии индивида появляется биография рода: так, на улицах города можно столетиями видеть голубей или ворон, только это будут не одни и те же голуби и вороны. Смерть индивидов не попадает в масштаб времени.

Точно также при смене масштаба времени физическая картина мира будет сильно меняться. Например, когда время меряют сутками, то Солнечная система будет выглядеть привычным образом: вокруг светила кружат шарики планет. Но если изменить «масштаб видения» с суток до года или столетия, то планеты будут видны сразу во всех точках своих орбит, то есть воображаемые орбиты предстанут не траекториями на карте, а реальными «кольцами». Аналогичным образом на ночных фотографиях при большой выдержке движущиеся с фарами автомобили превращаются в «кометы». Время — это, прежде всего, то, что масштабирует бытие, меняя тем самым картины мира. Когда физики масштабируют время «стандартным» образом, это свидетельствует только об очередном явлении антропоморфизма в науке.

При масштабировании времени бытие микроба может стать необъятным или, напротив, бытие вселенной стать точечным. В искусстве можно задать эпопею подобно «Войне и миру» Л.Н. Толстого, а можно в эпопею превратить один день Ивана Денисовича по примеру А.И. Солженицина. Эффектом масштабирования может оказаться пресловутый феномен «расширения Вселенной». «Красное смещение» в спектре удаленных звезд можно объяснять через движение — что по привычке делают физики уже сто лет, а можно временем: время «замедляется» по мере удаления звезд от наблюдателя — соответственно,

спектр смещается в сторону длинных волн. Более того, если пропустить вид звездного неба (особенно в телескоп) через фильтр времени, то неизвестно, что от «звездного неба» вообще останется.

Масштабирование времени — реальный процесс, реальность которого определяется субъектностью. В своей философии М. Хайдеггер решительно меняет смысл понятия «субъект». После Дж. Беркли субъект стал соотноситься с объектом на правах «принципиальной координации», причем под субъектом понимался человек, «Я». Для Хайдеггера объекты субъектны сами по себе: «Это метафизическое значение понятия субъекта не имеет ближайшим образом никакого подчеркнутого отношения к человеку и тем более к Я» [8, с. 48]. Субъект — это то, что воспринимает свое окружение относительно себя и, тем самым, «видит» его. Например, деревья в лесу «видят», что вокруг них растет. И в этом видении есть собственная «воля»: господствовать над одними и нравиться другим. Понятие субъекта в его философском значении так и следует понимать: субъект — то, что видит свое окружение (объекты), стремясь к доминированию и признанию. Все вещи субъектны, поэтому отношения между вещами не лишены симпатии и синергии, — что было известно в первобытной культуре, но не известно современной науке. Между тем типичным примером синергии и симпатии являются отношения этноса и ландшафта в качестве родины. «Любовь к родине» не поэзия, а презумция выживаемости. Как можно любить пустыню? Но арабы любят. Как можно любить тундру? Но аборигены Севера любят ее. Ландшафт реагирует многими способами, начиная с погоды и кончая полезными знаниями в сновиденческих практиках.

Субъектность эмпирически определяется наличием «точки зрения», видением, в том числе видением себя со стороны. Во времени есть, например, такая субъектность, такая «точка зрения», с позиций которой видно все человечество во всей его истории, от зарождения до исчезновения. Есть и точка зрения, с которой видно, что человечество на планете Земля является сезонным явлением, подобно временам года. Например, Гесиод упоминает о пяти сезонах разного рода «человечества». Приходит очередная геобиологическая весна, возникает «человечество»; оно развивается один сезон до каких-либо итогов, потом приходит осень со своим листопадом и нет человечества. Аналогичным образом у вселенной есть свой «шестоднев», увиденный однажды шумерами и пересказанный семитами.

Физики связали время с движением, а движение с силами. Между тем время — всегда сила. Такая же, как знание. Тела падают вниз — сила притяжения; но сила притяжения потому и проявляет себя, что время разрешает ей быть. Время всем «силам» позволяет «быть»; оно остановится, и нет сил. Подобно тому, как рубильник в электросетях отключили, и нет сил ни для освещения, ни для движения.

Можно сказать вслед за Роджером Бэконом «знание — сила», но можно сказать и «время — сила»; можно точно также сказать «время — знание». Можно, потому что все три понятия: знание, сила и время — философски не определены. В физике время определяется через движение, а движение через время — тавтология. И. Ньютон определил силу тоже через движение, причем в абсолютном изотропном пространстве и абсолютном изотропном времени.

Что касается «знания», то оно до сих пор никем не определено. В самом деле, нельзя же считать определением знания определение через сознание, и наоборот.

Термин «знание» появляется благодаря системе школьного образования, причем исключительно в рамках «полуобразованности» [9]. При полуобразованности знание усекается с двух сторон: со стороны истории этого знания и со стороны его применения (и неприменения). Например, догма «вода закипает при ста градусах» приводит нерадивых студиязусов к казусам в горах. В древнегреческом языке «знание» различалось по своему источнику. Знание из авторитетного источника — «гносис», из случайного — «докса». Знание из опыта — «эпистеме», знание путем логического вывода — «матема». Знание, с которым умный не спорит — «догма». Знание, которое интересно выслушать — «мифос». Знание, которое может быть у животных, людей, богов, насекомых — без разницы, — «логос».

Методология «естествознания» приводит в смущение всякого, кому приходится говорить о наличии знания у животных. Дескать, за пределами человека только коды и шифры рефлексов. Но домашние питомцы что-то знают о своем хозяине, хотя бы потому, что он «их». Даже органы нашего тела о нас что-то знают [10, с. 238–239]. Знают, потому что органы тела субъектны. Представление о бессубъектности тела держится на ложных метафорах типа «сердце — насос». Так и мышцы — насос, и кровь в качестве «неньютоновской жидкости» сама себе насос. По отношению к сердцу требуется совсем другая метафора, типа осведомленного слуги в барском доме. Сердце, печень, репродуктивные органы многое знают о своем хозяине. Напротив, современный человек мало знает о том, что такое знание. Была такая восточная притча. Два монаха наблюдают за золотыми рыбками в императорском пруду. «Как должно быть счастливы эти рыбки!», — восклицает один. Второй возражает: «Откуда ты знаешь, счастливы ли они, ведь ты не рыба». Первый монах парирует: «Откуда ты знаешь, что я могу знать, ведь ты не я».

Как ни странно, но все особенности разного рода «знания» применимы и к времени. Время может быть мифично, логично, догматично, математично, случайно, авторитетно и даже интересно. Потому что знание «присутствует» во времени, если не определяет его. Главная особенность времени, можно сказать, в том, что время всевидяще. В самом этом видении проявляется знание. Логос и Хронос, по сути, начинают совпадать друг с другом. В результате время «теряет» придуманную И. Ньютоном изотропность. Если пространство «географично», то время «хронографично» — оно располагает своими ландшафтами.

Один из ландшафтов времени — это язык. Язык существует не в форме «общения», а в форме «видения», следствием которого выступает и «общение». Чтобы избежать двусмысленности, достаточно сказать, что вещи видят человека, тем более когда он на них смотрит. Точно так же вещи выставляют себя напоказ. Аристотелевские «категории» представляют способы представления себя напоказ: с одной стороны, с другой стороны — и так десять раз. Боэций переводил на латынь греческое слово «категории» термином «предикаменты» — предписания. В предписаниях «категорий» скрывается язык по типу: движение — глагол, качество — прилагательное, количество — числительное, — только аналогия всегда не полная. Аналогия очевидная, но не полная

по той причине, что язык «сказываемого» — это не лингвистика, а эстетика. Вещи не говорят о себе, но кажут себя — и наказывают непонятливых. До Г. Гегеля сотни веков предпринимались попытки увязать аристотелевские категории то с языком, то с логикой. Только Гегель осознал, что это пустое занятие. Как только Гегель встал на путь эстетической трактовки категорий, перед ним раскрылся путь «Науки логики» вне «формальной логики» (которая существует исключительно на основе вербального языка).

Для Гегеля время «действительно» в логике «духа времени». Не время «есть», а дух времени. Физика имеет дело не со временем, а с промежутками времени, с часами. На это обращал внимание еще бл. Августин: «...мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой...» [2, с. 295]. Но «промежутки времени» представляют время только с одной стороны — количественной. Между тем «дух времени» имеет место в аспекте всех категорий, и аристотелевских, и гегелевских. И качество, и отношение, и разные виды противопоставления, и часть с целым, и единичное с общим, и случайное с необходимым — вся «диалектика» без остатка совместима именно с духом времени. Соответственно, все существующее в своем времени будет детерминировано диалектикой категорий.

Дух времени — странная вещь. В духе времени все отмеряно, мера являет себя, причем с необходимостью и жестко. Границы, казалось бы, ничем не обозначены, только нарушать их нельзя, да и не получится. Например, в истории познания Т. Кун обнаруживает «парадигму». Парадигма являет собой пример духа времени, за пределы которого никто не выходит. Если выходят одиночки, их замалчивают или уничтожают со странным фанатизмом. Точно так же проявляет себя «осевое время» К. Ясперса: цивилизации от Китая до Средиземноморья резко бодрятся в определенное время. Весьма показательны истории с «духом народа». Дух народа способен сохраняться при смене состава населения, смене ландшафта, изменении этноса или даже расы, замены языка. Дух народа способен даже сохраняться с уничтожением самого народа — в памятниках письменности, в руинах культуры. Этому факту удивлялся еще бл. Августин: «Одним Бог заповедовал одно, другим — другое, в соответствии с условиями времени... Значит, правда бывает разной и меняется? Нет, но время, которым она управляет, протекает разное: это ведь время» [2, с. 95].

По отношению к Времени мир существует в качестве произведения искусства, которое творится на глазах у всех, причем не взирая ни на что и ни на кого. Заканчивая свою «Исповедь», бл. Августин восклицает: «Итак, мы видим, что Ты сделал, ибо мир существует. Но существует он потому, что Ты его видишь» [2, с. 373]. Видение — очень емкое понятие. Видеть и знать, видеть и понимать, видеть и присутствовать, видеть и быть.

Главная особенность видения в том, что видение не физиологично. Зрение физиологично, но не видение. Как говорил Цицерон: «А мы ведь воспринимаем видимое не глазами <...> видит и слышит именно душа, а не части тела, которые служат ей как бы окошками» [11, с. 223].

В монотеистических религиях Верховная Личность всегда субъектна с точки зрения видения: Бог видит все, так что само видение провиденциально. У Сенеки в его нравственных наставлениях есть замечательное наблюдение: «Самое благотворное — жить словно под взглядом неразлучного с тобою

человека добра» [12, с. 57]. Ход мыслей Сенеки близок и Хайдеггеру: «Быть под взглядом сущего захваченным и поглощенным его открытостью <...> вот существо человека в великое греческое время» [8, с. 5]. Вселенная существует «под взглядом» — в этом специфика того, что называется патетично «бытием». Ж. Лакан говорит: «В мировом спектакле мы являем себя зрелищем» [13, с. 81]; да, и не только мы. Вселенная существует «зрелищем», как и все в бытии.

Время — не только «честный человек» по выражению Бомарше, но еще и нечто «бодрое». Dasain M. Хайдеггера, в отличие от обычного Sain, есть нечто «бодрое». «Дазайн» — это «бодрое бытие», отчего переводчик переводит на русский язык «бытие» как «присутствие». Бодрость тоже имеет свою причину: это увиденное, внезапно раскрывшееся взгляду субъекта и, тем самым, ставшее легким для принятия решения или свершения действия. Увиденное феноменологически тождественно проясненному: видение и свет соотносительны, причем видение первично, свет вторичен.

Время существует физически не как движение, а как условие всеобщего видения; свет существует как производная видения. Видение, в свою очередь, есть атрибут субъектности. За счет субъектности время выходит за пределы физики.

В науке физики время увязывается с движением, а свет с электромагнитными колебаниями, «волнами». Это чисто историческая условность. За пределами этой условности время связано с субъектностью, а свет с видением. При анализе того, что такое «видение», опять приходится обращаться к субъектности, а субъектность вновь приводит к времени. Что самое странное в этой связи, так это выпадение «движения». И это не случайно. Полезно вспомнить великого Зенона Элейского с его вечными «апориями»: движения нет. Того движения, которое представляют себе физики в образах текущей воды или летящей стрелы. Между тем эти образы становятся бесполезными уже по отношению к электричеству: «ток идет» — что это значит? Ток течет и не может не течь. По отношению к «току» даже понятие скорости бесполезно: ток идет, но без скорости. Потому что физика «тока» другая, нежели течение воды в водопроводе. Для иллюстрации этой мысли достаточно вспомнить сказку А.С. Пушкина про работника Балду, который отправил на перегонки бесенка и зайчонка. Хитрость Балды состояла в том, что на старте был один зайчонок, а на финише точно такой же другой. Движение было *обозначено*, но его в натуре не было.

Если вспомнить «синематограф», то его принцип в том и состоит, чтобы видеть движение, которого нет. В кинематографе время реально, движение — нет. Точнее говоря, в кинематографе реальны две величины: время и видение. Они, а не движение, физичны, причем друг через друга.

Видение (с ударением на первом слоге) — это самый странный феномен из всего, что есть в этом мире. В видении есть знание. Знание — сила. В видении есть бытие, причем видящего и видимого. Быть, собственно, и означает видеть и быть увиденным — снова и снова. Поэтому все повторяется и «вечное возвращение» есть вторая сторона бытия, она же время. Что касается видимого «мира», то он есть результат масштабирования времени. Есть бытовой масштаб времени, при котором многое исчезает из картины мира, а многое возникает в форме видимости по типу кино, в том числе движение и производные от него три формы времени.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1983. 830 с.
2. Августин А. Исповедь. Москва: Ренессанс, Сид, 1991. 488 с.
3. Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. Москва: Издатель Савин С.А., 2004. 336 с.
4. Досократики. В переводе А. Маковельского. Минск: Харвест, 1999. 784 с.
5. Мифологический словарь / под ред. М.Е. Мелетинского. Москва, 1991. 736 с.
6. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1978. 687 с.
7. Соссюр Ф. Заметки по общей лингвистике. Москва: Прогресс, 1990. 280 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Республика, 1993. 447 с.
9. Костецкий В.В. Полуобразованность и полунравственность в системе образования // Педагогика. 2010. № 1. С. 40–47.
10. Костецкий В.В. Экстатичность культуры и проблемы эстетики. Санкт-Петербург: Алетейя, 2022. 450 с.
11. Цицерон М. Избранные сочинения. Москва: Художественная литература, 1975. 456 с.
12. Сенека Л. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986.
13. Лакан Ж. Четыре основных понятия психоанализа. Семинары. Москва: Гнозис; Логос, 2004. 304 с.

References

1. Aristotel'. Sochineniya. Vol. 4. Moscow: Mysl'; 1983. 830 p. (In Russ.)
2. Avgustin A. Isповед'. Moscow: Renessans, SiD; 1991. 488 p. (In Russ.)
3. Vasil'eva T.V. Sem' vstrech s M.Khaideggerom. Moscow: Izdatel' Savin S.A.; 2004. 336 p. (In Russ.)
4. Dosokratiki. V perevode A. Makovel'skogo. Minsk: Kharvest; 1999. 784 p. (In Russ.)
5. Mifologicheskii slovar'. Ed. by E.M. Meletinskii. Moscow; 1991. 736 p. (In Russ.)
6. Aristotel'. Sochineniya. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1978. 687 p. (In Russ.)
7. Sossyur F. Zametki po obshchei lingvistike. Moscow: Progress; 1990. 280 p. (In Russ.)
8. Khaidegger M. Bytie i vremya. Moscow: Respublika; 1993. 447 p. (In Russ.)
9. Kostetskii V.V. Poluobrazovannost' i polunravstvennost' v sisteme obrazovaniya. *Pedagogika*. 2010;(1):40–47. (In Russ.)
10. Kostetskii V.V. Ekstatchnost' kul'tury i problemy estetiki. Saint Petersburg: Aleteiya; 2022. 450 p. (In Russ.)
11. Tsitseron M. Izbrannye sochineniya. Moscow: Khudozhestvennaya literature; 1975. 456 p. (In Russ.)
12. Seneka L. Nravstvennye pis'ma k Lutsiliyu. Kemerovo; 1986. (In Russ.)
13. Lakan Zh. Chetyre osnovnykh ponyatiya psikhoanaliza. Seminary. Moscow: Gnozis; Logos; 2004. 304 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Виктор Валентинович Костецкий — доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии Художеств», Санкт-Петербург, Россия. **E-mail:** kostavictor@yandex.ru

Information about the author

Victor V. Kostetskii — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of Saint Petersburg state academic Institute of painting, sculpture and architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia. **E-mail:** kostavictor@yandex.ru