

К.Г. Магамедова

«Время» в европейской и китайской рациональности: проблема общезначимой семантики

На современный китайский язык термин «время» переводится как *шицзянь*¹. Первый иероглиф слова «время» – *ши* – очень древний и в зависимости от контекста может переводиться с древнекитайского как «момент» (не в смысле момент-мгновение, а скорее как момент-случай), «сезон» (особенно в сочетании со словом «четыре») и «пора», так что иногда бывает уместным перевести *ши* и как «время».

Написание иероглифа *ши* обнаруживает его «аграрное» происхождение: соединение знаков солнца, земли и ростка, дающее образ «появления из-под земли под действием солнца молодых побегов»². В более общем значении – это идея (вид, образ) циклического обновления природы. В связи с данным значением *ши* имеет смысл «сезон» и, как следует заметить, указывает на определенный вид деятельности и предполагает определенный образ жизни: весна – вскапывать и сажать, лето – полоть и поливать, осень – собирать и заготовливать, зима – сохранять³.

Требование «соответствия времени» распространялось, конечно, не только на сельскохозяйственные работы. Можно сказать, оно определяло весь жизненный уклад древних китайцев, включая земледелие, управление государством, всевозможные аспекты общественной и частной жизни и не исключая размышлений, бесед и суждений.

Яркий пример такого требования дает один из канонических текстов Древнего Китая, летопись «Чуньцю», хроника одного из древних китайских княжеств. На первый взгляд может показаться странным, что лаконичные записи о неких «обыденных» событи-

ях (вроде обнесения валом городских стен или о начале дождей) приобрели статус одного из самых почитаемых свидетельств «конфуцианской добродетели». Однако, по мнению многих исследователей, и в их число входит А.М.Карапетьянц, «хроникальная» функция летописи «Чуньцю» – вторична⁴. Некоторые особенности этого документа, и применительно к содержанию, и к самой форме записи, дают основания предполагать, что «Чуньцю» – в первую очередь *ритуальный* текст, а не историографический.

Способ датировки, «выбор» событий, которые непременно отмечались в летописи, и сделанные по этому поводу комментарии в древнем тексте «Цзо чжуань» – все говорит о том, что *время* события (не «*что*» случилось, а «*когда*» случилось) было тем, что надо было особо «отслеживать» и письменно фиксировать.

Если считать «Чуньцю» сакральным текстом, то не без оснований можно утверждать *время-сезон* в качестве его главного «священного объекта». Для ведущих летопись важны были не столько события, сколько факт их «гармонии» с природным порядком, проявляющемся в смене сезонов, в изменении погоды, в развитии всего живого – от зарождения до распада и нового начала.

Таким образом, «время» (в том значении, которое придавалось в Китае понятию ши) выражает некое еще более «всеохватное», «абсолютное» явление – **порядок перемен**. Этот порядок запечатлен в самом древнем из китайских канонических текстов – в «И Цзин», «Каноне Превращений», или «Книге Перемен».

«Книга Перемен» включает, помимо основного текста, «комментирующую» часть, датируемую приблизительно VI–IV вв. до н.э. Основная часть «И Цзин» состоит из 64 графических символов, каждый из которых представляет собой «шестиуровневую» комбинацию сплошных и прерывистых черт, в связи с чем эти символы называют иногда гексаграммами. Сплошная, целая черта символизирует ян, а прерывистая – инь. Каждая гексаграмма имеет специальное название, а также к ней относится краткий объяснительный текст. Все «канонические» комментарии объединены под общим названием «Десять крыльев».

«Метафизика» И Цзин в основном содержится в «Комментарии к присоединенным изречениям» – «Си цы чжуань». Иероглиф «ши» («время-сезон») употребляется там довольно редко, но те высказывания, где он встречается, устанавливают тесную взаимосвязь меж-

ду временем и такими основополагающими понятиями «И Цзин» как *бянь* (изменение), *и* (перемены), и *тун* (обращение)⁵: 廣大配天地, 變通配四時, 陰陽之義配日月, 易簡之善配至德 («Простор и громадность сочетаются Небу и Земле; изменениям (*бянь*) и обращениям (*тун*) соответствуют четыре сезона (*ши*); природа Инь и Ян распределяется между луной и солнцем; благо, заключенное в простоте перемен (*и*), равнозначно обретенному дэ»⁶ (Си цы, I, 5)).

В этом фрагменте время-сезон включено в некий «абсолютный» контекст, включающий различные проявления древнекитайских «архэ» – Инь, Ян, и Перемен. Время представляется как проявление *бянь* и *тун*, что конкретизировано в следующей форме: 變通者, 趣 (趨) 時者也 («Изменения и обращения понуждают время») (Си цы II, 1)). Таким образом, время предстает своего рода «манифестацией» Перемен: 易窮則變, 變則通, 通則久 («Исполнение Перемен приводит к изменениям (*бянь*), изменения – причина обращения (*тун*), из-за обращения возможно продолжение-длние (*цзю*)»⁷ (Си цы II, 2)).

Смысловому содержанию «времени» древние комментаторы И Цзин не установили четких пределов. В контексте следующего высказывания время понимается как некий универсальный порядок вещей и событий, запечатленный в символах «Книги Перемен»: 原始要終, 以爲質也, 六爻相雜, 唯其時物也 («Изначальное жаждет свершения, и обретаются качества (*чжи*)»⁸. Шесть черт (гексаграммы) собираются вместе, и всем вещам (*у*)⁹ – свое время») (Си цы, II, 7)).

В тех фрагментах, где «время» не обозначает сезон, оно имеет значение «надлежащего времени», или «подходящего момента». В одном фрагменте «Си цы чжуань», объясняющем текст из основной части канона про благородного мужа (*цзюньцзы*)¹⁰ говорится, что он «держит оружие при себе», и 待時而動 («дождавшись момента (*ши*), действует») (Си цы, II, 4))¹¹.

Считать ли «И Цзин» мистическим учением об универсальном порядке перемен или практическим пособием по выбору «нужного момента», в любом случае *ши* («время-пора-момент-сезон») действительно можно представить его (Канона Перемен) главным «объектом» – в том же смысле, в каком это было сказано и относительно канона «Чуньцю».

Китайские мыслители не давали определения времени, но они также не давали и устойчивых определений инь и ян, дао, дэ и другим понятиям, вокруг которых выстраивалась вся их филосо-

фия. Не только в «Книге Перемен», но и в трактатах «Мэн-цзы», «Чжуан-цзы», «Беседах и суждениях» Конфуция «время» – это «*надлежащее* время». Даосский философ Чжуан-цзы описывает, как ученик пришел проститься с Лао-цзы, но, увидев в доме толпу рыдающих людей, скоро вышел. Когда его спросили почему, он ответил, что те люди не были учениками умершего. Причитая, когда не нужно было слов, и плача, когда не нужно было слез, они «закрывались от Неба». Но что тогда значит – не укрываться от Неба? 适来, 夫子时也; 适去, 夫子顺也. 安时而处顺 哀乐不能入也 古者谓是帝之县解 («Случилось прийти – Учитель был ко времени (*ши*); случилось уходить – Учитель покорился. Тем, кто умеет спокойно следовать времени и покоряться, не владеют ни скорбь, ни веселье. Древние называли это свободой [от пут], приличествующей Владыке» («Чжуан-цзы», глава 3))¹².

В этом высказывании время тоже можно идентифицировать как «*порядок перемен*». «Следовать времени» означает – «принять перемены»: случилось прийти – приходиться, случилось уйти – уходить. Эта покорность изменчивости сочетается со «свободой-нескованностью» в понятии, которое имеет чрезвычайно большое значение и в даосизме, и в чань-буддизме – *цзыжань*, что переводят иногда как «природа» или «естественность», иногда как «спонтанность»¹³.

То, что идея изменчивости «властвует» над даосизмом и что даосская космология и алхимия складывались под большим влиянием «Книги Перемен», отмечалось многими исследователями. Гораздо более сложным предстает вопрос, в какой мере с этой философией перемен гармонизирует учение Конфуция¹⁴.

Некоторые из современных китайских исследователей, желающие обнаружить в китайской философии аналоги западных концепций и школ, считают Конфуция «соратником» Парменида, Сократа и Платона в их борьбе за «неизменное»¹⁵. Этот образ, однако, никак не соответствует образу Учителя из текстов «Бесед и суждений»: он не закрепляет «имен», не устанавливает границы понятий, напротив, содержание его речей всегда определяется тем, какое воздействие его слово произведет в данном собеседнике в данных обстоятельствах.

«Желание неизменности», которое иногда приписывают Конфуцию, не столь уж успешно характеризует его «тактику». Безмятежность и спокойствие восточного мудреца не означают «не-

изменности», это скорее «уравновешенность». Но удержание равновесия – результат непрерывного взаимодействия с окружающим миром – в постоянно изменяющихся условиях. Другими словами, *равновесие сохраняется, пока вы изменяетесь в соответствии с порядком изменений всего остального мира*. И не случайно Мен-цзы дает Учителю такую характеристику: 孔子, 圣之时者也 («Конфуций был совершенен в следовании времени» («Мэн-цзы», V. 2)¹⁶.

В данном контексте даосская спонтанность (покорность изменчивости) и конфуцианский ритуал (искусство соответствовать моменту) уже не могут быть признаны «антиподами», какими их до сих пор иногда представляют в популярных изложениях китайской философии.

Изучение канонов обнаруживает, что китайские мыслители, хотя и не давая четких определений времени, постоянно *указывали на время* – понимаемое как «должный момент», «порядок перемены», «приуроченность» и «своевременность».

В отличие от китайской традиции, в европейской метафизике обнаруживается «рационально оформленное» понятие времени, и множество различных теорий времени.

Неразрывная взаимосвязь времени и изменчивости утверждается в основополагающих текстах европейской метафизики: поэме Парменида, «Тимее» Платона, «Физике» Аристотеля¹⁷. У этих философов мы обнаруживаем и другого рода взаимосвязь: время является необходимым элементом определения различия между миром «чувственным» и «умопостигаемым». И Платон, и Аристотель согласны в необходимой и абсолютной независимости источника и предмета знания от всех временных определений. Таково положение аристотелевского Перводвигателя, и таково положение платоновских эйдосов.

Данное противоречие, между «изменчивым» и «действительно сущим», между «временным» и «умопостигаемым» (эйдетическим), восходит к Пармениду, элейской школе, чей главный тезис гласит, что сущее «не было некогда и не будет, ибо оно есть теперь», всегда «вот здесь же» и «все сразу». Изменчивое – это несущее, а тем самым – и не-мыслимое. Истина – вне времени¹⁸.

Европейские комментаторы И Цзин замечали, насколько здесь разнятся западный и китайский подход в оценке изменчивости. Китайская философия, в отличие от европейской, не свя-

зывала понятие изменения с обнаружением некой «ущербности», «недостатка бытия», напротив, в явлении Перемен открывалось *богатство* жизни. Дело не обстояло таким образом, будто китайские мыслители отдавали предпочтение изменчивости, а не постоянству. Замечательным образом они вообще не рассматривали их как взаимоисключающие противоположности. Другими словами, «постоянство» не приравнивалось к «отсутствию изменений»¹⁹. Перемены – не просто изменение, а *естественное* изменение, и противоположность ему – не «покой», а *противо-естественное* изменение. По этой же причине, как мы можем предположить, смерть не воспринималась китайцами как «абсолютная антитеза» жизни, и не держала их мысль в пугающем и притягательном напряжении. Жизнь и умирание взаимообратимы. Рождению противостоит не смерть, а *вырождение*.

Как верно замечал Гельмут Вильгельм (сын Рихарда Вильгельма, продолжавший его исследования), китайская «мысль об изменчивости» не совпадает с гераклитовским «*panta rhei*». Ведь у Гераклита наряду с «непрерывным потоком» существует Логос – как упорядочивающее начало. В философии Парменида, Платона и Аристотеля порядок изменений задан умопостигаемым началом, вынесенным за пределы чувственного/изменчивого мира. Для китайцев же «движение» и «порядок движения» – две стороны единого целого, не входящие в разлад ни в природе, ни в поведении человека, который следует времени и ведает Перемены.

В китайской философии не обнаруживается ничего похожего на аристотелевскую концепцию времени. Великий синолог Марсель Гране соглашался с Вильгельмом, что время никогда не представлялось китайским мыслителям как абстрактная мера абстрактного движения: «Время и пространство не кажутся китайцам чем-то беспредметным; они не вкладывают в них абстрактный смысл. Ни одному из китайских философов не приходило в голову рассматривать время как монотонную длительность, образуемую однообразным движением качественно подобных друг другу мгновений»²⁰. Французский ученый обращает внимание на обусловленность указанного восприятия времени изначальной настроенностью китайского «логоса» на конкретно-качественное, конкретно-действенное, скоординированное и соотнесенное с другими качествами и действиями. Большинство сиологов полагают,

что китайский язык не приспособлен для передачи «отвлеченных идей». Гране утверждает, что этот язык всегда был успешнее в том, чтобы «направлять поступки», а не «формулировать теории»²¹.

Китайский язык фонетически очень беден: имеется ограниченное количество звуковых сочетаний, и многие распространенные слова звучат практически одинаково. Очень многие слова могут выступать в качестве и существительных, и глаголов, и наречий – судить о роли слова в высказывании по его грамматической форме нельзя. Отсутствуют склонения, спряжения, изменения по родам и числам, а также грамматически не оформляются, т.е. тоже, по сути дела, отсутствуют активный и пассивный залогов²². Гране обоснованно замечал, что мы бы требовали совсем другого от языка, с помощью которого нам надо было бы четко выражать свои мысли.

Насколько вообще вышеуказанные «лингвистические факторы» существенны для понимания той или иной философии? Вот классический аристотелевский тезис: «В том, что само себя движет, одна часть движет, а другая движется» (Физика, 257 b). Это даже невозможно высказать на языке, где нет никакой разницы между «движет» и «движется», между *kinetikon* – «движущий» и *kineton* – «движимое». Возможность подобного хода мысли «непредусмотрена» языком. На этот факт обращает внимание Франсуа Жюльен, говоря, что непредставимая для Аристотеля ситуация, когда «самодвижение сущности» происходит так, что «каждая часть двигает другую», китайскими философами принималась бы безо всякого смущения ума, являясь, фактически, не чем иным, как описанием непрерывного взаимодействия и взаимообращения *инь* и *ян*²³. Аристотель отвергает возможность существования «беспричинного» и «безначального» движения: «Если каждая из частей будет двигать другую, тогда не будет первого движущего». Да, именно так, и не будет логической необходимости утверждать существование Перводвигателя мира. У китайских философов такой необходимости и не было. Времени, переменам и взаимообращению вещей они не установили ни предельных оснований, ни конечных целей.

В китайской мысли Жюльен усматривает альтернативы, помогающие преодолеть «закоснелые» конструкты времени (вроде «линии» или «промежутка»), в которые постоянно попадает наше

мышление. Иными словами, Жюльен видит в изучении китайской философии «шанс рассмотреть извне сами условия *возможности* – но никак не *необходимости*» подобных конструкторов»²⁴.

Попытки преодолеть закоснелые мыслительные конструкторы предпринимались и «изнутри» западной философии. Тенденция к преодолению элейского понимания бытия и становления обнаруживается в мистицизме, и в течениях, тяготеющих к пантеизму. Собственно, она обнаруживается там, где единство Бога и человека, природного и сверх-природного, хотя и представлено как единство «витальное», жизненное, а не чисто «логическое». Стремление к такого рода единству имеет место в мистике Экхарта и Бёме, в философии Шеллинга.

В работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы» Шеллинг утверждает, что существование *личного* Бога не может не быть «становящимся». Сказав, что *Бог есть жизнь, а не только бытие*, он добавляет: «следовательно, Бог добровольно покорился и становлению уже тогда, когда он вначале, чтобы стать личностью, разделил мир света и мир тьмы»²⁵. В «Мировых эпохах» Шеллинг утверждает *время* в качестве «исходного пункта всякого философского исследования»²⁶. Помимо «пустого» времени, простой последовательности моментов, и времени исторического, существует также и «субстанциальное» время, которое есть и сам «принцип времени», положенный Богом и в Боге еще до всякого действительного творения: полагание принципа времени есть полагание *возможности иного*. Это определение времени как «возможности иного» имеет особое значение в свете того, что оно одновременно определяет и принцип новой «положительной философии», пример которой, по замыслу Шеллинга, должны были бы являть «Мировые эпохи». Рациональное исследование «изменчивого» обнаруживает перед собой странную альтернативу, допускающую дальнейшее исследование только при условии, что сама рациональность претерпит некие существенные перемены²⁷.

Генератором дальнейших трансформаций смысла времени в западной мысли (в результате которых «время», на протяжении веков бывшее «антиподом» истины, становится «условием подлинности») является экзистенциальная философия, родоначальником которой признан Сёрен Киркегор. Не предлагая ничего похожего на «теорию времени», Киркегор однако говорит об опасности «упустить время» – момент самоопределения – Или-Или.

По мнению Хайдеггера, путь европейской мысли, берущий начало в эллинской философии, тоже был результатом определенного *выбора*. В книге «Онтология времени» Черняков подробно разбирает, как Хайдеггер, анализируя положения аристотелевской «Этики» и «Метафизики», как бы возвращается в этот «момент выбора». И делает *иной* выбор. В IV книге «Никомаховой этики» Аристотель предлагает «топографию души»: та область души, что «обладает логосом», делится на «научную», «эпистемическую» часть, и на «рассчитывающую», «прикидывающую». Совершенством «научной» части является софия, мудрость. Совершенством другой – фронесис, рассудительность. Аристотель пишет, что для софии открыто сущее, «начала которого не могут быть иными», для фронесис – «то, начала чего могут быть и такими, и иными». Предмет софии-мудрости – вечное и неизменное. Дело фронесис – изменчивое, событийное. Быть мудрым означает усматривать то, что *необходимым образом* следует из *неизменных начал*, для чего нужно владеть техникой доказательства, умением выводить следствия из посылок. Эту мудрость Аристотель утверждает как «заглавную науку о том, что превыше всего». Как отмечает Черняков, этот выбор определил логос первой философии: ее матрица – «Метафизика» Аристотеля, ее текст – вся европейская метафизика²⁸.

При допущении *возможности иного* выбора, размышление о времени подводит западную мысль к границе, где она соприкасается с китайской: «время» не есть по преимуществу предмет теории, не есть нечто, на что нам следует точно нацелить деятельность ума, поскольку «знание времени» («*знание момента*») не добывается логическим выведением, но есть результат такого опыта, когда само время («*порядок перемен*») направляет любой поступок, и в первую очередь саму мысль.

Примечания

¹ 時間 \shijian\

² 日 солнце 土 земля 寸 вершок; 時 \shì\ время

³ Закрепленные за каждым сезоном-временем обязательные действия (вплоть до потребления определенного вида пищи и ношения определенного цвета одежды) могут быть похожи на ритуал, и их можно считать ритуальными, но только если не понимать здесь ритуал как таинство, связующее «земное»

- со «сверхъестественным». Китайский ритуал лучше интерпретировать как средство установления гармонии между природным (*естественным*) и человеческим (тем, что *способно быть не-естественным*).
- 4 Караетьянц А.М. «Чунь Цю» и древнекитайский «историографический» ритуал // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 141.
- 5 變 *\bian* – изменения, превращаться, трансформация, видоизменяться; 易 *\yi* – 1) перемены, смена, изменяться; 2) легкость, данность, простота; 3) неизменное, постоянное; 通 *\tong* – 1) достигать, охватывать; 2) круг, цикл 3) общение, связь; 4) обмениваться; 5) постигать, ведать. Русские переводчики «И Цзин» обычно переводят 通 как «цикл», но я перевожу как «обращение», что подразумевает в т.ч. и «движение по кругу», т.е. цикл, но также учитывает значения «быть в обращении» и «уметь обращаться». Интересный факт: мы обычно противопоставляем знание («*проникнуть в суть*») и «хождение по кругу». У китайцев иное понимание.
- 6 德 *\de* – 1) нравственность, поведение; 2) сердце, мысль, чувства; 3) доброта, милость; 4) благодеяние; 5) благодарность; 6) богатство. Термин «дэ» часто не переводят. Переводя конфуцианские тексты, иногда используют значение «добродетель». В контексте даосизма «дэ» – это мощь, благая сила Дао. Пожалуй, часто бывает уместно переводить дэ как «качество», «проявление сути» и «совершенство». Значение 德 близко к древнегреческому *арете*.
- 7 久 *\jiu* – 1) длительность; 2) давность, древность.
- 8 質 *\zhi* – 1) материя, вещество; 2) качество; 3) простой, безыскусный; 4) сущность, суть, природа
- 9 物 *\wu* – 1) вещь; 2) предмет; 3) ситуация, дело; 4) продукт; 5) человек, люди (исконное значение знака 物 – пестрая корова, животное для жертвоприношения).
- 10 君子 *\junzi* – благородный человек, исполненный дэ.
- 11 В лекциях, посвященных «И Цзин», один из современных китайских исследователей утверждает, что «Книга Перемен» есть собственно лишь разъяснение двух вопросов – о «времени» и «месте». Здесь, конечно, не имеются в виду «физические» или «метафизические» пространство и время. Знание времени, которым обладает «сведущий в Переменах», может быть названо «знанием момента» – в непосредственно житейском смысле этого выражения. Действовать (или не действовать), сообразуясь со временем и местом, это и есть «большая правда», заключенная в знаках «И Цзин», резюмирует китайский ученый (Nan Huai-jin. *Yi-jing zashuo* (Shanghai, Fudan Daxue chubanshe, 2002. С. 115–116).
- 12 Wang Bo. *Zhuangzi zhexue*. Beijing, 2004. С. 56.
- 13 自然 *\ziran* – естественный; природа. В древности термин не был одним словом, а состоял из двух слов: 自 «сам(о)» и 然 «то, что такое какое есть». Самый близкий перевод – «то, что само собой / само из себя есть то, какое есть» (what is so of itself) (*Zhang Dainian. Key Concepts in Chinese Philosophy*. Beijing, 2002. С. 162).
- 14 Именитый синолог Шуцкий утверждал, что «И Цзин» и конфуцианство являют собой противоположные идеологии: «...совершенно различны мировоззрение Конфуция, требовавшего в первую очередь “выправления имен”, т.е. раз навсег-

- да установленного отношения номенклатуры de jure и de facto, стремившегося всегда к неизбежной неизменности документа, и основная концепция «Книги Перемен» – изменчивость» (*Шуцки Ю.* Влияние «Книги Перемен» на китайскую философию // Великий и загадочный И-Цзин. Челябинск, 2004. С. 315).
- 15 *Ye Xiu-shan.* Zhong-xi zhihui de guantong. Nanjing, 2002. С. 287.
- 16 *Yang Bo-jun.* Mengzi yizhu. Beijing: Zhonghua, 1992. С. 102.
- 17 В книге IV «Физики» Аристотель, начав с «осторожного» наблюдения, что время, скорее всего, представляется неким изменением и движением, затем уточняет, что время – не само движение, но число движения в отношении «до» (предшествующего) и «после» (последующего). Для Аристотеля особенно важным в толковании времени является «теперь», в качестве того «неделимого», что обнаруживается во времени. Аналогия «время / «теперь» = «линия / точка» – это больше чем «аналогия с целью прояснения». По мнению многих исследователей, этим выражена сама суть аристотелевского понятия времени, которое просто-таки «вросло» в европейское сознание и закрепило пространственное понимание времени: «...мы больше никогда не расстанемся с этой аналогией, восполнившей ненаблюдаемость времени наблюдаемостью пространства, – аналогией времени с линией, которая репрезентирует траекторию движущегося тела» (*Жюльен Фр.* О «времени». М., 2005. С. 31). О «точечности» аристотелевского времени и о том, как это расхожее понимание фактически напрямую заимствуется Гегелем, пишет Хайдеггер. См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб, 2002. С. 432.
- 18 Спустя тысячелетие в «эллинско-христианской» метафизике главный «водораздел» будет проходить между «тварным» и «божественным», но значение времени останется примерно тем же – служить неким «маркером» принадлежности к земному, сотворенному, т.е. тому, что подчиняется вне-положенной ему истине.
- 19 Чрезвычайно показательно в этом отношении, что одним из значений иероглифа 易 (перемены) является «неизменное / постоянное».
- 20 *Гране М.* Китайская мысль. М., 2004. С. 61.
- 21 Там же. С. 24.
- 22 «Глаголы» взвнятя «совмещают» прямое значение – с пассивным, каузативным и возвратным. Например, иероглиф, одно из значений которого – «пить», может с равным успехом иметь значение «быть напоенным» (пассивное), «поить» (каузативное), и «напиться» (возвратное).
- 23 *Франсуа Ж.* О «времени». Элементы философии «жить». М., 2005. С. 111.
- 24 Там же. С. 32.
- 25 Там же. С. 147.
- 26 *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Э.Ласо. Томск, 1999. С. 61.
- 27 Когда разум стремится обрести «поистине сущее» путем отделения, исключения всего иного, случайного, что не есть «само сущее», писал Шеллинг, он обретает тем самым только *негативное* понятие («понятие *не не-сущего, не переходящего в иное*») и только *понятие*, но не собственно и непосредственно сущее, которое «точно так же есть Оно само, как и материя иного бытия» (Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 115). Негативная наука этого ра-

зума «элиминирует случайное в первых понятиях сущего» и в результате обладает сущим только в мысли, но не в действительности. *Действительность непостижима для разума, который не допускает возможности иного.* Другими словами, утверждение Шеллингом времени в качестве «исходного пункта всякого философского исследования» означает нечто большее, чем то, что время должно стать главным *объектом* философствования; в каком-то смысле, если проводить аналогию с «космо-теогонией» его «Философских исследований о сущности свободы», от разума, имеющего «волю к открытости» (т.е. к действительности), требуется преодолеть тягу к «замкнутости на себя» и «добровольно покориться становлению», допустить возможность иного, принять временность, и не как «объект», а как «принцип».

- 28 Глубокий кризис этой самой метафизики – суд, где Хайдеггер оспаривает аристотелевский вердикт: «Его фундаментальная онтология – это онтология поступка и творчества. Рассудительность, осмотрительно-заботящееся понимание, становится первым и фундаментальным способом раскрытия сущего в его бытии». *Черняков А.Г.* Онтология времени. СПб., 2001. С. 228).