

ОНТОЛОГИЯ: БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

С.С. Неретина

АВГУСТИН ПОСЛЕ ХАЙДЕГГЕРА: ВРЕМЯ И БЫТИЕ

Аннотация. Анализ проблемы соотношения времени и бытия у Августина в свете чтения Хайдеггера позволяет выявить особенности теологической позиции Августина. Время у Августина, — напряженное внимание к рассматриваемой вещи, бытие связано не с сущностью, а с возможностью как быть, так и не быть. Делается попытка осмыслить терминологию выражения и бытия, и времени: экзистенция, иное, ретенция, протенция, внимание.

Ключевые слова: философия, время, количество, ретенция, протенция, внимание, бытие, именование, интенция, смысл.

В свое время в книге «Абеляр» (написанной в 1982 г. и вышедшей в 1993 г. под заглавием «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра») я предположила, что термин «порождение», отличный от «произведения», вводится Абеляром не только для объяснения порождения Бога Сына Богом Отцом, и даже не столько для акцентирования большей силы рождения, которое имеет место всюду (и Божественном нетварном, и в тварном мире), в противовес творению, которое в наше время приобрело первенствующий смысл, но и потому, что эта мысль о рождении означала, что забрезжила перспектива ввести время в само Божественное бытие¹.

Когда через четыре года вышел русский перевод «Бытия и времени» М. Хайдеггера, изданный по-немецки в 1927 г., стало ясно, что сама эта проблема не только поставлена гораздо более основательно, но и так, что вся онтология стала называться темпоральной наукой, и все ее положения — темпоральные, имеющие характер *veritas temporalis*. «Метафизика вдруг обнаруживает, — пишет А.Г. Черняков, процитировавший вышеприведенные слова Хайдеггера, — что в основании вечных истин, которыми она как *philosophia perennis* всегда занималась, лежит истина времени <...> что под маской *veritas aeterna* скрывается *veritas temporalis*» и «в основе понятия истины лежит темпоральный набросок»².

Ярчайшими представителями из тех, кто когда-либо ставил (проблематизировал и тематизировал) этот вопрос, являются в начале Средневековья Аврелий Августин, а в конце эпохи модерна, а затем и постмодерна Мартин Хайдеггер. Однако философии Хайдеггера мы здесь будем касаться вскользь, хотя сами размышления о природе времени и бытия у Августина возникли под ее неотступным и часто раздражающим давлением.

Анализ времени у Августина Хайдеггер опустил, сославшись на известные вопрошания Августина о том, что такое время, в XI книге «Исповедей»³. Вся вторая часть «Основных проблем феноменологии» Хайдеггера построена на анализе понимания времени Аристотелем и возражениях ему. Августин, на взгляд Хайдеггера, в ряде существенных определений находится в согласии с Аристотелем, хотя и признает, что, несмотря на то, что «Аристотелевы исследования по сравнению с Августиновыми понятийно строже и сильнее, но Августин видит особое измерение феномена (*dimensio*) времени исходнее»⁴. В чем эта исходность, однако, неясно, ибо на этом экскурс Хайдеггера в историю анализа времени у Августина кончается. Зато начинается экспозиция собственного понимания.

¹ Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1993. С. 173.

² Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. С. 15.

³ Эти книги названы Августином «Книгами исповедей». Исповедей тринадцать. Название «Исповедь» в единственном числе — неверно, поскольку снимает напряжения, в которых оказывается человек как бы на смертном пороге, где он совершенно открыт. Августин описал 13 таких напряжений. Но все книги «О граде Божьем» — тоже исповеди, равно как и «О христианском учении».

⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 304.

И все же: что именно о времени говорит Августин, коль скоро уж он признан (вместе с Аристотелем) одним из зачинателей этой проблемы?

Августин начинает разговор о времени с, казалось бы, совершенно другой проблемы: стремлении к пониманию Божественного Слова человеческим. Бог говорит вечным Словом, пребывающим в молчании. Но все-таки Его голос, произнесший: «Это Сын Мой возлюбленный», — однажды был услышан. Вопрос в том, каким образом пребывающее в молчании могло стать произнесенным? Августин предполагает, что слоги, которые прозвучали и исчезли, оставив после себя молчание, могло произвести только Слово же: Оно само одновременно молчит, говорит и созидает. Голос потому и слышен, что происходит на фоне молчания. Ибо Слово таково, что в нем все удерживается и все возникает. Сказал и сделал в данном случае — тождество.

Эта логика (Слово-Логос) произведения очень похожа на то, что Хайдеггер назвал продуктивной логикой, которая «как бы опережающим скачком вступает в определенную бытийную область»⁵. Скачок действительно был — через окутанную тьмой «бездну». Более того: скачок совершает не человек — Бог, тем самым свидетельствуя и собственную абсолютную трансцендентность, и сообщая о себе тварям, которые с этих пор, по словам Августина, желают легкой мыслью «коснуться» Его. Было ли что-то до этой бездны, вопрос, который ставили, как сообщает в «Исповедях» Августин, многие христиане или интересующиеся этой религией, но никто из них не сомневался, что Слово было прежде всего и шло явно не от человека.

Об этом совершенно новом явлении Слова-Логоса, тождественного Богу, находящегося у Бога, Августин повторяет неустанно; слово «бытие» он, хотя и применяет к Богу, но с Ним не отождествляет. Бог для него Всё и Ничто. «И» здесь не соединительный союз, скорее разделительный, означающий такое «всё», что это уже «ничто», «всё» как «ничто», Он ни что из того, что лежит перед глазами. Когда Августин говорит о бытии Бога, он говорит о бытии Чего-то, что несравненно больше того, что обычно понимают под бытием и к чему только из-за нехватки слов применяют слово «бытие».

Впрочем, попытки назвать это превышающее всё бытие другим словом были не только во време-

на Хайдеггера. Его называли словом «Бог», что означало «Свет» и «Жизнь», подающие свет и жизнь, «Время» и «Вечность», «Старость» и «Юность», слова, от которых, однако ускользает Тот, Который есть. Бог есть Бог и вместе путь к Богу, что значит: то нечто уникальное, единственное, *точечное*, то есть не имеющее никакой пространственности, не говорящее, Ничто, но голосом высказывающее Себя, логосно высвеченное, и именно потому, что высвечено, обнаруживающее способы разворачивания из себя и сворачивания в себя, что Августин показывает в диалоге «О количестве души»⁶.

Постоянно подчеркивая два уровня мышления: простых *констатаций*, *сравнения* одного с другим и *вопрошаний* по поводу всех вещей, встречающихся или не встреченных, но помысленных в мире, о мире и над миром, как сейчас бы уже все, знакомые с Хайдеггером, сказали, онтического и онтологического, Августин добивается возникновения эффекта двуречия. Вопросание возникает именно потому, что есть нечто молчащее. Эта логика «впервые размыкает ее (область — *С.Н.*) в устройстве ее бытия и подает добытые структуры <...> для вопрошания»⁷.

О том, что для Августина вопрошание — основной метод понимания истины, мы скажем ниже. Сейчас отметим только, что первые девять глав первой книги — сплошь вопросы. Свою логику он подает не только «в распоряжение позитивных наук», для которых структуры бытия — «прозрачные ориентиры для вопрошания», а в любое сознание, пытаясь не просто пробудить в нем ту податливость к изначальному, которым оно было сотворено, но и показать, что оно уже в этом изначальном, которое может или сбыться (случиться) или нет. Само мышление концептами, то есть мгновенными «схватываниями» вещей в их полноте, которая может и не раскрыться, не перейти ни в какое понятие, это именно христианское мышление, допускающее случайность постижения и сбывания, что содержится в слове «*conceptus*», осмысленном как «зачатие», «начинание», в котором находится вся цельность вещи. Любая земная вещь у Августина хранила связь с той единственной сакральной Вещью, *Res*, ради созерцания которой сотворена некая реальность, а

⁶ См. об этом: Неретина Светлана, Огурцов Александр. Реабилитация вещи. СПб., 2010. Гл. «Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе».

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 10.

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 10.

в ней — человек. Этой связи посвящен диалог «Об учителе», наполненный внутренней полемикой с Аристотелем, где ставится под сомнение бытующая грамматика речи и где происходит отсыл к внутреннему пониманию Божественного бытия, превосходящего любые знаки и выражения. Всякому сознанию, по Августину, осмысливающему временность как конечность, границу, и временность как само плетущееся, создающееся, ворочающееся, вращающееся состояние, дано понять, что оно имеет дело не только с конечностью и ограничением, но с самой вечностью. Иначе речь о спасении невозможна.

Августин употребляет слово «вечность» в разных версиях. Это и *aeternitas*, и *coaeternitas*, и *sempiternitas*. Все они равно приложимы к Богу, или Троице. И во всех этих словах есть оттенок временности: вековечность, сове(кове)чность, всегда (все года) вековечный. Разумеется, эти слова означают длительность, как разумеется и то, что они противопоставлены времени, следовательно, в них удерживается некое постоянство, сохранность, точность, которая не делится. Но ведь разворачивается! И способна свернуться. Как говорит Августин в начале «Исповедей»: я — частица созданий Твоих, но и Ты — весь во мне. С точностью это возможно. Это и означает всевозможность. Потому Бог и назван *Omnipotentia*, Всесильный, но такой Всесильный, что Его может и не быть, Он — Ничто из того, что есть. (В этом, кстати, коренится загадка веры: зачем верить в то, что несомненно есть, а вот поверить в то, что может не быть, трудно.) Здесь возможность есть превозможение, усилие постижения того, что всегда больше всего. Он в этом смысле «стоит». «Стоящая вечность» у Августина означает не сущее сущего, а точечное присутствие (*praesentia*), которая всегда при начале и животворит (*animans*) все. Когда Бог говорит Моисею, что Он Тот, Кто есть, речь идет не о сущем, как полагает Хайдеггер, уравнивающий христианскую теологию с античной онтологией и, может быть, невольно пропустивший в ней нечто приуготовлявшее его собственный подход. Глагол «*esse*» к этому времени означал не просто «есть», но и «может быть», держа в себе провокативный смысл, заряжающий будущее. Об этом писал в одной из статей Э. Бенвенист.

Обилие причастий настоящего времени или существительных, образованных от этих причастий, у Августина не случайно. У него и нетварное, и тварное бытие находится в постоянном верчении. Только второе зримо, а первое — нет. Однако *про-*

изнесение Слова Словом уже тем самым рождает временное. Здесь, разумеется, снова заявлена оппозиция вечного/временного, и Августин постоянно твердит, что вечное — не временное, но при этом вечное у него включает в себя временное хотя бы потому, что вечное Всё не имеет места вне себя. Оно, как мы выше сказали, точно. Вечное Слово — в молчании, сказанное слово — во времени, поскольку говорить надо членораздельно. В этом смысле Он вместе *рождает* и Сына и Богочеловека. «Ты зовешь нас к пониманию Слова, [Который] Бог у Тебя, [и Само] Бог, Которым вечно говорится и вечно всё высказывается»⁸ (lib. 11. Cap. 7). «Мы знаем, Господи, знаем, что, поскольку нет ничего, что было, и есть то, чего не было (последнее — формула творения: возникновения чего-то из ничего. — С.Н.), постольку умирают и возникают, а ничто из Слова Твоего не исчезает и не восходит, поскольку Оно бессмертно и вечно. И потому Словом совечным Тебе Ты говоришь вечно и всегда всё, что говоришь, и становится всё, что говоришь, чтобы это стало, и не иначе, чем говоря, Ты делаешь, но не становится все, что Ты делаешь, говоря, всегда вечным» (*ibidem*).

«Нет ничего, что было» — своеобразный эффемизм вечности. Там действительно ничего не было, а только намек на то, что может случиться. Прошедшее время «было» употреблено не для того, чтобы ввести нас в русло неких преходящих событий (в духе одного из переводов «Фауста»: «Прошло и не было равны между собой»). «Нет ничего, что было, и есть то, чего не было» — граница, через которую осуществляется послание Слова-Бога-Бытия-Чего-то-Иного или просто «Чего-то»: слова «*quid, quis, aliquid, unum aliquid*» Августин часто применяет именно к Богу (см., например, кн. 1, гл. 4 или кн. 4, гл. 4). Это тот самый скачок, о котором мы говорили выше, исходящий от Бога, которого Августин называет «источником бьющей, или скачущей, прыгающей воды» («*fons salientis aquae*», кн. VI. Гл. 1). Если понять и принять послание Слова, весть, посланную Богом, то, по Августину, любой человек может изменить прежний путь (об этом говорит первая глава шестой книги «Исповедей»), пойти к вновь найденному источнику и открыть, что прошлого нет, не было «было», а есть настоящее. Это настоящее всегда некоторое *событие* — понимания, прикосновения к Самому смыслу, а поскольку смысл — то, что есть всегда,

⁸ Ссылки на: Aurelius Augustinus. Confessiones (любого издания) в тексте.

то он всегда нов и всегда стар. Он всегда стар, если мы интерпретируем его в истории, и всегда нов, если мы открываем его сейчас. В этом — корень содержания времени в вечности.

Августин прямо называет вечное и временное спутниками сотворенного мира, который в каждый момент времени отрицает себя. Про нетварное же известно лишь, что оно *есть*, потому что всё указывает на него, но неизвестно, каково оно. Известно, что у мира есть *начало*, и это начало Августин называет то Разумом, то Премудростью, то Словом, в основании которого лежит Божественная воля.

Божественную волю, как правило, именно как волю относят к априорному началу творения, полагая ее принадлежащей тому живому и одушевляющему принципу, каковым является Бог как Творец. О Боге как Он *есть* мы ничего не знаем, кроме того, что Он *есть*. При постановке вопроса о бытии это надо учитывать прежде всего, ибо Бог как Творец *есть* только проступание (*existentia*) Бога как такового, чей свет доходит до нас. Бытие такого Бога — неведомое, дающее о себе знать через одну из Его способностей — творческую, которая по своей природе должно проступать и в этом смысле экзистировать в чем-то ином, чем Бог. Творческая воля — не тотализирующая, не заставляющая. Это свободное решение, *arbitrium liberum* — выражение, которое часто и неверно переводят как «свобода воли». Августин (особенно в «Граде Божьем») предупреждал, что термин «воля» сопутствует и «свободному решению» и «решимости выступить и вступить в новый мир».

В «Исповедях» он считает нужным, например, передать отвергаемое им мнение, используя такие слова: «В Боге проступило (*exstitit*) некое новое движение и новая воля, так что Он создает тварь, которую никогда прежде не создавал». Такое понимание творческой воли у многих вызывало недоумение: «Какова же это истинная вечность, где рождается (*oriuntur*) воля, которой не было? Ведь воля Бога не сотворенное, но прежде сотворенного, потому и не творилось бы ничего, если бы воля Творца не предшествовала» и т.д. (*lib. 11. Cap. X*). То, что в этом контексте слово «*existere*» означает не «существовать», а «вы-» или «проступать», очевидно. О том свидетельствует употребление в тексте других глаголов, например, «*origo*».

Эти слова означают, однако, что уже в IV в. н.э. появилась мысль о неполноте выражения «бытия» Бога только через «*esse*», что Его бытие,

как мы выше писали, «что-то иное», «*aliquid*», о нем можно судить только через его проступание. На миниатюрах из рукописей, которые, правда, относятся к более позднему времени, Бог выступает из рамы (например, в миниатюрах XIV в., написанных для «Исторической библии» Гийара де Мулэна). Потому вопрос о бытии Бога как такового и бытии сотворенного мира должен по-разному рассматриваться. Христиане в этом решении ушли от античных мудрецов в другое измерение. Для них вечное — не нечто просто устойчивое, истинное в противовес неистинному, это ничто. Истина — не Парменидова Алетейя, загораживающая путь в ничто. Ничто для Платона — инобытие. А для христианина Истина потому и Истина, что она вместе и Ничто. «Бог — всё и ничто», — говорил, повторим, Августин. Поэтому здесь, разумеется, хотя и есть противопоставление, но особое: время выделено из вечности и только потому *в некотором роде* оппонирует ему. Жестко противопоставляя вечное временному, говоря: временное — *не* вечное, мы по-прежнему находимся в плену античной или манихейской философии, настаивающей на двойственном основании мира, на оппозиции Добра и Зла. Христиане сняли эту оппозицию: у них Зло никогда не бывает окончательным, это всегда «нехватка блага».

Еще раз (в виде недоуменного вопроса) Августин отличает идею рождения от творения: рождение — от бытия к бытию, творение — от небытия к бытию или от вечного к временному. Он считает, что этого отличия многие не понимают, и не понимают, как правило те, кто, пытаясь понять вечное, до сих пор в сердце своем мечется «в прошлых и будущих движениях вещей» (*lib. 11. Cap. X*). Августин не говорит: «в потоке времени», как сказано в русском переводе «Исповедей», он говорит только о будущем и прошлом движении вещей, понимая настоящее-*praesens* как вечное. «Пусть, — говорит он, — тот, кто сдержит его (сердце) и как бы (*quasi*) прибьет (пронзит) [его], чтобы оно немножко остановилось и немножко ухватит блеск всегда стоящей вечности и сравнит с никогда не стоящими временами, вот тогда он увидел бы, что это несравненно, и увидел бы, что долгое время не становится долгим иначе, как через множество ускользящих движений, которые не могут простираться вместе (*simul*, все сразу), в вечности ведь нечему преходить, но все *есть praesens*» (*lib. XI. Cap. XI*).

Во-первых обратим внимание на то, что Августин, желая остановить время, употребляет слово

«quasi», «как бы», сразу давая понять, что время не существует так, как существует дом, улица, фонарь, аптека. Оно не налично. Нужен мысленный эксперимент, чтобы задержать его. Слово «как бы» для Августина весьма характерно, «Исповеди» наполнены им: этим словом он подчеркивает не-самделишность, тропизм нашего существования. Оно иерархично, основано на личном договоре, оно имеет образец в виде Священного Писания, но оно, не-самделишное изначально, в конце концов на основании дара возможности свободного решения способно выбрать истинный путь, называемый Богом.

Во-вторых, нужно озадачиться вопросом, как понимать «*praesens*». Если только как «настоящее», то мы действительно недалеко от Аристотеля, и Хайдеггер прав, объединяя Аристотеля и Августина. Русское слово «настоящее» — от «стояния», приставка «на» накладывает на это основополагаемое стояние. Латинское «*praes*» все же иное, оно намекает на бросок вперед. *Praesens* (имеющее форму причастия настоящего времени) скорее «присутствующее», при таком понимании мы ближе к русскому переводу *Da-sein* (по Бибахину, это именно присутствие), хотя можно усомниться в правильности такого перевода. Ибо присутствие можно понимать по-разному, например, как место, куда ходят на службу, и тогда оно вряд ли будет отличаться от наличного существования.

Но можно понять *praesens* и как присутствие при чем-то вот сейчас сбывающемся, хотя еще и не сбывшемся и могущем не сбыться. И тогда это ход, ведущий к Хайдеггеру.

Как и Аристотель, Августин связывает время с движением, но он вводит меру времени — им является вечность как присутствующее-в-настоящем. Обычно вечность связывается с полным покоем. Но так ли уж мы, как утверждал Хайдеггер, не найдем времени в покое? Если время связано с движением, а свободное желание, воля Бога — с настоящим, присутствующим во всем, не исчезающим и в покое, то воля движет и покоем, удерживая его, напрягая его новым деланием. В этой воле угаивается время как одна из возможностей, скажем, стоять на месте (здесь годен перевод «*praesens*» как «настоящего»).

Мы выше уже писали о стоянии на месте как присутствии. Кстати, в любом присутствии (учреждении) мы какое-то время стоим на месте. Покой — *requies* — обретенный мир и тишина. Это возврат в тишину и молчание, но это не значит,

что молчание не прерывается голосом. Оно потому и молчание, что противостоит произнесению. Разница в том, что произнесение предполагает молчание, а молчание вполне способно быть самим по себе, но тогда оно не нуждается в имени «молчание». Этим Бог живой отличается от Бога воплощенного. Бог воплощенный (Христос) может вернуться в Божественное состояние, лишь пережив смерть, а Бог как таковой *жив всегда*. К тому же фактически нельзя определить, что такое жизнь: одно из значений «*aevum*» — жизнь, век, возраст. Эта жизнь может глядеться, как «белое» через «лошадь», только через что-то конечное, как вечность сквозь время. Возможно даже сказать, на основании слов Августина, что «делать» и «быть во времени» — синонимы, поскольку «делать» — это «делать в темпе», «делать, зная». Слова «как делается» означают «руководствуясь (значение глагола *tempere*) знанием дела». Если ничего не делать, времени словно и нет. Мы так и говорим: у меня нет времени это сделать. Ничего не делая, мы живем в чем-угодно, но не во времени.

Попробуем все же перевести «*praesens*» как «присутствие».

«Целиком время не присутствует», — пишет Августин (*lib. XI. Cap. 11*), то есть не все время — присутствие. «И пусть увидит, что все прошлое изгоняется из будущего, а всякое будущее следует из прошлого, и всякое прошлое и будущее творится тем, что всегда есть присутствие, и промелькивает», то есть присутствие оставляет в нем (прошлом и будущем) свой след. «Кто удержит сердце человека, потому что стоит и видит, каким образом не будущая и не прошлая вечность, *стоя*, диктует будущему и прошлому временам? Разве моя рука имеет силу на то, или рука действует через произнесенные слова (*loquela*) уст моих, так мощна эта вещь (дело)?» (*lib. XI. Cap. 11*).

Что с чем сравнивает здесь Августин? Это явный **спор** с Аристотелем через его же Аристотелевы послышки, не участвующие в размышлениях Хайдеггера. Но Августин, в чем он сам признается, внимательно читал Аристотеля: не «Физику», может быть, но «Категории» наверняка. А в «Категориях», там, где речь идет о способности сущего принимать противоположности, где сказано, что «одна и та же речь кажется истинной и ложной; например, если истинна речь “он сидит”, то, когда он встанет, эта же речь будет ложной» (4a 25), Аристотель сомневается в справедливости этого утверждения. Он не случайно употребляет слово «кажется». Так действительно **только кажется**,

на первый взгляд, поскольку это в основе своей «неверно». «Ведь о речи и о мнении говорится как о способных принимать противоположности не потому, что они сами принимают что-то, а потому, что в чем-то другом переменилось состояние» (4b 5. курсив мой — С.Н.).

Время, как и произнесенная речь, кажется истинным или ложным не из-за собственной способности. «Ведь вообще ни речь, ни мнение», добавим, ни время «нисколько и ничем не приводятся в движение» (4b 5 — 15). Аристотель в описании времени ориентируется на эмпирию (оно есть), и он не случайно в «Категориях» о времени не говорит ничего, не связывая его ни с речью, ни с мнением, а обходит объяснение его, как и категорий места, действия, претерпевания, обладания, положения. Странно лишь, что время, как и речь, у него четко входят в категорию количества, речь — в категорию отдельного количества, а время — непрерывного. Но поскольку у него есть и отдельно категория времени, то возникает впечатление, что оно есть всего лишь подкатегория количества, и что только четыре категории имеют действительно статус категорий: сущность, количество, соотношенное и качество. Возникает впечатление, что остальные так или иначе зависят от них и главное от соотношенного. Аристотель на это указывает прямо и непосредственно, поскольку перечисленный десяток категорий — это высказывания, взятые сами по себе. Сами по себе они не содержат ни утверждения, ни отрицания, поскольку взяты «без связи» (Категории, 2а 5 — 10) с чем-либо, а связь образует соотношенное, или отношение, то есть «то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим» (там же, ба 35).

У Августина же Слово приводится в движение (произносится, то есть переходит во временное пространство) свободно-решающим Словом. Приводить в движение значит перестать быть неподвижным. Бытие, произведшее другое бытие, стало не-бытием произведенного бытия, ничто для него. Оно вместе и есть и его нет. Оно есть Другое бытие, *Aliquid*, потому что вообще не произведено, оно даже не точка, точку предстоит поставить в момент, когда состоится решение (*consilium*) создать нечто из ничего. Это нечто будет наличествовать. А того в наличии нет, хотя оно лично. Личность — не наличность. Личность — это, как спустя девять веков скажет Фома Аквинский, единое через себя. А такое единство вообще может не казаться, не выходить из себя, как это делал Августин, а остаться в себе, как Бог Сам по Себе, не Творец. В отличие

от Аристотеля, где первая сущность — единичные, сами по себе сущие вещи, а вторая сущность — высказывание, слово, и эти две сущности суть разные стратегии представления вещей, у Августина сущность одна — название, Слово. Оно, повторим, название и дело вместе. «Но если он делал, то что как не тварь» (*lib. 11. Cap. 12*). Творить значит творить отдельно. Тварь — отдельная тварь, отдельное количество в отличие от простоты Божественного бытия. Потому любую тварь отделяет от другой твари ничто. Между ними — вечность этого ничто.

Но говоря слова, то есть говоря временем, Бог-Бытие выговаривает кванты, «сколько». Он выговаривает слов столько, **сколько** надо, а надо их достаточно много. Каждое слово квант. Каждое слово-время меняет сотворенный мир, квантует его, преобразует разными темпами, с какими произносятся слова. Это сотворенное бытие словится, то есть ловится в слове-времени, в темпе. И уже новое человеческое слово также ловит сотворенный мир, через которое «ведается» нетварное, понимание которого изменяется в зависимости от произнесенных человеком слов. То есть сотворенный мир постоянно темперирован, а несотворенный, пусть и «*stans*», по Августину, «стоящий», вековечится, то есть тоже в известном смысле временится, коль скоро по отношению к нему употреблено причастие настоящего времени. Этого не заметил Хайдеггер. А если заметил, зачем сопряг Августина с Аристотелем?

Здесь другое и очень трудное. Куда, в какое место Бог Творец, творя, помещал мир? Ведь не было ничего. Где Он создавал эти места, если, кроме него, нет никого? Ответ может быть таков: в Себе и сотворял. Будучи единым, создавал Себя как множество из Себя, Духа, *Animus*. Много веков спустя Фома Аквинский скажет, что «единичной, даже единственной природе» Бога «не противостоит Его же множественность» (*Summa theologiae. Qu. 29. Art. 4. Resp. 4*), ибо Лица (Персоны) в Боге различаются по внутреннему происхождению. Это отношение к самому себе, а не к другому и вместе к себе самому как к другому представляет одну субсистентную вещь Божественной природы, находящейся в бесконечной множественности отношений внутри себя как другого.

Слово «субсистентное» — не ходовое, оно не представлено в корпусе «старых» терминов. Это, конечно, субстанция, но такая субстанция, которая не субстанция всех субстанций, а которая существует сама по себе, одна. Фома называет ее

трансцендентной и вместе «множеством, потому что оно» такое «одно, которое обращается к самому себе как бытующее к бытующему (*convertitur cum ente ad ens*). Одно здесь означает уникальную исключительность Бога, которая не добавляет ничего сверх бытующего, «кроме только **отрицания деления**. Ведь **одно обозначает неделимо бытующее**» (qu. 30, art. 3, resp). Реально перед нами то предначальное, совершающее рывок бытие, или, что в данном случае то же, Бог понимается через отрицание, негативность, Ничто.

Слово стоит, остается неподвижным, производя подвижное Слово. Когда мы переводим слово «tempus» как русское «время», то совершаем некоторую натяжку: если русское «время» производить из церковнославянского **веремя*, родственного укр. *вѣреме* «вѣдро, погода», блг. *вѣреме*, др.-русс. *веремя*, ст.слав. время, др.-инд. *Vārtma* ср.р. «колея, рытвина, дорога, желоб», *вертѣть*, то мы увидим в нем значения случайности, конечности, но и значение бесконечности — ведь вертеть можно бесконечно. Лучше было бы оставить это слово без перевода, называя темпом. «Tempus» скорее связано с греч. *καίρος* (надлежащая мера, удобный случай, положение, вес), *χρόνος* (время), *ῥῆμα* (слово, речь).

Только сказав «есть Бог и Ничто», только сказав о творении отдельных вещей, о действии, равном по смыслу творению, Августин говорит о своем смятении при попытках объяснить время. Там, где кончил объяснения Аристотель, он их начинает. И начинает с того, что настаивает на **парадоксальном** использовании прошлого и будущего времени, потому что они оба проходят, или — их нет. Впрочем, и настоящего нет: оно переходит в прошлое. «Так что мы не можем сказать, что время есть (существует), разве что можно сказать, что оно устремлено к не-бытию» (*Confessiones. Lib. XI. Cap. 14*).

Обратим внимание: Августин говорит, что время, *не существующая*, стремится к не-бытию, то есть к тому первому послыу Бога. Речь — о промельке, о том, что впереди.

Опять же явно в полемике с Аристотелем (однако вовсе не для того, чтобы развенчать его убеждения, а ради верификации) Августин задает вопрос о возможности измерять то, чего (уже или еще) нет. При объяснении он применяет старый (Платонов) метод дихотомии и выясняет, что длительности ни в настоящем, ни в прошлом, ни в будущем нет. Разумеется, он говорит обо всем простыми словами, можно согласиться с Хайдеггером,

что Аристотель понятийно строже и сильнее, но Августин ближе к той повседневности, о которой также говорит и Хайдеггер, и потому это виднее и отчетливее. Вопрос, обращенный к Аристотелю, таков: «Осмелится ли кто сказать, что можно измерить несуществующее?» (*Ibid. Cap. 16*). Пока время чувствуется и пока оно идет, его можно измерять, прошло — нет. Но какое время «идет»? Оно всегда уходит. Его нет. Ответ, похожий на все ответы Августина, поставившего под сомнение все предшествующие ответы философии и которые искушаются на «да» — «нет» и на которые можно ответить и «да», и «нет».

Философский метод Августина исключает изначальное утверждение чего-то или о чем-то: он, как впоследствии и Хайдеггер, основным считает, повторим в очередной раз, вопрошание (от «quaего», «спрашиваю»), вопрошание того, что парадоксально. Нельзя считать несуществующим то, что прошло или еще не пришло, как нельзя считать, что прошлого, настоящего, будущего нет: эту традицию отвергать нельзя, потому что она обнаруживает исконные пласты концептуализации мира. Иначе все, кто придерживается этой традиции окажутся лгунами или глупцами: они видели то, чего нет, хотя четко различили его и о том рассказали. Этот *опыт* исключать нельзя. Следовательно, как и Аристотель, Августин считает, что можно говорить о трех разных временах, исходящих из какого-то тайника. Он, следуя известными из старой философии путями, пытается обнаружить, например, прошлое в памяти.

Какие способы применяются для обоснования суждений о временах? 1. Для прошлого — *чувственные образы, выраженные или схваченные словесно* (*verba concepta*); 2. для будущего — *обдумывание* (*praemeditatur*) *еще не совершенных действий*; 3. *видение причин и знаков* (*causa et signa*) будущего в настоящем и на этом основании совершать 4. *предсказания*. Августин, таким образом, показал те ментальные процедуры, которые задействованы для постижения времени, которое оказывается и существующим — в действии, в образах, в знаках, — и интеллектуально выраженным.

Казалось бы, на этом основании можно говорить о том, что всегда повторяют студенты в ответах на вопрос о времени у Августина: есть три времени, тесно сопряженные через настоящее: настоящее относительно прошедшего, настоящее относительно настоящего и настоящее относительно будущего. Они существуют в душе. Душа — место

жительства времен, а отсеками этого жилища являются *память*, непосредственное *созерцание* и *ожидание*. Почему мы, однако, сказали «казалось бы»? Потому что и Августин, соглашаясь с убеждением в существовании трех времен, говорит: пусть так *говорят*, лишь бы знали и понимали, что того, о чем говорят, нет, ибо слова часто употребляются в несобственном смысле. Слова «прошедшее», «настоящее», «будущее» — это переносные слова, метафоры, но не времени, а состояний изменчивой вещи.

Мы явно видим нечто через слово и в слове, в нарративах, через которые это нечто проглядывает. Августин соглашается с признанием существования времени только «от обратного»: мы так говорим, но о том не знаем, зная лишь то, что время из будущего, из того, чего еще нет, идет через настоящее, через то, что не имеет длительности, в прошлое, которого уже нет. При этом само будущее здесь выражено через прошлое «не было»: не было того, чему еще только предстоит быть. Существо, которое живет во времени и имеет свои планы и надежды, всегда по отношению к будущему — прошлое. Оно, когда говорит «я буду что-то делать» или даже когда говорит «я делаю», живет и действует с упованием и надеждой: вот в этот только момент делаю, а в следующий момент этого «делаю» может и не быть. Это помогает понять, почему для христианства важны эти принципиальные полагания. Настоящее время «делаю», строго говоря, не настоящее. Оно из вот-вот будущего, которое **делается** (страдательный залог). Делает, конечно, это существо, но обеспечивается делание наличием возможности делать, то есть делание всегда модально, всегда требует прибавки в виде «будет», оно всегда некое «оно».

Незнание, которое мы, однако, преподносим как нарративное знание, Августин считает «запутаннейшей загадкой» (*implicatissimum aenigma*). Почему загадкой? Потому что то, что мы говорим, мы понимаем, мы выражаем через говорение, но происхождение говорения тем не менее настолько скрыто (*lateo*), что его открытие, находка, *inventio* будет огромной новостью (*lib. XI. Cap. 22*).

После того, как Августин фактически поставил под сомнение рассуждения Аристотеля относительно понимания времени как измерения, то есть время для него — не сбор урожая, который можно перебрать руками, он поставил под сомнение сам тезис относительно и того, что время это движение, и что — оно движение небесной сферы. Он предположил, что круговращение на деле не зависит

от этой сферы. Движение гончарного круга также осуществлялось бы во времени, даже если бы все вокруг остановилось. Более того, Августин считает, что есть необходимость «обнаружить в малом **общие понятия** (*videre in parvo communes notitias*, *ibid. Cap. 23*) вещей малых и больших», чисто концептуалистское рассуждение, выраженное метонимически. Речь снова идет о том, что все вещи, то есть сама реальность выражается словами. Дело не в том, какими именно словами, соответствуют ли имена вещам или нет. Речь о том, что слова, которые, как и время, невидимы, имеют долготу и краткость. Когда мы говорим о вращении гончарного колеса, мы употребляем слова с долгими и краткими слогами, то есть одни слоги произносили бы долго, другие — кратко, одни кончались бы произноситься раньше, другие — позже. Похоже, опять не избежать меры. Парадокс состоит в том, что оборот колеса не *есть* день, то есть не существует, как день, но и нельзя *сказать*, что здесь нет времени. Конфликт между существованием и речью о движении колеса с ее длиннотами и краткостью очевиден, поэтому Августин ставит вопрос, на первый взгляд, чисто физический, как Аристотель в «Физике». Он говорит: «Я хочу знать силу и природу времени», то, на что (на физическую природу) обратил внимание Хайдеггер, не учитывавший этого желания Августина, и привел физическую формулу: $c=s:t$, чем показал, что время спрятано в скорости, не сообщив, однако, о себе, что оно такое.

Августин же, во-первых, обратил внимание (уже обратил) на выговариваемость времени, выговариваемость словом, которое тождественно изначально самому не-возможному Богу и находилось у Бога, то есть принадлежит возможному бытию-небытию. Но в любом случае речь идет не о том, что, говоря словами Хайдеггера, «мы заговариваем тогда с тем сущим, которое есть мы сами»⁹. Августин действительно заговаривает с «нами» и употребляет именно «мы» — первое лицо множественного числа: *metiremur*, *loquimur* и пр., но эти «мы» (личное местоимение) не известно, кто такие: во время всех «Исповедей» Августин пытается это выяснить. Он сам себя поставил под вопрос, соответственно и «нас». Он четко различает между вопросами «что я» за человек и «кто я». Кто я — вопрос, обращенный к себе: я — человек, что бы это слово ни означало.

⁹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 340.

Вопрос же, что такое человек и мы, как люди, обращен к Богу. Дух человека не знает о себе, что он такое, знает только Бог. Иными словами, говорит Арндт, и я с нею полностью согласна, вопрос о существовании человека не «зоологический», а такой же «теологический вопрос, как и вопрос о существовании Бога; на оба можно отвечать только в рамках божественного Откровения»¹⁰. Поэтому вряд ли можно безапелляционно говорить, что «мы» — это сущее, тем более что мы так и не выяснили, что понимает Хайдеггер под сущностью сущего, кроме констатации этого.

Во-вторых, Августин говорит не о сущности времени, как переведено в русском варианте «Исповедей» и что мешает адекватному «схватыванию» его мысли, а о его *силе* и *природе* (*vis naturalis*).

Вопрошание относительно силы и природы Августин начинает с определения времени как процесса растягивания, *distentio*, которое он якобы видит. Я употребила слово «якобы». Поскольку Августин сам мгновенно усомнился в этом видении растягивания времени, которое он называет пространством времени, *spatium temporis*, своего рода хронотопом. «Но я ли вижу и мне кажется, что я вижу?» (*lib. XI. Cap. 23*).

Сомнение возникло оттого, что его зрение и слух оказались рассогласованы. Ухо слышит, что время — это движение тел, но не наоборот: видимое движение тел — не время. Он проводит опыт. «Если я не видел, откуда (с какого времени) оно (тело) начало и продолжало двигаться, как не видел и того, когда оно [двигаться] перестало, то я не могу измерить [продолжительность движения], разве что с того [момента], когда я начинаю видеть, и до прекращения [движения]» (*ibid. Cap. 24*). Более того, если тело останавливалось в своем движении, то можно измерить и его остановку.

Это, казалось бы, момент совпадения методов Августина и Аристотеля. Но Аристотель, как мы предположили, остановленное мгновение сделал надолго, на всю свою жизнь, предметом рефлексии: остановил имена, разбросал их по категориям, и это позволило ему совершить аналитику стоящего. (Это, по Хайдеггеру, своего рода «ночное» видение, когда всё стоит. Ночью улица спит, машины прижаты к обочинам. Днем всё движется, что прекрасно поняли авангардисты, выдвинувшие такие понятия, как скорость, вес,

движение, считая, что конец вещи иной, чем ее начало.) Августин же, повторяя этот опыт, желает лишь обратить внимание на неразрывную связь вечности и времени. Только стоящее дано разглядыванию. Греческий глагол «понимать» (*νοέω*), если вообще так именно переводить это слово, больше связан, разумеется, с умом, с рассуждением, размышлением, умным зрением. М. Бёрнхит, правда, под греческим (Аристотелевским) пониманием имеет в виду эпистему, которую он переводит английским *understanding*, напоминая, однако, что это — не то же, что немецкое *Verstehen*. Первое связано с эпистемой как науками о природе, второе — о духе¹¹. Но Е.В. Орлов предлагает «русским глаголом “понимать” (сущ. — понимание) переводить греческое *ὑπινέειν* (сущ. — ἡ σύνεσις)»¹², хотя под этим «пониманием» Аристотель имеет в виду «усвоение» знания при обучении¹³. В любом случае греческое «понимание» подчеркивает состояние устойчивости, чего-то крепкого и неизменного, латинские же *comprehensio*, *intellectus* подчеркивают два обоюдотребующихся состояния — мгновенной остановки для собирания-схватывания и прохождения сквозь слова, сквозь собранные зерна смысла. Несмотря на то, что немецкое *Verstehen* тоже основывается на «стоянии», это смысловое «стояние». И оно скорее всего тоже содержит смысл собранности. Но поняв различие в греческом и латинском «понимании», ясно, почему мы сказали: методы Аристотеля и Августина, **казалось бы**, совпадают. То, что у первого устойчиво, что «стоит», у второго схватывается, удерживается буквально на миг, поскольку само схватываемое столь же мгновенно изменяется, оно не может устойчиво стоять. Оно может лишь предполагать, что есть нечто устойчивое, что позволяет быть неустойчивости, настигаемой человека. Это и составляет напряжение собственной, Августиновой, мысли. В употребляемых им словах — то же (частое употребление терминов *intentio*, *distentio*, *contentio*, *retens*, глаголов, выражающих сосредоточенность, — *insistere*, *abtere*). Там, в греческой мысли останавливается мир, здесь — он остановиться не может, это мы усилием вложенной в нас божественной воли останавливаемся перед тем, что вот только-

¹⁰ Там же. С. 18-19 (сн. 2).

¹¹ См.: Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 32.

¹² Там же. С. 33.

¹³ Там же. С. 34.

только прошло и придет. И напряжение понятно: Августин влез в святая святых, куда собственно и хотел, — к Богу и оказался при начале творения. То, что у Хайдеггера в *Da-Sein* просто вот так вот есть как его собственное, приходящее, выброшенное, но не объясненное, Августин называет Богом, поскольку изумлен невесть откуда у человека берущейся силой «схватывания» («конципирования») целого. Ему не надо для этого пользоваться безличностью этой силы, поскольку он, пользующийся этой силой, сразу делает и лицо, а потому предполагает и эту силу личной. Здесь не столько разные понимания, сколько разные стратегии понимания. Августин словно увидел момент, когда стояние вечности переключается в растяжение времени. И одно понял точно: «Время, следовательно, не движение тела». Тело может двигаться, оставаясь при этом неизменным, но изменения могут происходить только с самим телом (см.: *lib. XI. Cap. 24*). Он опроверг тезис Аристотеля, а, следовательно, Хайдеггера, считавшего, что в основном Августин следует Аристотелю, хотя «о чем-то говорит исходнее». Куда уж исходнее! У Августина вместе работают зрение и слух, иначе мгновенно схваченное в памяти не удержится.

Он находит тройственную природу измерения-изменения и выстраивает три растягивающихся ряда: первый ряд поэтический — с числом стихов, долготой и краткостью гласных: *песнь → стих → стопа → слог*, второй ряд — словесно-звуковой: *звук → слог → стих → наступившее молчание*, третий ряд — сами единицы времени: *миг → день → год*.

Измерить эти растяжения невозможно: они пришли и ушли, их нет. Но остается их печать, впечатление, закрепленное в памяти. Память обретается в постоянно напряженной душе, которая является хранительницей времени как отпечатка, имеющего пространственную протяженность. Самой печати нет, она утрачена, но память, отпечаток остался. Августин постоянно подчеркивает, что в тварном мире остается именно отпечаток. Нет точки, есть знак ее. Нет изменяющегося, есть измененное. Но то, что и точку, и изменяющееся как-то можно обнаружить в качестве знака, свидетельствует о том, что они есть. В памяти все собирается и сохраняется, в том числе слова и мысли, выраженные через слова. Именно потому слова запоминаются больше чем мысли, поскольку слова всегда сохраняют свою форму, даже если эта форма опустела. Потому так трудно понимание, что сама связь

ушла, оставив пустоты между высказываниями, словами, самими звуками.

Августин не случайно в конце «Исповедей» пишет о времени как отпечатке, или впечатлении-аффекте, оставившем след в душе. С самого начала, с первой исповеди, он пишет, как проходит история (детство, юность), оставляя след. Время оставляет тот же след, но в отличие от истории, оставляющей след видимый (родинка на теле, оставшаяся с детства), этот след невидимый, но осязаемый. Такие следы он называет аффектами. Аффект (от *ad+facio, afficio*) — то, что остается, он причиняется, им наделяются, он действует, приделывается — все это измеряется по силе воздействия. Но он же и поражает, создает определенный настрой, вызывает душевное волнение, даже страсть, то есть останавливает на миг сердце — то, о чем с самого начала говорил Августин, призывая как бы сопоставить стояние и длительность. Сопряженность этого он нашел в душе, где запечатлен (впечатан) аффект как хронотоп, как *spatium temporis*. Аффект назван аффектом не случайно: он определяет меру напряжения, *intentio*. Время-темп, таким образом, оказывается своего рода концептом (сращением) души, в ее сопряженности с умом и чувством, где и совершается интенция, то самое напряжение, понятное как настоящее, которое не просто перебрасывает будущее в прошлое, но перебрасывает, пронзая одно другим, оставляя себя в другом, что выражено глаголом *traicio*, способствуя увеличению прошлого за счет неистощимого будущего (*lib. XI. Cap. 27*).

Августин, определяя настоящее через интенцию, то есть намеренно-напряженное действие, находит ему другое выражение — через внимание, *attentio*. Казалось бы, это простое близкородственное замещение. Внимание — не принятие чего-то, оно имеет уже прямое отношение именно к разумной душе, к тому, что оберегает все проходящее. Хайдеггер о таком внимании говорит в книге «Что зовется мышлением?»¹⁴. В такого рода разумной душе все берется близко к сердцу, о чем в начале размышлений о времени говорил Августин. Настоящее — это и есть принятие во внимание. Оно же и есть присутствующее, схватывающее все три времени в себе. Сила же времени находится в моем говорении, в моем высказывании, которое всегда говорится во времени. Все это вместе и есть время: «Жизнь этого действия моего распространяется так: в память — через то, что я сказал, и в ожида-

¹⁴ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006. С. 245.

ние — через то, что я скажу, а настоящее — само внимание мое» (ibid. Cap. 28).

Ясно, что время имеет прямое отношение к личностной эсхатологии. Но и к самому божественному миру имеет не меньшее отношение, поскольку душа — это дыхание Бога. Значит она и временна, и бессмертна. Она и внимает. Поэтому время находится в Боге, в котором находится всё, но сам Он прежде времени, Он — податель времени, Иное времени, Не-время. В Нем не может быть никаких категорий (средневековая мысль не категориальна). Душа-animus — образ Бога, в которой собирается всё. Об этой собранности animus говорил и Хайдеггер, но он говорил, что у

Августина времяящимся временным становится «мое бытие», высказанное мною и собранное в полном сосредоточении. Его сила в энергии говорения и в еще большей энергии говорящего, в его воле. От него же и его природа. Именно желая показать сосредоточенность во внимании мы можем отметить и сказанное Хайдеггером об Аристотеле, что его время «находится **в поле внимания**», но только это другое внимание: оно, конечно, тоже направлено на ««до» и «после», когда мы *следим за ним как за движением*», но оно не исчисляется движением времени, а меряется пространством души, как образом Подателя времени, что гораздо собраннее и сосредоточеннее.

Список литературы:

1. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991.
2. Аврелий Августин. Творения. Том первый. Об истинной религии. СПб-Киев, 1998.
3. Августин: Pro et Contra. СПб, 2002.
4. Михальский К. Логика и время: опыт анализа теории смысла Гуссерля. Хайдеггер и современная философия. М., 2010.
5. Неретина Светлана, Огурцов Александр. Пути к универсалиям. СПб, 2006.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
7. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001.
8. Böhm S. La temporalite (над «т» знак ударения) dans l'anthropologie augustinienne. P., 1984.
9. Popper K. The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Rnlightment. L.-N.Y., 1998.
10. Schmidt K. Zeit und Geschichte bei Augustinus. Heidelberg, 1985.

References (transliteration):

1. Avreliy Avgustin. Ispoved'. M., 1991.
2. Avreliy Avgustin. Tvoreniya. Tom pervyy. Ob istinnoy religii. SPb-Kiev, 1998.
3. Avgustin: Pro et Contra. SPb, 2002.
4. Mikhal'skiy K. Logika i vremya: opyt analiza teorii smysla Gusserlya. Khaydegger i so-vremennaya filosofiya. M., 2010.
5. Heretina Svetlana, Ogurtsov Aleksandr. Puti k universaliyam. SPb, 2006.
6. Khaydegger M. Bytie i vremya. M., 1997.
7. Khaydegger M. Osnovnye problemy fenomenologii. SPb, 2001.
8. Böhm S. La temporalite (над «т» знак ударения) dans l'anthropologie augustinienne. P., 1984.
9. Popper K. The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Rnlightment. L.-N.Y., 1998.
10. Schmidt K. Zeit und Geschichte bei Augustinus. Heidelberg, 1985.