



С. С. НЕРЕТИНА

Время *

Конечно, издания средневековых текстов удовлетворяют не только интересы медиевистов, отвечают запросам религиозного ренессанса, утоляя школьный голод и требования грамотного ума. Гораздо серьезнее, что определенные срезы средневекового мышления, в которых сосредоточился весь его тысячелетний потенциал, востребованы современным философствованием. Можно наметить некоторые узловые пункты, где средневековая логика как исторически наличная форма соотносима с современной философской логикой, развивающейся, повторим, как критика нововременной логики, логики классического разума. Это прежде всего связано с ориентацией на текст в его качестве произведения и на смыслы текста, с пониманием логики как тео-логики, что ставит акцент не на логическое определение или вывод, а опору на идею концепта и введение в собственно логическое тропологическое, двусмысленного (эквивокативного), введение идеи «говорящей вещи». Разумеется, в появившихся в последнее время философских работах все эти понятия иначе нагружены, чем в Средневековье, но существенно само обращение к ним.

Это обращение, связанное с кризисом однозначного (полностью согласованного) бытия, свидетельствует, что с тем, чем мы *были* живы, можно найти точки сообщаемости, что обеспечивает миру глубину через словесно выраженную мысль. Прошлая мысль поневоле, в силу всепожирающего времени, уходит в бессознательное и питает актуальное настоящее. Это — один угол зрения.

* «Время» — первая часть главы 1: «Средневековое мышление как стратегема мышления современного».

Другой — окончательность ухода свидетельствует о творческой силе смерти, ибо актуальное настоящее возможно только вследствие бесповоротного ухода прошедшего. Никогда не смогут повториться некогда свершившиеся жизненные события и деятельный субъект, и уже поэтому настоящее не производно от прошлого. Настоящее и прошлое (мысль, воспоминание, познание) составляют два взаимодействующих друг с другом ряда, оба — корреляты вечности: настоящее как момент, «схватывающий» все времена, а прошлое как вместилище всех времен. Будущее же — еще не время, а возможность времени, единственное предполагаемое время не(до)осуществленности, не(до)мыслимости и не(до)бытийности. Оно и обеспечивает философствующему субъекту, помещенному между прошлым и настоящим, вместе быть и во времени и вне времени, возможность движения от себя к началу вещей, к их предположенности, и от начала к себе. Это делает мысль универсальной, включающей все начала (античные, нововременные или средневековые с идеей сотворенности мира по Слову) и предполагающей добытийное состояние мысли.

Парадоксальность совместного существования этих состояний сродни Августинovým представлениям о времени, текущем из будущего, из до-бытийного начала и путающим все начала и концы.

Ибо время у Августина двувекторно.

Обычно говорят о средневековом времени как о времени линейном. Оно течет от сотворения мира к Страшному суду или, что то же, из прошлого в будущее. Свершившись, времена должны сомкнуться, образуя фигуру круга, потому возможно говорить о циклическом времени и о времени-мгновении. Но, если следовать Августину, эта схема не вполне точна. Время, как он предполагает, действительно началось с сотворения мира. Но это было странное, словно бы невременящееся время, это *мысль* о времени, *мыслевременье*. Очевидно, что мир был сотворен не во времени, а вместе с временем, и произошло это *в начале*, что позволяет говорить именно о предположенности времени. Это было время от мысли о творении мира до мысли о возможности первородного греха вследствие свободы воли, то есть до момента, когда, собственно, и начинается жизнь. Все, что происходило до человеческого волеизъявления, Августин называет «духом жизни», но не самой жизнью. Виновнику греха, Адаму, было сразу дано все нераздельное знание и соответственно (поскольку дано *все* знание) *способность* различения. Эту способность он и волен был актуализировать/не актуализировать, когда

стоял перед выбором между долженствованием (оставаться в нераздельном знании, то есть в правильности и праведности) или возможностью утраты воли ради жизни (Евы), что связано с нарушением запрета различать знание по критерию добра и зла. Собственно время, в отличие от мыслевремени, началось с грехопадения Адама, что разделило прежде единое бытие на собственно (просто, одно, вечно) бытие и не собственное бытие, то есть жизнь, в которой хранится память о причастии к собственному бытию, обеспечивающая тем самым возможность к нему вернуться. Анализируя слово за словом текст Писания, Августин говорит, что в нем никогда не употребляется слово «ночь» по отношению к сотворенному. «Знание твари само по себе гораздо тусклее, чем когда оно приобретается при свете Премудрости Божией, — при помощи как бы самого искусства, которым сотворена она» *, но отсвет все же в нем остается «по причастию неизменяемому свету и дню, который есть Слово Божие» **.

По силе последствий акт грехопадения равен Страшному суду, а собственно, это и был Страшный суд. Размышляя о свойствах первых дней творения, Августин выражает сомнение, что они «доступны нашему разумению», чем подчеркивается не слабость разума (как часто считают), а его способность поставить мысль в домысленную и до-бытийственную позицию, предполагая по ту сторону жизни иной, всеобщий, разум. О его устройстве ничего не известно, можно лишь догадываться о способах претворения его мысли в дело. «С первых же пор словом Божиим сотворен свет... но какого свойства был этот свет... это недоступно нашему разумению и не может быть понято нами соответственно тому, как оно есть, хотя мы должны этому верить без колебания». И тут же, словно забыв о недоступности понимания иного разума, Августин высказывает множество догадок (как бы ответов, испытывая этот иной разум в попытках именно его понять). «*Может быть*, — пишет он, — это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от взоров наших, или тот самый, которым впоследствии возжено солнце, а *может быть*, именем света обозначается святой Град... *Можем*, пожалуй, до известной степени (сколькими словами выражена возможность. — С. Н.) правильно разуметь под этим утро и вечер *последнего дня*». Последний день и есть Суд-

* Аврелий Августин. О Граде Божием. М., 1994. Т. 2. С. 184. Выделено здесь с далее мной. — С. Н.

** Там же. С. 189.

ный день, когда знание «является как сознание себя самого» *, то есть самосознание.

Из сказанного проистекает, по крайней мере, несколько выводов.

I. Самосознание выражается через ряд повторяемых актов, обеспечивающих возможность перемен. Единый акт выражен через имя «день». По Августину, он назван не «днем первым», а «днем единым, и не иной день второй, или третий, или прочие, но повторяется *тот же самый*, един для пополнения шестеричного и седмеричного числа» **. Совершенно очевидно, что число здесь двусмысленно: одно значение предполагает порядок (первый, второй...), количество, оно связано с множеством, другое значение, то, которое имеет в виду Августин, субстанциальное число, это не перечень, а многосмысленность одного и того же, обеспечивающая повтор как тождество и повтор как выражение различных смыслов познания. «Повторяется, — пишет Августин, — тот же самый день... ради шестеричного и седмеричного *познания*, шестеричного по отношению к творениям, созданным Богом (то, что можно назвать естествознанием. — С. Н.), седмеричного относительно покоя Божия (иллюминация, «просвещенность светом». — С. Н.). Смыслы познания равны между собой по сущности смыслов, различаясь содержанием, или обладанием. Равенство смыслов, независимо от их появления на свет, свидетельствует об их независимости от порядка времени и зависит от направленности познания. Потому осознанность, осмысленность чего-то, обращенная «к прославлению и *любви* Творца» ***, помещенная между временами, то есть обнаруживающая себя и во времени и вне времени, существенна для любого времени, в том числе и для наших дней, как возможность некоего решения проблемы. Эти смыслы Августин называет «нечто новым во времени, не имеющем временного предела» ****.

II. Время фактически одновременно — парадоксально — течет в двух направлениях: 1) от начала мира к Страшному суду, к концу, и 2) от Страшного суда, то есть от момента, который принято считать концом мира и будущим, к началу мира. Августин в «Исповеди» так и говорит: время течет из будущего в прошлое, в те бездны души, углубившись в которые, можно

* *Аврелий Августин*. Указ. соч. С. 184—185.

** Там же.

*** Там же. С. 184.

**** Там же. С. 257.

встретиться не с образом предмета, а лицом к лицу с самим предметом, не с образом Бога, а с самим Богом. Именно так двунаправлены ритмы «Исповеди»: один круг — от прошлого к будущему, второй — из будущего в прошлое, к началу творения, которое таким образом вплетается в твою, единственную, временную жизнь, а твоя жизнь погружается в недра вечного начала. Мысль о времени введена в состав вечного мышления-бытия в качестве условия творения. Каждый круг образует свою одновременно разворачивающуюся историю. «Будущий», преображенный Августин даже не удивляется «прошлому» Августину, а устаёт от него, иронией пытаюсь найти некоторые общие точки соприкосновения. Прошлое рассматривается как зло, недостаток света, а будущее как свет. Точки соприкосновения обнаруживают не схожесть, а расхожесть: здесь, в этом пункте, я был таков-то и таков-то в детстве и юности, чем не являюсь сейчас, тогда моя история устраивала меня и я радовался уворованной груше, но этот же самый поступок сейчас вызывает омерзение. Сдвиг коснулся всего существа, не поправил, а перевернул все существо, малейший толчок (случай с книгой в саду) перетворил его так, что делает невозможным повторение первой истории. И тем не менее обе существуют синхронно.

Ж. Делез, очень похоже, со ссылками на томистские учебники и И. Дунса Скота, а не на Августина, что делает его историком готической философии, описывает эти ряды. «По правде говоря, в одном субъекте эти два ряда не подразделяются на детский и взрослый. Не событие детства создает один из двух реальных рядов, но, скорее, темный предшественник, устанавливающий контакт между обоими основными рядами: рядом взрослых, которых мы знали детьми, и рядом взрослых, которыми мы являемся вместе с другими взрослыми и другими детьми»*. «Темный предшественник» для Августина — Бог, который, изначально существуя в бессознательном, является в то же время интенциональной силой, заставляющей бессознательное переводиться в сознание. Делез этого предшественника называет фантазмом как высшей реальностью (в этом-то и ирония), превосходящей все ряды. Но в обоих случаях два ряда истории, в которых действует один и тот же субъект, есть результат эквивокации, или двусмысленности. Во время этого движения обнаруживается «мир впервые», по(до)казывая реальность и правильность и идеи рождения (как выведения из

* Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 157—158.

простого бытия равно простого, тождественного бытия), и идеи творения (как фабрикации изменяемых вещей)*, обоснованных диалектикой вечного и временного. Это Творчество, составляющее историю, которая совершается не только во времени, но в разрывах времени, есть наглядное свидетельство того, что с пути, по которому идет человек, можно свернуть и развернуть снова и снова веер возможностей, который он имеет по природе, выбрав путь правильный, праведный и потому красивый. В этом состоит подвиг сотворения и пересотворения, где замысел связан с личным мастерством (Августин не устает повторять, что Бог, как великий художник, создает красоту, даже благосостояние вещей телесных**). Потому здесь важен именно личный, то есть уникальный, опыт, на котором настаивает Августин. Его «Исповедь», конечно, образец, но образец не того, как надо поступать, а как поступать *не надо*, ибо этот путь уже занят и пройден. «Мир впервые» — не белый лист. Скорее, это лист начерно записанный (подобно «Черному квадрату» Малевича), сквозь который волевым усилием надо увидеть свет. Знание ведет к незнанию первооткрывателя. Это то ученое незнание, которое чревато творчеством.

III. Средневековая философия ориентирована в будущее, и не только в силу того, что с будущим связана надежда на спасение за порогом земной жизни, но потому, что будущее возвращает возможности и ориентировано на новое. Амвросий Медиоланский довольно жестко поправляет пишущих (в наше время — часто), что Средневековье ориентировано на традицию, напротив, для христианина важна направленность на *будущее* спасение, будущее несет *обновление*, сброс традиций, которые есть повтор фундаментальных структур, обеспечивающих жизнь человека в обществе, тогда как истинный, с позиции Амвросия, повтор заключается в том, чтобы повторить жизнь Христа, то есть выявить уникальность, а она проявляется через различие. В данном случае выражение «вернуться к началам» двусмысленно. Оно значит не только очищение памятью и рассудком, суждением всех наслоений прошлого, чтобы обнаружить пути, ведущие или ведущие к созерцанию истинного, но само это очищение происходит в будущем (ибо прошлое прошло), это своего рода возвращение в будущее, представленное как мир возможностей, вполне доступный разумному осмыслению через идею *догадки*.

* Аврелий Августин. Указ. соч. Т. 2. С. 189.

** Там же. С. 211.

Когда Библер* пишет о современной философии как о логике возможности бытия и мысли в их феноменологии и онтологике, в их взаимоопределении, о начале как домене философии, о догадничестве как одном из способов общения с философскими системами, которые представлены в виде энигмы, или попросту — *загадки*, иносказания, тропов, он имеет в виду и средневековую философию, в которой по-своему обнаруживаются все эти моменты. Общее всех философий состоит в наличии такого общения.

Когда Делез пишет о чистой форме времени, которое «определяется порядком, распределяющим до, во время и после во включающем их целом — посредством синхронного априорного синтеза, придающего каждому из них свой тип повторения ряда»**, он также говорит об идее предположения и возможности, заложенной в сущности третьего времени, будущего, которое обеспечивает возвращение. Будущее (Делез ссылается на его воплощение в идее Нового Завета Иоахима Флорского), вычлняя чистую форму, срывает время «с петель» и тем самым осуществляет все возможные сдвиги.

Но это касается действия средневекового философствования в/внутри современной.



* См.: Библер В. С. Что есть философия?! // Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 41—55. Мысли, развитые в сосредоточенном виде в этой статье, развернуты во всех книгах В. С. Библера, прежде всего в «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век» (М., 1991).

** Делез Ж. Указ. соч. С. 352.