

# ГЕОГРАФИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.1-59-76

УДК 115.4; 141.336

## МИСТИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ ВЕЧНОСТИ КАК ПРЕДЕЛ ПЕРЕЖИВАНИЯ ВРЕМЕНИ

**Парибок Андрей Всеволодович,**

*кандидат филологических наук,*

*доцент кафедры философии и культурологии Востока*

*Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,*

*Россия, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5*

ORCID: 0000-00018421-0985

paribok6@gmail.com

**Псху Рузана Владимировна,**

*доктор философских наук,*

*профессор кафедры истории философии*

*Российского университета Дружбы народов,*

*Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6*

ORCID: 0000-0002-5558-6518

r.pskhu@mail.ru

### Аннотация

В статье ставится цель прояснить две традиции осмысления времени, а именно рационалистическую, в которую входят частно-научная (на Западе восходящая к «физике» Аристотеля) и философская (восходящая на Западе к Августину), и мистическую (наиболее методически выдержанной является йогическая традиция классической Индии и исламский мистицизм). Во **введении** ставится проблема времени и задаются предметные границы рассмотрения. В основной части рассматривается частно-научная (кратко) и философская односторонности понимания времени. Обнаруживается, что в названных трактовках времени не было разделения на изначальное указание феномена времени (ответ на вопрос «Что такое время как феномен?») и трактовку смысла этого феномена (ответ на вопрос «Как понимать феномен времени?»). Физическая односторонность рассмотрения времени целиком погружена в объектную область, а философская односторонность исходит практически исключительно из субъекта (памяти, созерцания, желания, собственной природы). Проблема времени – это одна из наиболее сложных проблем для осмысления. Основной тезис статьи заключается в том, что феномен времени явлен сознанию из непременно совершающегося переключения и сопоставления между двумя процессами: ориентировкой во внешнем мире и вниманием к когитации, т. е. между внешним и внутренним. Эта двойственность совпадает с двойственностью, осуществляющейся в элементарной единице рассудочного мышления –

суждении, субъект которого признается принадлежащим внешнему миру, а предикат – внутреннему. Отдельно рассматривается понимание времени в мистической традиции. Мы остановимся на рассмотрении двух способов осмысления времени – рационалистическом (философском), представленном учением Канта, и мистическом, представленном у суфиев и йогов (с указанием принципиальной разницы между ними). Отметим, что эти два способа нами не противопоставляются, хотя в некотором смысле они и исключают друг друга. В **заключении** демонстрируется, что синтез этих двух подходов был фактически осуществлен Гегелем, но не в его «Философии природы», обычно связываемой с понятием времени, а в «Науке логики» (во вневременном развертывании абсолютного знания).

**Ключевые слова:** время, йога, рациональность, мистицизм, суфизм, Кант, Гегель, априорные формы чувственности, Ниффари, миг (*вакт*), процесс, субъект.

**Библиографическое описание для цитирования:**

Парибок А.В., Псху Р.В. Мистическое переживание вечности как предел переживания времени // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12, № 4, ч. 1. – С. 59–76. – DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.1-59-76.

*Место времени изменить нельзя*

**Введение**

Проблема времени – это одна из наиболее сложных философских проблем, которая является предметом рассмотрения в так называемых «основных» философских традициях, по крайней мере в индийской, арабской и западноевропейской<sup>1</sup>. В каждой из этих традиций есть свои ключевые имена, школы и термины, связанные с осмыслением понятия времени. Отдельной сферой выступает мистическая традиция, которую можно обозначить в данном вопросе не посредством религиозно-этнических характеристик (исламская, арабская, индийская, христианская и пр.), а путем сопоставления ее с рационалистической (научной, философской, прагматической и пр.) традицией осмысления времени. В данной статье мы остановимся на рассмотрении двух модусов осмысления времени – рационалистическом и мистическом. Особо хотим отметить, что эти два модуса не противопоставляются, хотя в некотором смысле и исключают друг друга.

Рассудочное понимание времени в своей наиболее простой формулировке, отражающей опыт повседневной жизни и здравого смысла, сформулировано в следующем определении: «время – всеобщая форма бытия, выражающая длительность и последовательность событий мира» [9, с. 19]. Научное определение понятия времени максимально приближенно к вы-

<sup>1</sup> Китайская традиция нами принципиально не затрагивается.

шеуказанному. Этот аспект рассмотрения не входит в область наших интересов, которые в большей степени связаны с учетом присутствия субъекта при определении времени. В этом смысле «Феноменология внутреннего сознания времени» Э. Гуссерля [5], фрагменты «Бытия и времени» М. Хайдеггера [11] в большей степени отражают тот срез проблемы, который является центральным в данной статье, хотя и анализируется на примере других произведений.

### 1. Время как находимое в объектах

В западной интеллектуальной традиции трактовок времени легко выделяются две линии: 1) понимание времени, тяготеющее к научному, как находимого в объектах, и 2) понимание времени как принадлежащего уму, душе, а в Новое время – онтологическому субъекту. Нельзя сказать, чтобы эти линии особо спорили одна с другой, скорее, их взаимное неприятие глубже несогласия и заметно по взаимному игнорированию<sup>2</sup>. А игнорирование, как известно, самый надежный способ уклониться от вызова.

Инициатором «дискуссии», в которой главный предмет – объективное время, можно считать Аристотеля. «Время... есть число движения в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно» [3, с. 150]. Далее он задается вопросом об отношении времени к душе: «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени; например, если существует без души движение, а с движением связаны “прежде” и “после”, они же и есть время, поскольку подлежат счету» [3, с. 157]. Здесь выразительно проявлено характерное для Античности отсутствие онтологического субъекта. Только им можно объяснить, что, по Стагириту, возможно обсуждение смыслов слов «прежде» и «после» в предположенной им ситуации, когда душа не существует и обсуждать, следовательно, некому. Так что данные вопрос и ответ остаются без последствий и не мешают принципиально объективистской трактовке времени, которая далее присуща всем дальнейшим попыткам в этой линии, вплоть до основательной «Философии пространства и времени» Г. Рейхенбаха [7].

В целом для объективистского подхода ко времени характерно неразличение двух этапов теоретического рассмотрения. Ведь, обсуждая время, сначала следовало бы *указать* на этот феномен словами для простейшего отождествления и однозначности по примеру Аристотеля в «Метафизике», где он разбирает ряд концептуализируемых им слов, и уж потом задаться вопросом о сути, или смысле (греки сказали бы «логосе»), этого фе-

<sup>2</sup> Вероятно, самый выразительный пример оспаривания объективистской трактовки мы находим у А. Бергсона.

номена. Однако первый этап неизменно опускается (или различие двух этапов не осознается), сразу принимаются за второй, что создает подозрение в предвзятой ангажированности.

## 2. Время, связываемое с субъектом

Вторая традиция трактовки времени, относящая ее к субъекту, восходит к одиннадцатой книге «Исповеди» Августина: «...ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего (Согласно же последовательной объективистской трактовке времени вообще нет никаких форм времени, ибо время обратимо, а нулевая точка отсчета, относительно которой остальное будет либо прошлым, либо будущим, полностью произвольна. Ср. астрономию планет и Луны. – *А. В. П. и Р. В. П.*). Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу (ср. процитированное замечание Аристотеля. Но открывал ли Августин «Физику» Аристотеля, нам неизвестно. – *А. В. П. и Р. В. П.*): настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание»<sup>3</sup> [1, с. 187]. «...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» [1, с. 183]. Здесь по меньшей мере отмечена трудность первого этапа начальной вербализации феномена. Больше того, из этого меткого наблюдения можно вывести, что время дано в опыте, предельно всепронизывающем обстоятельства сознания, ибо он включает в себя также и фундаментальные области, чуждые коммуникации и речи. Тогда мы оказались бы на пороге Кантовой мысли.

## 3. Трактовки времени не явно опираются на обыденный режим сознания

В позднейшем развитии этой линии понимания времени Кантом было сформулировано убеждение: «Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния... оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии» [6, с. 86]. И здесь мы упрекнем его (и всю трактовку времени, отправляющуюся от субъекта, в том числе и представленную у Хайдеггера

<sup>3</sup> Предвосхищая дальнейшее, отметим, что и Августин, подобно всем сторонникам объективистской трактовки времени, не заметил постоянного времени объектов. Это в нем, христианском платонике, сильно удивляет, ибо если уж, согласно ему, будущее дано в ожиданиях, настоящее в созерцании, а прошлое в памяти, то несомненно, что постоянное дано в мышлении. Как можно было забыть об идеях и математических предметах?

в «*Sein und Zeit*») в некоторой односторонности и недостатке рефлексивности. Зададимся не свойственным, разумеется, Канту вопросом: из какой наблюдательской позиции субъекта это помыслено и сказано? Несомненно, что из стандартной, или, если угодно, обыденной<sup>4</sup>, т. е. такой, что в ней возможно пользование внутренней и внешней речью, коммуникации доступны обычные предметности, сообразное реагирование на которые от нас требуется.

Но разве не ясно, что так не будет в пусть реже встречающихся, но тем не менее многим разумным людям известных режимах сознания, каков, к примеру, смертный бой или прохождение горнолыжника по очень сложной трассе скоростного спуска. По признанию тех, у кого это есть как прошлый опыт (ибо как делящийся – «в настоящем времени» – он несовместим с его обсуждением!), ход времени дан там иначе. Феномен замедленного течения бытия в смертельной опасности хорошо известен. Говорение и даже внутренняя речь, а стало быть, и обычное применение рассудка, который непременно опирается на речевые формы, внутри него невозможны хотя бы по тривиальной причине неспособности управлять мышцами органов речи с нужным проворством. Нам это требуется лишь как достаточное указание на то, что субъект в различных своих обстоятельствах обнаруживает себя неизменно в качественно одном и том же внутреннем состоянии, но, напротив, ему доступен некоторый набор их, и что, следовательно, само понятие субъекта в отвлечении от режимов-состояний (глубокого сна с отсутствием времени; или феномена обратного хода, когда человек просыпается по звуку будильника, а в сновидении, которое запущено этим звоном, появляются предшествующие ему события, так что даже направление субъективного времени, оказывается, не есть сама собой разумеющаяся константа, как думалось Августину) есть имеющая свои границы идеализация. Таким образом, трактовка времени, последовательно отправляющаяся от субъекта как такового, без уточнения состояния, односторонняя.

#### **4. Ход времени и понятие режима сознания**

Чтобы продвинуться в рассмотрении времени дальше или глубже двух односторонностей, последуем методологической рекомендации буддийской философии о срединном пути, согласно которой, наталкиваясь на неудовлетворительную альтернативу, следует обнаружить некоторый общий фундамент и усомниться в нем по образцу такой предлагаемой схемы. Одна крайность – душа вечна. Другая – душа без остатка гибнет с гибелью тела. Общее здесь – не критическое признание души как длительно сущего, сверхчувственной вещи (*res*). Согласно буддийскому же представ-

<sup>4</sup> Ниже мы ее называем, следуя философии йоги, «разбросанным режимом сознания».

лению, имеет место процесс<sup>5</sup>, обсуждать вечность или невечность которого, овеществляя его, не удается.

В нашем случае мы имеем односторонние рассмотрения времени, обнаруживаемого лишь в объектах или присущего субъекту. Для разрешения этой трудности обратимся к краткому указанию Вьясы в комментарии к «Йогасутрам» Патанджали (I. 1) [16]. Вьяса вводит пять уровней, или режимов сознания (*cittabhūmayah*), среди которых третий, именуемый *vikṣipta* – «разбросанный», представляет собою наиболее привычный обыденный режим, который имеют не критически предположенным, без обсуждения его свойств, упоминавшиеся нами философы. Характеризующая его «разбросанность» двойка. Во-первых, сознание в нем разбросано по миру. Рефлексия, пусть даже только опирающаяся на память (ибо высшая форма рефлексии, когда та реально сопровождает естественную активность сознания, есть умение, требующее особого упражнения и встречающееся редко), позволяет убедиться, что сознание в этом режиме бывает обращено то на один объект, то на другой, и по меньшей мере иногда так получается не под воздействием внешних стимулов, как в случае, к примеру, наблюдения за вспышками молний и раскатами грома в грозу, но и при управлении со стороны самого субъекта, который обращает внимание то на колонны портика, то переводит взор на фронтон, то возвращается к капителям и т. п.

В подобной ситуации наблюдения разворачивающаяся во времени и могущая быть констатированной по движению глаз последовательность актов сознания вовсе не непременно становится фактом рефлексии самого наблюдателя. Поэтому возможно формирование теоретических убеждений, которые погружены в область объектов, отвлекшись от временности субъекта, не отмечая ее.

Но не менее часто случаются и наблюдения иного рода: положим, будучи устойчиво внимателен, созерцатель замечает, как на фронтон садится галка, *потом* другая, а *затем* они взлетают. В таких случаях не заметить временную последовательность невозможно, ибо она разворачивается встроенной в схему данности *содержания*. Поэтому меняющиеся объекты внешнего мира уже из ситуации наблюдения непременно понимаются как временные. Стало быть, теории, трактующие объекты во времени и время объектов, но не затрагивающие временность субъекта, возможны. Кроме того, рефлексия второго типа случаев наблюдения выявляет, что временная очередность событий или предметов зрительного внимания непременно имеет фоном нечто постоянное (фронтон),

<sup>5</sup> Европейцам эта концепция известна от Юма, который, в свою очередь, узнал о ней от прожившего несколько лет в Китае француза-незюита, успевшего познакомиться с буддийской философией по китайским переводам, см. [13].

а этот фон всегда возможен как другой предмет внимания. Так же и со звуковыми предметами – соловьиными трелями на фоне непрерывного журчания ручья.

Стало быть, теория временных объектов должна быть такова, что в любом ее приложении к объектной ситуации в конфигурации объектов находится место не только минувшим, предстоящим и теперешним объектам, но и объектам постоянным относительно ситуации. В самом деле, полнейшая бесструктурность хаоса (*μη ὄν*) ненаблюдаема, а потому она не теперешняя, не минувшая и не предстоящая. А признание неперенности элементов структуры влечет за собой и необходимость признания четвертого времени – постоянного. Однако признано оно по сей день лишь в предельной форме вечности, т. е. области объектов, постоянных для любой ситуации, в которой они учитываются. Таковы, к примеру, математические объекты для платонизма, по сей день влиятельного варианта в обосновании математики.

Но у режима разбросанности имеется и второй, фундаментальный слой. Приведенный выше пример, т. е. опыт нахождения в ситуациях спокойного свидетельствования созерцания, наблюдения, не нуждающегося в действиях, отвечает философской и вообще чисто интеллектуальной установке, и этот опыт дает нам генезис концепций объективного времени. Однако такие ситуации вовсе не самые типичные. Прохаживаясь по парку, в котором расположен портик, равно как и торопливо идя по многолюдной улице с напряженным автомобильным движением, человек в обоих случаях регулярно перемежает наблюдение (слежение) за обстоятельствами внешнего мира, оставаясь включенным в мир, дабы совершить адекватное действие – переступить через корень, разминуться со встречным и т. п. – на свой внутренний мир, на течение своих когитаций и эмоций. В зависимости от меры напряженности, характерной для внешней ситуации, разбросанное сознание будет чаще или реже обращаться вовне, возвращаться к себе и вновь уходить во внешний мир.

Мы утверждаем, что именно в этих двусторонних переходах и в фоновом допредикативном сравнении двух интенсивностей – проявлений среды с активностью когитаций и эмоций, в которых соединяются важность, значимость, новизна, многообразие и другие аспекты, – и случается фундаментальное фоновое переживание хода времени. Заметим, что время без хода времени – лишь абстракция, появляющаяся впервые для решения теоретических задач. Объективное, обратимое, ненаправленное время науки, например астрономии, имеющей дело с лунными и солнечными затмениями<sup>6</sup>, обобщало частные ситуации первого типа, для которых характерна

<sup>6</sup> Обратимость времени была превзойдена только благодаря разработке термодинамики и статистической физики.

избавленность от всех действий, за исключением намеренного перевода внимания, т. е. созерцательность. Отсюда и привычная для объективной трактовки времени ссыла на часы, в которой один эталонный процесс служит мерилom любых других процессов.

Иначе говоря, двойственность протекания, конституировавшая времённость как таковую, была сохранена, но помещена в среду объектов<sup>7</sup>, и о ней забыли. В любом классическом объективном рассмотрении времени субъект вместе с его атрибутами внимания и способности удержать следы событий приняты без обсуждения, как константа, без которой само рассмотрение теряет опору. Субъект – неизменный и потому игнорируемый самим собою фон объективированного рассмотрения. То есть это рассмотрение вынужденно элиминирует рефлексию, уходит из философии и становится только научным. А когда имманентное развитие науки физики в ходе разработки квантовой механики сделало актуальным включение в нее субъекта (как наблюдателя), объективная трактовка остановилась перед препятствием, которое и поныне не преодолено.

Конституирование хода времени из соразмерения внешних и внутренних событий позволяет объяснить скуку, важный феномен первичного переживания времённости. По-немецки скука отрадным для философа способом обозначается как *Langeweile*, этимологически «долгое дление» (ранее «долгая пауза»). Скучно текущее нечто, стало быть, переживается как долгое. А попадают в скуку, когда проявления среды, которых невозможно избежать, содержательно скудны и в основном оказываются помехой для разворачивания когитаций. Противоположное слово *Kurzweil* (буквально «краткое дление», т. е. «забава, потеха») относится к ситуации, в которой проявления внешнего мира приятно наполняют внимание. Таким образом, в первичном отношении к переживаемому течению времени «долго» всегда равносильно «слишком долго» (продолжалось скучное собрание), «кратко, быстро» – «слишком кратко» (было выступление клоуна).

Обычная деятельность рассудка протекает именно в обсуждаемом нами режиме разбросанности; более того, структура суждения (*das Urteilen*), простейшего рассудочного акта, начинающего его работу (как во внутренней, так и в устной речи), отпаваясь от внешнего мира, прямо соответствует фундаментальному ее слою. В форме суждения подлежащее (субъект, тема) и сказуемое (рема, предикат) разнесены: первое свершающий суждение ум относит к внешнему миру, оно преднайдено, предикат же для него принадлежит его мысли. Наконец, сам содержательный переход от субъек-

<sup>7</sup> Эта двойственность была проблематизирована физиками лишь в СТО, т. е. еще позже, чем отсутствие направленности.



екта к предикату соответствует уходу внимания из внешнего мира в когитации. При этом *акт ухода* в когитацию и есть сам акт этой первой когитации<sup>8</sup>.

### 5. Однофокусный режим сознания и вневременной процесс

Однако разбросанный режим сознания – не единственный, допускающий мышление. В философских традициях йоги и буддийских школ содержатся точные рациональные описания и предписания, касающиеся другого, более активного режима, несовместимого с мирской рассудочной обыденностью и именуемого «однофокусным» (*ekāgra*), когда сознание предается «умозрению» (санскр. *dhyāna*). В индийской философской практике он достигается регулярно и методически посредством в том числе тренировки в отключении непроизвольного внимания, обычно в разбросанности следящего и следующего за сигналами от органов чувств. В результате фундаментальная двойственность внешней среды и когитаций снимается: разворачивания внешнего сознанию чувственного мира в умозрении нет; взаимная ограниченность, т. е. конечность, внешнего и внутреннего сменяется бесконечностью; всё поле внимания становится занято когитациями, но зато модальность их данности уподобляется былой данности событий внешнего мира в режиме разбросанности, т. е. они переживаются не как исполняемые субъектом, но как наблюдаемые.

Великий методолог йоги Будда Шакьямуни обращал внимание на то, что вхождению в дхьяну мешает шум, т. е. объект слуха, органа, существенно связанного с времённостью. Ср. «Феноменологию внутреннего сознания времени» [5], где автор, Гуссерль, не случайно обращается к рассмотрению именно звуков, но не зрительных образов, запахов или вкусов.

Существуют классические сочинения, например «Основоположения срединной философии» Нагарджуны ([15], несовершенный русский перевод см. [2]), рассчитанные на понимание только в этом режиме. В западном культурном мире и на Ближнем Востоке подобные явления получают по неосведомленности пренебрежительный ярлык мистицизма, в котором склеены две совсем разные, могущие встречаться порознь характеристики: снятие двойственности себя и мира и смутная, вызывающая подозрение в иррациональности неметодичность. В индийском интеллектуальном ландшафте вызывающая загадочность («мистичность») и иррациональность в осмыслении данного режима сознания отсутствуют, а потому первая черта находит в ней себе достойное место. Для нас же важно следующее: при удержании данного режима прекращается процесс сравнения, на который

<sup>8</sup> Два замечания. 1. Дальнейшее развертывание рассудочности с опорой на извлекаемое из памяти представляет собою процесс смены содержаний во внутреннем мире. 2. В дефиниции распределение обратно тому, которое имеет место в суждении: *definiendum* – подлежащее принадлежит мысли, а предикат берется из внешнего мира.

опирается первичное переживание хода времени, а потому обычное время для умозрящего субъекта останавливается. Он пребывает в свидетельствовании единого процесса саморазворачивания некоторого интеллигибельного содержания (а не двух процессов). Таким образом, происходит вневременной процесс.

#### 6. Однонаправленность процесса и мистическое личное бытие в вечности

В арабоязычной традиции данный режим тоже известен, однако, поскольку в ней было развито специфическое методологическое рассмотрение режимов сознания и неперменной константой было понятие сущностно непознаваемого единого Бога, признаваемого высшей ценностью, то отчеты и свидетельства о таком режиме обретали личностную, мистическую форму.

Так, показательна следующая концепция времени в суфизме, согласно которой вечность и время как бы «высвечивают» друг друга, образуя единое целое, в котором «каждый атом времени представляет собой мгновенную фиксацию вечности» [8]. В этом аспекте суфийское представление о времени напоминает собой буддийское квантование процесса бытия во времени (санскр. *ksāṇikavāda*): качественно определенный момент бытия, возникнув, тут же исчезает, порождая собой следующий. Другими словами, каждое событие мира, каждый предмет мира и весь мир в целом могут быть рассмотрены как изменяющееся явление, феномен, который ежемгновенно обновляет свою связь с вечностью, исчезая, переходит в вечность, чтобы тут же возникнуть из нее вновь. Выражаясь языком Канта, «ноуменальность» вечности уравнивается феноменальным характером мира, и как в представлении Канта мы не можем быть уверены в том, что привычная нам вещь (к примеру, столы в комнате) не превращается в нечто совершенно невообразимое, когда на них никто не смотрит (к примеру, в летающих слонов), так и суфий постоянно находится в состоянии непрерываемого ощущения чуда и сопричастности вечному и непрерывному процессу творения мира. Он таким образом опытно познаёт одновременно и всемогущество Бога – ибо неизвестно, какова будет воля Аллаха и каким в следующий миг окажется мир (и окажется ли он вообще), и Его милосердие – ибо, как мы можем заметить, мир всё еще существует и в общих чертах всё остается на своих местах.

В суфизме есть и более персоналистское понимание времени, которое основано на атрибутировании Богу таких атрибутов, как всемогущество, ничем и никем не обусловленная воля, милосердие и пр., но и предполагает определенного рода личные взаимоотношения с избранной человеческой личностью. Обратимся к пятому предстоянию (*manqij*) под названием

«Пришло Мое время» из «Книги предстояний» Ниффари (X в.), в котором сам Аллах устами мистика говорит о своем времени (*waqt*) (читай, вечности): «Он остановил меня и сказал мне: Если не увидишь Меня, не будешь со Мной. Если видишь нечто, отличное от Меня, то ты не видишь Меня. Мои знаки в вещи уничтожают смысл того смысла, [которым] она [обладает], и удостоверяют ее не посредством [этого смысла], а в нем. В тебе то, что не изменяется, и то, что не изменяет. Для Меня ты самый молчаливый, когда говорящий от тебя произносит [слова] с необходимостью. След Моего взора – в каждой вещи; если ты обращаешься к ней на своем языке, то переворачиваешь ее. Оставь Мое поминание позади, иначе ты вернешься к тому, что не является Мной, и не [будет] преграды между тобой и этим.

Пришло Мое время и настало для Меня время открыть Свое лицо и проявить Свое великолепие. И свет Мой простирается сквозь пространства и того, что за ними, и на Меня обращены взоры и сердца. Гляди, враг Мой возлюбил Меня, гляди, Мои святые правят. Для них Я возвысил троны, и они посылают огонь необратимый, в домах Моих поселилось разрушение, и они украшаются украшением истинным, гляди, как справедливость Моя отрицает то, что не является ею. Я объединяю людей в благоденствии, и они не расходятся и не унижают [друг друга]. Извлеки Мой клад и осуществи то, что Я предписал тебе своим извещением, готовностью и близостью Моего появления. Воистину, Я появляюсь, и вокруг Меня собираются звезды, и Я объединяю солнце и луну. Я вхожу в каждый дом, Меня приветствуют и Я приветствую их. И это потому, что воля принадлежит Мне и по Моему изволению наступает час – Я могущественный и милосердный» [10, с. 24].

По сути, это предстояние можно разделить на две части, первая из которых отражает суфийское понимание времени в его как бы объектном значении (человек не сможет познать Бога), а вторая – в его субъектном (Бог сам по своему произволению – в свое время – открывает себя человеку, когда тот к этому готов, но последнее – готовность человека узреть Бога – это также дело рук самого Бога). И вот эта вторая часть, начинающаяся со слов «Пришло Мое время...», подразумевает то, что время Бога, как и сам Бог, доступно не сознанию человека и его некоему рациональному постижению, а как бы прозревшему сердцу человека. Об этом времени можно лишь догадаться по некоторым признакам, которые перечислены после этих слов и которые есть описание славы Божьей во всем ее великолепии.

Возникает вопрос: почему же это персоналистское описание времени? Потому, что оно подразумевает «личностное созревание» человеческой души (являющееся венцом ее развития) к тому, чтобы начать видеть и переживать славу Бога, которая недоступна человеческому уму без должного

изменения человеческого сердца и в целом его личности. В этом смысле предел человеческого переживания времени и есть мистическое переживание вечности как узревания (после созревания самой личности) во всякой вещи и в мире в целом присутствия Бога, Его следов, Его славы и великолетия.

При этом следует отметить три аспекта, способствующих пониманию Божественного времени в данной трактовке: 1) личная святость, достигаемая абсолютным исчерпанием собственного временного ресурса («сделал что мог»), и, как следствие, необратимое «выпадение» Божественного избранника в вечность, даже если он при этом продолжает жить в миру. Нечто похожее можно найти в понятии *дживанмукти* (санскр. *jīvanmukta* – освободившийся [от сансары] при жизни) в индуизме, что понимается как результат 2) личностного нравственного самосовершенствования адепта, 3) направляемого его представлениями о Боге (вопрос об источнике этих представлений мы опускаем).

### 7. Интеллектуальное схватывание и фиксация вневременного процесса Гегелем

До сих пор читатель скорее укреплялся в убеждении, что рациональное и йогическое / мистическое понимание времени и свидетельства о таком понимании крайне разнородны, по меньшей мере для западной философской традиции. Однако владение индийским материалом позволяет нам утверждать, что в Европе был создан прецедент их совмещения. Именно этот процесс был открыт в новоевропейской философии Гегелем и получил у него название спекулятивного мышления. Мы утверждаем, что этот философ достиг существенно нового для Европы результата в постижении времени, но удивительным образом отнюдь не в соответствующем разделе своей неудавшейся «Философии природы», а в «Науке логики», где *post factum* даны текстовые свидетельства систематически развертывающегося содержательного единого-безвторого (по Гегелю, «абсолютного») вневременного процесса<sup>9</sup>. Первое достаточно отчетливое описание Гегель дает уже в предисловии к «Феноменологии духа», а в «Науках логики», имеющих в нескольких, сильно отличающихся подробностью вариантах<sup>10</sup>, мы имеем в разной сте-

<sup>9</sup> В силу недостаточной разработанности рассудком и полной неопытности в философской практике умозрения среди европейских философов они, при согласии признать это ценным обретением, без раздумий сочтут такой процесс «вечным», ибо вневременным. Других способов квалифицировать его у них нет. В индийской философской традиции дело обстоит сложнее. Недвойственная временность еще не вечность хотя бы потому, что приобщение к ней имеет и начало, и конец в разбросанном обиходно временном режиме сознания.

<sup>10</sup> Большая «Наука логики» в трех томах; «Малая логика» в составе «Энциклопедии философских наук»; изложение для Нюрнбергской гимназии; наконец, рассматриваемое как отдельный текст подробное оглавление «Большой логики».

пени развернутые свидетельства пребывания сознания в режиме «умозрения» (*dhyaana*), говоря по-индийски, или «спекуляции», если пользоваться выражением самого Гегеля.

Для краткого указания здесь будет достаточно цитат из «Предисловия» к «Феноменологии духа» (см. раздел IV: Требования, предъявляемые к философскому изучению. Спекулятивное мышление), которые следует по контрасту с нашим рассуждением о субъекте и предикате речевого мышления в режиме разбросанности: «...природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением, и в тождественном предложении, в которое превращается первое, содержится обратный толчок названному отношению»<sup>11</sup> [4, с. 38]. «Философское предложение, потому что оно – предложение, порождает мнение об обычном отношении субъекта и предиката и о привычном поведении знания. Это его поведение и мнение разрушаются философским содержанием предложения» [4, с. 39].

Можно было бы перефразировать Гегеля и так: такого рода предложения суть неразличимости суждений и дефиниций. Или так: ни внешнего мира, ни внутреннего процесса кем-то переживаемых как свои когитаций более нет, а индивидуум (Гегель или его понятливый читатель) лишь свидетельствует, наблюдает, присутствует при том, как не он, но абсолютное мышление вечно мыслит, разворачиваясь, само себя. Собственно, разум и разумное, начиная с Канта и во всём немецком идеализме, суть обозначения режима умозрения и вневременности и бесконечности, соотношения лишь с собой, как его стихии, однако преимущественно с содержательной стороны, тогда как индийская философская традиции уделила большое внимание и методическому аспекту.

Данное достижение Гегеля, соединяющее в себе последовательное распрямление со строгой рациональностью, подтверждает верность сделанного Альбертом Швейцером наблюдения, что последовательный рационализм в пределе оказывается мистицизмом. С позиции же самого Гегеля можно напомнить, что у него философия снимает религию. Здесь мы видим, как это осуществлено было в области, именуемой на Западе и на Ближнем Востоке мистикой.

### Заключение

Привлечение иноцивилизационного философского наследия позволило заметить, что западное научное и философское (по Хайдеггеру, «расхожее» (*vulgär*)) понимание времени распространено еще шире, чем он

<sup>11</sup> Подлинник: «...die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält» [4, с. 59].

указывал в § 83 «Бытия и времени» [11]. Общая почва констатируемой односторонности этих трактовок – некритичное принятие в качестве фундамента рассмотрения лишь одного из режимов сознания, *обыденного* (который можно назвать по-немецки тем же словом *vulgär*). Усмотрение ограниченности такого подхода дает шанс учета дискурсивной мыслью (разумеется, исполняемой лишь в обыденном режиме, с коим она неразрывно связана) иных полаганий сознанием времённости и процессуальности. Методологически эти режимы были кратко введены в традиции философской йоги Патанджали, примеры свидетельств о них отыскиваются в «мистических текстах», в том числе в суфийском, а результат проникновения их в область интеллектуального, философского изложения неожиданным образом обнаруживается у Гегеля в «Феноменологии духа» и «Науке логики», в пассажах, где вовсе не обсуждается времённость. Взаимное подкрепление независимыми традициями мышления предлагаемых в них трактовок выхода из расхожего понимания времени убеждает в несводимости соответствующего опыта сознания к смысловым основам, ограниченным конкретной культурой.

#### Литература

1. *Августин Аврелий*. Исповедь / пер. М.А. Сергеевко. – СПб.: Наука, 1975. – 372 с.
2. *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о Срединности. – М.: Восточная литература, 2006. – 846 с.
3. *Аристотель*. Физика / пер. В.П. Карпова // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 61–262.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
5. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – 162 с.
6. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. – М.: Наука, 1999. – 653 с.
7. *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
8. *Смирнов А.В.* Суфизм // Новая философская энциклопедия. – М., 2010. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01f00800fa90bbc532f2ffef> (дата обращения: 16.11.2020).
9. Современная философия: словарь и хрестоматия / отв. ред. В.П. Кохановский. – Ростов н/Д.: Феникс, 1996. – 511 с.
10. Суфизм: развитие мистического языка в произведениях ан-Ниффари. Книга предстояний. Книга [духовных] обращений. Относительно Его чудной речи о любви / пер с араб., коммент., вступ. ст. Р.В. Псху. – М.: Садра, 2020. – 206 с.

11. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.Н. Бибихина. – М.: Ад Маргинем, 1997. – 451 с.
12. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в онтологии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 459 с.
13. Gopnik A. Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network // Hume Studies. – 2009. – Vol. 35, N 1–2. – P. 5–28.
14. Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 9. Phänomenologie des Geistes. – Bochum, 1980. – 526 S.
15. Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna / ed. by P.L. Vaidya. – Darbhanga: Mithila Institute, 1960. – 321 p.
16. Pātanjālayogaśāstra / ed. Kāśinātha Śāstrī Āgāśe. – Pune: Ānandāśramamudraṅālaye, 1904. – 357 p. – (Ānandāśrama Sanskrit Series; 47).

Статья поступила в редакцию 25.06.2020.

Статья прошла рецензирование 18.07.2020.

## MYSTICAL EXPERIENCE OF ETERNITY AS A LIMIT OF TIME EXPERIENCE

**Paribok Andrew,**

*Cand. of Sc. (Philosophy),*

*Associate Professor*

*Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University,*

*5 Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation*

paribok6@gmail.com

**Pskhu Ruzana,**

*Dr. of Sc. (Philosophy),*

*Associate Professor at the Faculty of Humanities and Social Sciences,*

*Peoples' Friendship University of Russia,*

*6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 6117198, Russian Federation*

r.pskhu@mail.ru

### Abstract

This article aims to clarify two traditions of understanding time, namely the rationalistic, which includes the scientific (in the West, going back to the 'Physics' of Aristotle) and philosophical (going back in the West to Augustine), and mystical (the most methodically sustained is the Yogic tradition of Classical India and Sufism). The article contains several sections:

**Introduction** raises the problem of time and sets the subject boundaries.

The main part is comprised of the following sections:

**1. Time as found in objects:** a brief summary of the rational scientific and quasi scientific trend of time interpretation from Aristotle's Physics to Reichenbach's "Philosophy of Time and Space". The physical one-sidedness of the consideration of time is completely immersed in the object domain.

**2. Time as associated with the ontological subject:** essential points of purely philosophical understanding of time beginning with St. Augustine via Kant up to Heidegger. This philosophical approach is no less one-sided, and comprehends time almost exclusively as a subjective phenomenon (memory, contemplation, desire, one's own nature etc.) Both trends lack any discrimination between the initial indication of the phenomenon of time (the answer to the question 'what is time as a phenomenon?') and the interpretation of the meaning of this phenomenon (the answer to the question 'how to understand the phenomenon of time?').

**3. Interpretations of the time phenomenon are implicitly based on the everyday mode of awareness.** The problem of time is one of the most difficult problems to comprehend. The main thesis of the article is that the pra-phenomenon of time is revealed to consciousness from the necessarily occurring switching and comparison between two processes: orientation in the external world and attention to cogitation, i.e., between the external and internal. This duality coincides with the duality that is realized in the elementary



unit of rational thought – judgment, the subject of which is recognized as belonging to the external world, and the predicate – to the internal. Separately, it is planned to consider the understanding of time in the mystical tradition. We will focus on two ways of understanding time – the rationalistic (philosophical), represented by the teachings of Kant, and the mystical, represented by the Sufis and Yogis (with an indication of the fundamental difference between them). Note that these two methods are not opposed by us, although in a sense they exclude each other.

**4. Lapse of time and the notion of a mode of awareness.** The ordinary mode of awareness called *vikṣipta* ‘dispersed’ in Yoga philosophy is characterized by a fundamental dualism of inner and outer worlds’ events. Both are processes and the non predicative comparison of their pace constitutes the ordinary experience of the lapse of time. This mode is the most habitual one and the very mode within which it is possible to speak and compose texts, however it is not unique. There exist other possibilities.

**5. One-pointed awareness mode and the atemporal process.** Voluntarily achieved one-pointedness has no distinction between the outer and inner world and is therefore ‘out of’ or ‘above’ time. It is well known in mystical literature (exemplified by the text by eminent Sufi author, Niffari). In European rational philosophy this position was explained by Hegel, but not in his ‘Philosophy of Nature’, usually associated with the concept of time, it was in the ‘Science of Logic’ (in the timeless unfolding of absolute knowledge).

The **Conclusion** presents a summary. The crucial point which enables a thinker to overcome the traditional scientific and philosophical one-sidedness of the conceptualization of time is the notion of a mode of awareness and comprehension of the fundamental duality of outer world processes and cogitations’ succession. A non-ordinary awareness mode is methodologically elaborated in Yoga philosophy, witnessed in mystical Sufi texts, and finally, grasped in Hegel’s concept of a speculative proposition.

**Keywords:** time, yoga, rationality, mysticism, Sufism, Kant, Hegel, Niffary, mystical moment (waqt), process, subject, a priori forms of sensuality.

#### **Bibliographic description for citation:**

Paribok A., Pskhu R. Mystical Experience of Eternity as a Limit of Time Experience. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2020, vol. 12, iss. 4, pt. 1, pp. 59–76. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.1-59-76.

#### **References**

1. Augustinus Aurelius. *Ispoved’* [Confessiones]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1975. 372 p. (In Russian).
2. Androsov V.P. *Uchenie Nagardzhbuny o Sredinnosti* [Nagarjuna’s Doctrine of the Middle Way]. Moscow, Vostochnaya literature Publ., 2006. 846 p.
3. Aristotle. *Fizika* [Physics]. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 3 [Tractates. In 4 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl’ Publ., 1981, pp. 61–262. (In Russian).
4. Hegel G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow, Nauka Publ., 2000. 495 p. (In Russian).

5. Husserl E. *Sobranie sochinenii*. T. 1. *Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [The phenomenology of internal time-consciousness]. Moscow, Gnozis Publ., 1994. 162 p. (In Russian).
6. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, Nauka Publ., 1999. 653 p. (In Russian).
7. Reichenbach H. *Philosophy of space and time*. New York, 1958 (Russ. ed.: Reikhenbakh G. *Filosofiya prostranstva i vremeni*. Moscow, Progress Publ., 1985. 344 p.).
8. Smirnov A.V. *Sufizm. Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia]. Moscow, 2010. (In Russian). Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01f00800fa90bbc532f2ffef> (accessed 16.11.2020).
9. Kokhanovskii V.P., ed. *Sovremennaya filosofiya: slovar' i kbrestomatiya* [Contemporary Philosophy: Dictionary and Anthology]. Rostov-on-Don, Feniks Publ., 1996. 511 p.
10. Pskhu R.V., ed. *Sufizm: razvitiye misticheskogo yazyka v proizvedeniyakh an-Niffari. Kniga predstavlenii. Kniga [dukhovnykh] obrashchenii. Otnositel'no Ego chudnoi rechi o lyubvi* [Sufism: Development of the Mystical language in Niffary's treatises]. Moscow, Sadra Publ., 2020. 206 p. (In Russian).
11. Heidegger M. *Sein und Zeit* [Being and Time]. Tübingen, Niemeyer, 1953 (Russ. ed.: Khaidegger M. *Bytie i vremya*. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997. 451 p.).
12. Chernyakov A.G. *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v ontologii Aristotehya, Gusserhya i Khaideggera* [Ontology of Time. Being and Time in the Ontology of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 459 p.
13. Gopnik A. Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network. *Hume Studies*, 2009, vol. 35, no. 1–2, pp. 5–28.
14. Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 9. *Phänomenologie des Geistes*. Bochum, 1980. 526 p.
15. Vaidya P.L., ed. *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna*. Darbhanga, Mithila Institute, 1960. 321 p.
16. Kāśinātha Śāstrī Āgāśe, ed. *Pātañjalayogasāstra*. Pune, Ānandāśramamudraṅālaye, 1904. 357 p. *Ānandāśrama Sanskrit Series*, 47.

The article was received on 25.06.2020.

The article was reviewed on 18.07.2020.