

**Д.К. МАВЛЮДОВ**

**ТОПОЛОГИЯ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ**

Статья рассматривает топологические основания темпорального аспекта космологической проблемы. Данная проблема конкретизируется в вопросе о границах универсального процесса. На основании апоретического анализа выявляется базовое противоречие онтологических начал. Статья указывает на возможность снятия топологической апоретики в тотальности гештальта, как места раскрытия творческих потенций динамического субстрата.

*Ключевые слова: топос, время, длительность, процесс, апория*

*Мавлюдов Дмитрий Константинович - очный аспирант кафедры философии, Самарская государственная областная академия (Наяновой). E-mail: dmmavlud@gmail.com*

**D.K. MAVLYUDOV**

**TOPOLOGY AND TEMPORALITY**

The article deals with the topological bases of temporal aspects of the cosmological problem. This problem is specified according to the question about the limits of universal process. The aporetic analysis reveals a basic contradiction of ontological principles. The article points to the possibility of withdrawal of the topological aporetics in the totality of gestalt as a place of disclosure of creative potential of the dynamic substrate.

*Keywords: topos, time, duration, process, aporia*

*Mavlyudov Dmitriy Konstantinovich - postgraduate student at the Department of Philosophy, Samara State Regional Academy (Nayanova). E-mail: dmmavlud@gmail.com*

Классическая космология формулировала два основных аспекта конечной определённости мира: пространственный и темпоральный. Примечательно, что первый аспект можно рассматривать отдельно от второго. Мировое пространство, как и предметность вообще, может быть представлено абстрактно вне времени. Время, напротив, обычно мыслится через вещи и определённую топологию, то есть систему мест, в рамках которой разворачиваются процессы.

Логично при рассмотрении проблематики космологической длительности, мыслить мир именно в процессе, либо предположить наличие некоего мирового процесса. Однако многие мыслители представляют процесс не специфическим образом, а в терминах вещей, из-за чего возникает ряд путаниц. Например, Кант рассматривает явление не процессуально, а как «вещь для нас». Таким же образом он рассматривает мир и заключает, что тот «существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений и сам по себе не встречается» [11, с. 460]. Раз мир не есть вещь, а только «математическое целое всех явлений и целокупность их синтеза», то выходит, что нельзя говорить о его вещественной конечности [11, с. 398]. Из критицизма следует, что мы не можем судить о мире как о вещи, но это

не значит, что мы не можем судить о нём как-то иначе, в частности, как о процессе.

Наше исследование не требует углубления в метафизику процесса – он интересен нам только с позиции топологии. Поэтому достаточно иметь в виду общее различие между процессом и вещью. Первое предполагает динамику, второе, соответственно, статику. Анализ способен разложить вещь на атрибуты, которыми она обладает как бы сразу. Время для вещи есть нечто внешнее. Реальные вещи могут изнашиваться, но остаются собой. Движение вещей инерционно и механистично. Для осмысления процесса нужно понятие имманентной силы и длительности. Качества процесса переходящи, а время воспринимается как определяющий фактор. Если вернуться к математической формулировке, которую даёт Кант, то в контексте вещей мир предстаёт суммой неких чисел. Но в контексте процесса исчисления он предстаёт в регрессе, который мог бы задавать универсальное время.

В реальности мы имеем дело с множественностью процессов и обладаем возможностью сравнивать их скорость и длительность. В обыденной речи или метафорически им часто приписывают собственное время, осознавая при этом условный характер таких оборотов. Здравый смысл и философия всегда рассматривали вре-

мя как безусловный принцип (восприятия). Ещё Аристотель совершенно ясно формулирует, что «изменение может идти быстрее и медленнее, время же не может, так как медленное и быстрое определяются временем» [2, с. 147]. Однако в двадцатом веке в естествознании получила признание теория относительности, предполагающая принцип релятивизма в отношении времени. Эта теория отождествляет процесс и время, предполагая при этом их множественность. Эйнштейн пишет: «Для того чтобы... толковать время некоторого события, необходимо средство для измерения промежутков времени (таким является идущий детерминированным образом периодический процесс...). Совокупность местных времён всех пространственных точек составляет «время», относящееся к выбранной инерциальной системе, если, кроме того, дан способ «сверить» все эти часы между собой. Очевидно, что априори совсем не обязательно, чтобы определённые таким образом «времена» различных инерциальных систем совпадали между собой» [15, с. 279].

Для физики эта модель может оказаться полезной в определённых расчётах, но в философии подобные представления не выдерживают критики. Согласно этой логике, раз часов много и скорость их хода может быть разная, то и времён, выходит, много. Они, якобы, то отстают (от чего?), то обгоняют друг друга. Однако если бы все часы показывали разное время, то они были бы бессмысленными игрушками, но никак не часами. Часы – это инструмент, основанный на принципе одновременности. Если наручные часы вдруг начнут отставать, это не переместит ни владельца, ни их самих в прошлое.

Согласование часов, то есть связь «местных времён» в системах отсчёта, которое предлагает Эйнштейн, является излишней в теоретическом плане, поскольку очевидно, что незачем помещать какую-то отдельно взятую пару часов в особое «здесь», санкционируя тем самым особое «теперь». «Теперь» само по себе предполагает универсальную, повсеместную синхронизацию всех мировых событий. Одновременны не только события, происходящие в непосредственной близости, но и на любом расстоянии во вселенной – таков априорный принцип мышления. Анри Бергсон, выдающийся философ XX века, посвятивший подробной критике релятивистских воззрений труд под названием «Длительность и одновременность». Там он пишет: «...одновременность может быть усмотрена только по отношению к моментам двух потоков, про-

текающих «в одном месте». Совершенно правильно так же, что здравый смысл и вся современная наука до Эйнштейна а priori простирали эту концепцию одновременности на события, отделённые каким угодно расстоянием... Мы полагаем, что размер не есть нечто абсолютное, что существуют только отношения между размерами и что во вселенной, уменьшенной до любых размеров, все процессы остались бы теми же, если мы сохраним неизменными отношения между ними» [6, с. 50].

Эйнштейновская теория важна как непосредственное выражение новейшего европейского восприятия мира и времени с характерным нигилистическим отношением к абсолютным системам отсчёта. Она демонстрирует топологию релятивной кривизны, где отдельные скопления материи обладают своим локальным временем. Однако теории физиков, хоть и выражают дух времени, сами по себе не претендуют на абстрактное осмысление действительности. Они являются лишь наиболее удобным модельным построением, конвенцией исследователей. Интересуясь топологией процесса в онтологическом плане, скорее следует обращаться к анализу темпоральности, произведённому Бергсоном. Процесс, становление и время – являются ключевыми темами его философии. Кроме того, ссылка на упомянутую работу «Длительность и одновременность» позволит нам далее игнорировать релятивистские представления, в том числе знаменитое «пространство-время», что в свою очередь позволит сэкономить пространство и время данной работы.

Бергсон, как и многие мыслители, рассматривая время, сталкивается с проблемой его феноменальной неуловимости. Впервые основные противоречия темпорального восприятия формулирует Аристотель: «Одна часть его была, и её уже нет, другая – будет, и её ещё нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый [промежуток] времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» [2, с. 145]. То, что существует, понимается как «теперь». Но время не слагается из «теперь», так как оно одно. Это «теперь» постоянно меняется – каждый момент отличен от предыдущего. При том, что «теперь» не может исчезнуть в самом себе, потому как оно всегда есть, и не может исчезнуть в другом «теперь», так как оно одно. Таково главное феноменологическое противоречие темпоральности, за которым, согласно Николаю Гартману, следует апоретика как методоло-

гический этап, предшествующий формированию теории [8].

По мысли Гартмана, «апоретика исследует проблемы как таковые... до поисков их решения и независимо от возможностей такого решения» [10, с. 24]. К этому можно добавить, что апория, согласно А.В. Ахутину, делает акцент на противоречий способов бытия, она есть столкновение разных несоизмеримых онтологических начал в отличие от антиномии, которая является спором разума с самим собой [5].

Впервые теморальная апоретика формулируется Зеноном Элейским в терминах «места» и по факту является топологической. Аристотель показывает, что она основывается на предположении, что время слагается из отдельных «теперь», так же, как путь стрелы слагается из равных ей положений, в каждом из которых она покоится. Стагирит же утверждает обратное: движение, как и время, предполагает принцип непрерывности в своей сути противоположный статичному и дискретному восприятию «теперь». Любое мгновение, по Аристотелю, это длительность и поэто место, занимаемое (проходимое) стрелой в течение любого, самого малого промежутка времени, не равно месту покоящегося тела [2, с. 198].

Эта апоретика вскрывает наличие двух противоположных начал, которые с необходимостью возникают, когда мы пытаемся помыслить время и движение. Элейцы вовсе не отрицают реальности движения для наших чувств. Они отрицают лишь возможность мыслить его, не впадая при этом в противоречия [4]. Этот вывод пытается опровергнуть Аристотель. Он показывает, что реальное движение, поскольку оно воспринимается, тоже мыслимо, но специфическим образом: через понятие непрерывности. Это положение развивается Бергсоном в его учении о длительности, которую он определяет как «качественную множественность без всякой аналогии с числом» и при этом как «чистую разнородность, не содержащую в себе никаких различных качеств» [7, с. 854].

Движение для Аристотеля двойственно. Он признаёт длительность реальных изменений. Правда, он обозначает длительность, как «единое теперь», чем усложняет ход своей мысли. Это понятие он противопоставляет раздельному восприятию времени. Поскольку эта длительность непрерывна и едина, то мы не можем охватить её мыслью. Это движение самой души. «Не замечать существования времени нам приходится тогда, когда мы

не отмечаем никакого изменения и душа кажется пребывающей в едином и нераздельном [«теперь»]», - пишет Аристотель [2, с. 147]. Стагирит имеет в виду состояние сна без сновидений. Проснувшись, мы не знаем, как долго спали. Однако во сне мы утрачиваем лишь рациональную или топологическую конструкцию времени, мы теряем саму грань между «теперь» и нераздельной длительностью. Мысль об экзистенциальном характере восприятия длительности развивает Августин. Именно он впервые делает акцент на интроспективном понимании времени. В «Исповеди» Августин предполагает, что «...время есть... растяжение... может быть, самой души» [1, с. 307].

При попытке «остановить мгновение» оно стягивается в бесконечно малую величину, которую многие сравнивают с точкой. Таким образом «теперь» актуализируется в качестве топологического элемента, разделяющего временной поток на прошедшее и последующее, которые в свою очередь могут стать моментами «до» и «после». Аристотель пишет: «Ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два «теперь» – предыдущее и последующее, тогда это [именно] мы и называем временем» [2]. Таким образом, мы имеем уже не душевное переживание, а осознанное топологическое представление. Бергсон отмечает, что «невозможно представлять или мыслить соединение между «перед» и «после», не вводя при этом памяти, т.е., иными словами, элемента сознания» [6, с. 47].

В этом контексте стоит вспомнить и Шопенгауэра, который утверждает, что реальное множество и идеальное единство не тождественны, как не тождественны реальность и бытие. Эта мысль позволяет непротиворечиво интерпретировать апоретику движения. Изменения как элемент реальности раздельны и непрерывно текучи. Они относятся к основанию становления. Однако как элемент бытия время обладает формальным единством и определённой связью в сознании. Совершенно ясно это высказывает Бергсон: «Пусть безличное всеобщее время, если только оно существует, без конца продолжается от прошлого к будущему: всё оно цельно; различаемые нами в нём части суть только части пространства, которое изображает как бы след времени и становится в наших глазах его эквивалентом; мы делим то, что развёрнуто, а не само развёртывание» [6, с. 47]. Таким образом, временной год становится местом, где некогда происходили события. То, что пребывало в становлении, пред-

стаёт как ставшее, обретает свою эйдети́чность. Процесс становится топосом так же, как звуки музыки обретают целостность в мелодии. В каждый момент «теперь» мы слышим лишь одну ноту и тональность, но вместе с тем мы воспринимаем композицию целиком. Мы воспринимаем музыку вне времени, но притом, как выражение времени.

Покой – не результат становления, но одно из его оснований как элемент бытия. Покой и движение не просто логические противоположности. Одно не мыслимо без другого. Николай Кузанский ясно формулирует мысль, что мы воспринимаем «движение только в сопоставлении с чем-то неподвижным» [12, с. 134]. Когда мы пытаемся представить простое механическое движение, то перед нами в наглядности предстают две вещи. Физик вынужден сказать, что одна из этих вещей движется, а другая покоится, хотя этот выбор произволен. Эта произвольность обнаруживает себя в галилеевском принципе относительности, согласно которому равноускоренное движение есть то же, что и покой. Сущностным отличием обладает лишь в то, в чём наглядно проявляется сила (ускорения). Когда замечается произвольность, сознание пытается ухватиться за расстояние, которое увеличивается между вещами. Тогда вещи покоятся, а расстояние растёт. Так что же движется: вещи или «ничто» между ними? Мы не видим движения в реальных вещах, мы не можем увидеть его вне вещей. Движение так же, как и время, недоступны феноменологии. То, с чем мы имеем дело в этом случае – смена мест, то есть топология. Именно поэтому аристотелевская физика – это физика мест.

В работе «Анализ развивающегося понятия» В.С. Библер замечает: «Механика признала, что для понимания движения необходимо отождествить движение и покой, но не увидела в этом отождествлении тождества противоположностей» [3, с. 127]. Принцип относительности в механике указывает на спекулятивное отношение противоположных начал. Процесс уже в себе содержит двойственность, из чего исходит диалектика. Двигаясь вперед, мы тем самым полагаем, что нечто осталось позади. Так же верх образует низ, прошлое – будущее, день – ночь и т.п. Процесс всегда интенционален и направлен. Поэтому гегелевскому Абсолюту, который мыслился как процесс, необходимо отрицание самого себя, дабы двинуться с места. Ничто не движется в никуда, ибо тогда оно никуда не движется. Для движения нужно две точки, два пункта – исхо-

дный и конечный. Это пунктирное движение и есть привычное время. Секунда, как его условная единица, знаменует лишь переход от первого момента ко второму (от лат. *secund* – второй). Но между этими моментами заключена реальная длительность – чистое различие и отрицание, то есть онтологическое «ничто», которое снимается в завершённой целостности определённого процесса.

Традиционный способ линейного представления времени в виде координатной оси – лишь геометрическая модель, порождённая фантазией. Это воображаемая линия пути, соединяющая условные пункты в прошлом и будущем или, точнее, в пространстве механического движения. Вместо прямой можно представить и кривой путь, как у Эйнштейна, можно представить «кротовые норы», как это делают К. Торн и М. Моррис, можно представить, что-то наподобие ницшеанского круга возвращения и т.п. Однако в этих случаях мы имеем дело не с собственной топологией процесса, а с кинематикой, которая не представляет интереса для нашего исследования. Хотя несомненно, что подобные геометрические образы имеют свою когнитивную и выразительную значимость.

Подлинный топологический принцип всякого процесса – есть переход реальности в бытие и наоборот. Однако этот переход выражается не простой последовательностью, как это отмечают Кант и Шопенгауэр, связывая арифметику и категорию времени, но и качественным изменением, что отражает понятие «этапа». Именно в этом контексте стоит задавать вопрос о бесконечности процессов.

Если процесс длится бесконечно, то его топос не замыкается, а, значит, никогда не оформляется в полной мере. Поэтому, в след за Гегелем, имеет смысл охарактеризовать данную бесконечность и её топологию как дурную. Согласно Гегелю, такое бесконечное недостижимо, поскольку оно «определяется как абстрактно отрицательное» [9, с. 233]. Именно эта бесконечность понятийно определяется через невозможность мыслить нечто завершённым. Причина, по которой она всё же мыслится – наличие определённого начала. Например, начало числа Пи или геометрического луча. Следует особо отметить, что такая бесконечность «дурная», потому как оставляет процесс неоконченным, то есть по факту не состоявшимся. Можно говорить о бесконечной длительности без начала и конца, но это не будет соответствовать пониманию процесса в качестве некоей определённости.

«После» выступает как результат, имея генетическую связь с тем, что предшествовало. Залогом этой связи служит субъект или динамический субстрат деятельности. Субстрат – это ещё одно необходимое основание процесса помимо дифференциации мест. Именно он служит основанием различия. Это сложно увидеть в механике, потому что «после» там рассматривается условно. Но дело в том, что стартовое место «до» и конечное «после» образуют единую дистанцию пути не сами по себе, а через субъект смещения. Бегущий Ахилл в топологическом плане предстанет как неуловимая точка «теперь». Таким образом, динамика выражается в смещении, как бы скольжении дискретного элемента, в образе потока. Сама же дистанция определяется как топос только в понимании, что она есть продукт интенционального акта некой сущности. Динамический субстрат по сути – это общее определение материи. Только понимать эту материю нужно не пассивно, но согласно бергсоновскому учению: как живую, творческую активность. Исходя из изложенного, можно понять считающийся сложным фрагмент из аристотелевские рассуждения. Аристотель пишет: «Время измеряется, будучи числом движения, моментом «теперь», когда “душа” отмечает для себя существование двух “теперь”, вернее, когда душа убеждается, что настоящее «теперь» есть в некотором роде возвращение прежде бывшего «теперь». Но вполне ли тождественны эти два момента «теперь»? Нет. «Теперь» в одном отношении тождественно, а в другом нет: оно различно, поскольку оно всегда в ином и в ином времени (в этом и состоит его сущность, как «теперь»), с другой стороны, «теперь» по субъекту (или субстрату, *ho de pote on*) тождественно» [2, с. 149].

Теперь, выявив основные аспекты топологии процесса, можно поставить вопрос: действительно ли мир процесс? Как мы выяснили выше, для процесса необходим динамический субстрат. Если этот субстрат сам мир, то, значит, нужен другой мир в качестве места, где бы это действие разворачивалось. Из этого следует, что либо мир не процесс, либо миров больше, чем один. Будет правильно рассматривать мир как место, в котором происходят события. Однако мы выяснили, что даже для простого движения нужно не одно, а как минимум два места. Ибо если что-то в мире появляется, значит, оно должно появиться откуда-то извне. Для процесса необходимо наличие двух миров. Печальную неизбежность этого двоемирия раскрывает романтизм. Жизненный опыт сознательного су-

щества обнаруживает противоречие между идеальным и реальным. Если отбросить романтический пафос, можно заметить, что термин «мир» в этом контексте избыточен. Реальное и идеальное вовсе не являются параллельными мирами, как считают дуалисты. Реальное и идеальное – это границы человеческого опыта. Однако и эти границы преодолеваются вместе с романтизмом. Согласно учению Ф.В.И. Шеллинга, Я содержит в себе две противоположно направленные деятельности, идеальную и реальную. Одна из них «ограничиваемая», другая «ограничивающая». Но они не могут существовать без третьей деятельности, соединяющей их и в то же время не дающей им уничтожить друг друга. Эта третья деятельность – акт самосознания. Шеллинг пишет: «Именно то, что субъект и объект абсолютно противоположны друг другу, и заставляет Я свести бесконечное число действий в одно абсолютное действие. Если бы в Я не было противоположения, то в нём вообще не было бы ни движения, ни продуцирования, а, следовательно, не было бы и продукта» [14, с. 278].

Движение от реальности к идее позволяет осуществить процессу познания. Процесс, позволяющий идеям воплощаться в реальности – есть творчество. В гегелевской системе реальность стремится познать себя, и, наоборот, познание реализуется. Существенным недочётом гегелевских спекуляций является использование предикативных конструкций, которые делают его язык столь неудобоваримым. Он делает субъектом то реальность, то идею. На самом деле, субъектом действия является мысль, которая движется от реального к идеальному и наоборот. Однако это движение должно иметь свой результат. Сознание соединяет предшествующее и последующее в топологической целостности мыслимого образа. Эта целостность является творческим продуктом и достоянием субъекта. Сам по себе динамический субстрат вообще не имеет смысла и не снимает противоречия – это лишь одна из сторон. Снятие происходит в гештальте, как характерном образе действий, в основе которого лежит определённый субстрат. Локальные процессы имеют так же локальные образы, но, будучи вовлечёнными в творческий и познавательный процессы, они способствуют развитию образа мыслящего субъекта, его самосознанию.

Исходя из произведённого анализа, можно заключить, что мир сам по себе не является процессом, но необходимым его условием в качестве места актуализации духовных сил субъекта. При этом требо-

вание топологической ограниченности не стоит интерпретировать фаталистически, в контексте расхожих сюжетных штампов креационистских и эсхатологических мифов. Речь идёт о целостном восприятии образа действительности, предполагающего содержательную полноту определения. Нужно учитывать, что эти определения адекватны лишь в отношении подлинного субъекта познания и могут быть интерпретированные как этап в самосознании. Границы мыслимого – есть лишь проблемный этап в развитии творческих и познавательных потенциалов Я, требующий разрешения в универсальной целостности. Как замечает А.Н. Огнев: «Вне условного образа развития единства субъекта и объекта принцип единства бытия и мышления вырождается в декларацию о неосуществимых намерениях, а познание в вырожденный дискурс, лишённый ценностного содержания» [13, с. 87]. Духовное существо, преодолевшее эти противоречия, понимает своё отношение к миру, как к естественному месту актуализации собственных энергий.

#### Список литературы

1. Августин Аврелий Исповедь – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 400 с.
2. Аристотель Сочинения. В 4-х т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
3. Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия – М.: Наука, 1967. – 439 с.
4. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 2005. – 408 с.
5. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М.: Русское Феноменологическое общество, 1996. – 304 с.
6. Бергсон А. Длительность и одновременность. – СПб.: Academia, 1923. – 154 с.
7. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн.: Харвест, 1999. – 1408 с.
8. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 207-272.
9. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
10. Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана (критический анализ основных проблем онтологии). – Л.: Наука, 1969. – 279 с.
11. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
12. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
13. Огнев А.Н. Проблема стилистических дифференциаций в теории познания. Философские экскурсы: сборник статей. – Самара: Асгард, 2015. – 76-90 с.
14. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
15. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. – М.: Мысль, 1965. – 700 с.