СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) — коллективное перцептуальное В., универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального В., конституирующегося в феномене истории как осознанной процессуальности социальной жизни. Наиболее архаические представления о С.В. как мере человеческого существования связаны с онтологически заданными временными параметрами бытия и оформляются на базе ритмичности небесных явлений в силу визуальной очевидности последних и их тесной связи с хозяйственными процессами: лунная система отсчета у пастухов и солнечная у пахарей; фиксация В., благоприятного для сельскохозяйственных инициатив и лоций, в соответствии с расположением звезд — в "Трудах и днях" Гесиода и др. Типичным для архаических культур является задание определенности временного момента посредством отсылки к звездным конфигурациям (например, "когда покажется палец Иштар", т.е. когда месяц взойдет рядом с Венерой, — в ассирийских текстах). Становление техники счета позволяет фиксировать на этой основе такой параметр В., как длительность (ср. рецитацию архаического способа задания временного отрезка у Овидия: "слив рог с рогом, луна становилась четырежды полной").

Осмысление континуальной длительности В. и мерной дискретности временных отрезков — позднее персонифицированное в античной культуре образами всевластного Кроноса и сонмом даймонов (в римском варианте — гениев), т.е. божеств момента — задает в культуре идею календаря как организующей С.В. системы исчисления циклически повторяющихся временных промежутков. (Идея была оценена в свое время И.Ньютоном как пригодная для того, чтобы фиксировать "обыденное" или "неистинное В.: как-то год, месяц, час" — в отличие от "истинного математического В.")

Становление календаря инспирирует оформление в мифологическом сознании сюжета о временном начале: становление Космоса совпадает с "началом времен" (Гомер), а до укрепления Одином меток-искр на небосводе "звезды не ведали, где им сиять" ("Старшая Эдда"). Рефлексивное осмысление людьми их открытия мирового порядка структурирует мифы о культурных героях, открывших закономерности календаря (например, Прометей в трактовке Эсхила). Для мифологической трактовки В. характерно семантико-аксиологическое разделение В. сакрального, отраженного в креационных мифах, и эмпирического (профанного), события которого проецируются на В. сакральное.

Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как последовательной цепи сменяющих друг друга циклов: возникающий и оформляющийся Космос, пройдя круг, оказывается перед лицом мировой катастрофы: и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Стык старой и новой эпохи (уходящего и наступающего года) является напряженно сакральным

моментом: содержательная исчерпанность совпадает с временным концом мира, Космос распадается в хаос. В более поздних аграрных культурах этот цикл переосмыслен в мифах об умирающем и воскресающем (Осирис в Древнем Египте) или временно отсутствующим (похищение Персефоны Аидом или Аполлон-Солнце, гостящий у гипербореев) боге, чье исчезновение как бы останавливает космические (природные) часы в ожидании начала нового цикла.

Возникновение нового мира, воссоздание распавшегося миропорядка не гарантировано и требует магического ритуала, человеческого усилия по предотвращению временного разрыва: имитативная магия воздвижения ритуального дерева (шеста) как символ оформления мировой вертикали (вплоть до новогодних елок), Аррефории и Фесмофории в рамках культа Деметры, ритуальный эротизм кукерского действия на Балканах как рецитация брака космических прародителей и т.п. Сакральные даты календарных праздников, осмысленные как периодические космические реконструкции, регулярно возвращают вектор из прошлого в будущее к мифологическому В. креационного акта, началу времен. В таком контексте временной порядок является для человека сакральным, а его поддержание — сакраментальным, ибо нарушение ритмичности временного порядка является в эсхатологических мифах атрибутивным признаком конца бытия, — в силу этого, как правило, счет В. ("ведение" его) являлся функцией жрецов, а календарь мыслился как земной образец небесного порядка (клятва фараона при вступлении на трон — не делать поправок в календарь). Циклические представления о В. несут в своей структуре идею повторяющейся последовательности временных циклов, что в сущности уже закладывает в культуре вектор линейных представлений о В., ставший доминантным в античной философии истории. Изобретением в Древней Греции водяных часов (клепсидры, достаточно точно отмерявшей временные промежутки) является началом представлений о С.В. как автохтонном по отношению к природным циклам — началом перехода от своего рода материнского В. аграрных практик к отцовскому В. городской цивилизации, однозначно задавшему анизотропную линейную доминанту. Векторная мерность последней противостоит характерной для архаической культуры сопряженности временных отрезков с их содержательно-конкретной характеристикой (ср. "эпохи царств" в Древнем Китае).

Осознание в античности необратимости временного движения является основанием конституирования С.В. в качестве ценности: "самое драгоценное достояние — время" (Антифонт).

Контекстом введения часов была процедура судопроизводства (клепсидра обеспечивала регламентированное равенство В. речей сторон), что задавало в античной культуре ассоциацию объективности "течения" В. (тока воды в клепсидре) с объективностью Фемиды. В рамках античности было осуществлено эксплицитное дистанцирование В. Космоса как порядка природы и социального "времени наших действий" (Диомед), что находит свое выражение в ведении летоисчисления не "от сотворения мира", а "от основания Рима".

По формулировке Диомеда, "время — чередование вещей, схваченное в троякой изменчивости, если только может быть схвачено то, что никогда не останавливается. Само по себе В. не может никоим образом быть разъято, так как оно течет само в себе и вечно едино. Но так как наши действия различны... то мы нераздельному В. назначаем части, не разделяя само В., но обозначая различие наших действий". Античная философия, остро поставившая проблему В., решает ее, однако, сугубо в натурфилософском ключе: как соотношение "вечного" (aidion) и преходящих миров (aion), — лишь в рамках аристотелевской концепции оформляется так называемый парадокс исчезновения В. (прошлого уже нет, ибо оно уже прошло; будущего еще нет, ибо оно не наступило; настоящее же есть не более чем качественная грань между первым и вторым), имеющий смысл лишь при отнесенности его не ко В. как объективному атрибуту тотальности бытия, но к индивидуально-человеческой системе отсчета. Для античной интерпретации С.В. характерен его обратный аксиологический вектор: от "золотого века" через "серебряный" к современности, далекой от идеала ("землю теперь населяют железные люди" у Гесиода), что конституирует в европейской культуре особый статус такого феномена, как ностальгия. Таким образом, важнейшей характеристикой С.В. в античных трактовках является его семантическая и идеологическая неиндифферентность: "не считать надо дни, а взвешивать" (Плиний Старший).

Событийная наполненность характеризует В. и в глазах Августина: "Я вполне осознаю, что если бы ничто не приходило, то не было бы прошедшего; если бы ничто не происходило, то не было бы будущего; и если бы ничто не было действительно сущим, то не было бы и настоящего времени..."

Истинным ли исповеданием исповедуется тебе душа моя, когда я говорю, что измеряю и самое время? Его ли я измеряю, Боже мой?" Между тем темпоральная векторность получила в христианской культуре радикально новую артикуляцию: линейная временная схема приобретает характер жесткой эсхатологической асимметрии, дополняющейся аксиологической асимметрией временности (мига) земного существования и временной бесконечности "жизни вечной". По оценке Ж. де Витри, рассуждение, "будут ли души проклятых избавлены от адских мук через тысячу лет? — Нет. — А через две тысячи? — Нет. — А через сто тысяч? — Нет. — Может быть, спустя тысячу тысяч лет? — Нет. — А после тысяч лет, кои есть не более, как капля в море? — Нет", — способно подвести к идее обращения любого грешника.

Средневековая культура переживает В. своего бытия как систему выделенных временных локусов, неравнозначных с аксиологической точки зрения: особый статус В. творения, земной жизни Христа и т.п. (ср. со средневековой топологией пространства как системы мест, где каждый топос характеризовался выделенностью и социокультурно артикулированной значимостью: храм, феод, etc.), а идея второго пришествия

Мессии задает выраженную векторную ориентацию европейского сознания в будущее, что обуславливает острую артикуляцию в европейской культурной традиции такого феномена, как надежда. В отличие от античности и средневековья, культура Нового времени фактически выпускает проблему С.В. из фокуса значимости, сосредоточившись на естественно-научной ориентированной трактовке В. как объективного параметра процессуальности в рамках философии природы: "абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему" (И.Ньютон), равно приложимое в своих метриках как к природным, так и к социальным процессам, оставаясь индифферентным по отношению к их содержанию (ср. новоевропейскую парадигму трактовки пространства как однородного изотропного вместилища вещей).

Наряду с этим, однако, Лейбницем была высказана идея относительности В.: "Я неоднократно подчеркивал, — пишет он, — что считаю пространство, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство — порядком существования, а время — порядком последовательности". Трактовка Кантом В. как априорной формы чувственности задает в рамках философской классики вектор осмысления В. как артикулирующего не внечеловеческое объективное бытие, но индивидуально заданный мир субъекта, что является значимым, несмотря на сугубо когнитивную трактовку его. В рамках неклассической философии происходит переориентировка внимания с трактовки С.В. как воплощенного в календаре объективного параметра социальных процессов на интерпретацию темпоральности человеческого существования как имманентной внутренней динамики последнего. Так, экзистенциализм противопоставляет темпоральность человеческой экзистенции как глубоко содержательную — внешнему В., представляющему в качестве отчужденного, бескачественного и подавляющего, ибо в темпоральности любая "ситуация — это призыв, она окружает нас, она предлагает решение, принимать которое приходится нам самим"

(Сартр). Применительно к индивидуальному человеческому бытию осуществляется постановка данной проблемы и в концепции Хайдеггера: бытие человека в мире, Вот-бытие (Dasein) характеризуется временностью присутствия; темпоральность экзистенции организует себя как протекание от рождения к смерти как способу бытия смертного в мире.

Временность понимается как смертность, но именно эта векторность человеческого существования является условием возможности предположения экзистенцией трансцендентального горизонта мира как "Целого". В современных теориях информации человеко-размерный параметр В. рассматривается в тесной сопряженности с онтологически заданным В. как параметром развивающейся системы: "очень интересный мысленный эксперимент — вообразить разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отношению к нашему времени. Для такого существа никакая взаимосвязь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы к нам, дошел бы к нам в логическом порядке следствий — с его точки зрения — и причин — с нашей

точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала...

Мы можем общаться только с мирами, имеющими такое же направление времени" (Н.Винер). В рамках постнеклассического мышления (см. Постмодернизм) осуществляется своего рода "переоткрытие времени" и переосмысление в этом контексте феномена социальной темпоральности, артикулируемой в современных концептуальных моделях в свете презумпции нелинейности. (См. Генеалогия, Событийность, Эон.)

М.А. Можейко