

## Подступы к проблеме времени и процесса (Аристотель и Августин, Хайдеггер и Поппер)

*Неретина С.С.*

**Аннотация:** В статье рассматривается идея времени как существования в противовес пониманию времени и бытия как процесса. Делается попытка осмыслить терминологию выражения времени: ретенция, протенция, внимание. Когда смысл экзистенции открылся во временности, то в текучести бытия, в движении и динамичности Dasein слово «процесс» перестает быть метафорой, в собственном смысле выражая эту временность.

**Ключевые слова:** процесс, время, количество, ретенция, протенция, внимание, бытие, указание, называние, интенция, смысл, метафора.

---

Идея процесса (лат. *processus* – происхождение, которое иногда переводят даже как «исхождение», «например, «исхождение Св.Духа») непременно связывается с идеей времени, движения, происшествия, прохождения определенных состояний или стадий развития, хотя не вполне ясно, почему и как связаны процесс и время. Понятие процесса проблематизировалось, однако, не так часто, как того бы хотелось (можно назвать книги А.Н.Уайтхеда, Г.Саймона и некоторые др.) 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, не подозревавшая, как и огромное количество моих соотечественников-философов о том, как прорабатывалась идея времени у М.Хайдеггера, на основании анализа тео-логических трактатов Абеляра предположила следующее. В силу того, что термин «порождение», отличный от «произведения» вводится Абеляром в объяснение Божественного триединства (Сын есть порождение Отца) и что он тщательно определяет значение порождения как того, что имеет место всюду, где нечто происходит либо от субстанции другой вещи, либо где они существуют вместе, либо где одно предшествовало другому, то сама мысль о порождении Сына, хотя и имеет смысл вечного порождения, или, точнее – безначального порождения, означала, что брезжила перспектива ввести время в само Божественное бытие, или просто – в Бытие как таковое. «Кажущееся введение времени в это бытие (словом «порождение») есть введение *логического времени*, означающего

вечный статус порождения, вечного утверждения («да») и отрицания себя Отцом через Сына («нет»)<sup>1</sup>.

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 – это темпоральные положения, 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 (это не значит, разумеется, - временные истины), что под маской *veritas aeterna* скрывается *veritas temporalis*» и «в основе понятия истины лежит темпоральный набросок»<sup>2</sup>.

Ярчайшими представителями из тех, кто когда-либо ставил (проблематизировал и тематизировал) этот вопрос, являются в Античности Аристотель, в начале Средневековья Аврелий Августин и в середине модерна, а затем и постмодерна Мартин Хайдеггер. Об Августине мы непременно будем говорить по ходу раскрытия того, что именно понимал под временем и временностью Хайдеггер, так как, на наш взгляд, имеется очевидная переключка этих мыслителей, а вот в том, что говорил Аристотель, последуем за Хайдеггером.

### **Время как измеряемое движение: Аристотель**

В «Физике» Аристотель, как считает Хайдеггер, ставит вопрос о времени в двух направлениях: 1) относится ли время к усии, к сущему; 2) о том, какова сущность времени. В любом случае Аристотель затрудняется ответить на этот вопрос: так было, добавим, и относительно того, к чему относится речь, к количеству или сущности, как было сказано еще в «Категориях» (4а – 4б). Хайдеггер относит обсуждение проблемы времени к апориям, что есть «непроходимость», «отсутствие пути». На первый вопрос Аристотель, по Хайдеггеру, отвечает положительно.

Мы говорим «по Хайдеггеру», хотя это ясно любому исследователю. «По Хайдеггеру» потому, что далее следуют совсем не общие рассуждения. Обыденно деление времени на прошлое, настоящее, будущее. Считается, что время состоит из этих составляющих. Но прошлое и будущее – ничтожности, они не есть. «Есть» же

<sup>1</sup> *Нертина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М., 1993. С. 173.

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

только настоящее, «теперь». Но и само по себе время не составлено из «теперь», поскольку исчезает и «теперь». В этом и состоит апория: «теперь» есть, но совокупности «теперь» нет – они ушли в прошлое, которого нет. «С помощью этой апории Аристотель прежде всего ставит вопрос о способе бытия времени»<sup>3</sup>, соответственно рассматривая известные ему представления о времени. Вот одно развернутое предположение.

Время – это движение целокупного сущего. Это «в некотором смысле» мифологическое представление, основанное на опыте в отличие от поэзии или вымысла.

Иногда говорится, что время – «сама сфера», небесная сфера, которая в круговом движении все объемлет и в себе удерживает. Это то, «*в чем все сущее*»<sup>4</sup>. Поскольку сфера движется, то такое представление о времени сходно с представлением о движении, движущем само себя. Однако время – не само движение, поскольку оно во всем одинаковым образом и «повсюду, и *наряду* с каждым движущимся». Если движение находится в движущемся только там, где движущееся движется, то время повсюду – при движущемся и наряду с ним. Потому время – не движение, но и нет времени без движения. Получается, что оно каким-то образом зависит от движения, относится к движению, находится в связи с ним. Время, поскольку оно движение, – нечто *исчисляемое* при движении от «до» к «после».

Обратимся к этой главе. В ней с самого начала говорится о том, что время не существует без изменения, то есть без движения. Но все же термин «изменение» здесь важен: аргументация Аристотеля пойдет относительно «нашего мышления». Если в мышлении нет никаких изменений или мы их не заметили, «нам не будет казаться, что протекло время» (Аристотель. Физика, 218 b 20). Здесь четко надо представлять себе, что значит «не заметить» или «нет» изменений. Бывает ведь и так, что замечаешь: в мысли ничего не изменилось, а время пролетело. Аристотель считает, что изменилась душа, и это действительно так. И все-таки, надо отметить, что сейчас отделилось понятие мышления от понятия души, они не отождествляются. Такое отделение четко наблюдается в Средневековье с его разными представлениями о душе: как *animus* (разумная душа) и *anima* (одушевляющая и одушевленная). В то время сам Бог (*Deus*, дух, дыхание) постигался через *animans, sive animal* (так писал Цицерон, а за ним

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 306.

<sup>4</sup> Там же. С.37.

Августин<sup>5</sup>). Поэтому человек как образ и подобие Бога, определяемый как *animal rationale mortale*, имел определение через Бога, он был действительно «божьем человеком», потому и стоял вопрос о спасении. С XVIII в., однако, человек отождествляется по сути с животным, наделенным разумом и смертностью, вопроса о спасении его души уже не стояло и не могло стоять, заботиться надо было лишь о плоти. Потому в Средние века разнилось и мышление (образ, *animus*) и душа (подобие, *anima*). Человек не терял образа Божьего, оставаясь разумным и в этом смысле неизменным. Он лишался подобия, то есть души – добра, справедливости и мудрости.

Мысль Аристотеля здесь не годилась. Неизменное мышление не означало неизменности души, потому и говорилось: «благодаря образу Бог спешит человеку на помощь, что же до подобия, то его он, человек, часто лишается»<sup>6</sup>. Здесь и речи нет о животном. Потому невозможно и применение этого рассуждения Аристотеля. Время может существовать без изменения, чему много примеров в Библии. Но и Хайдеггер предполагает в дальнейшем это истолковывать. Мы в некотором смысле его опережаем, чтобы истолковывать и самого Хайдеггера, когда речь пойдет об истолковании с определенных позиций.

В любом случае, исчисляя время от «до» к «после», мы понимаем, что этот период и есть целокупное «теперь», которое тождественно по субстрату и вместе с тем всегда в ином месте, в чем и состоит сущность «теперь» (там же, 219 b 10 – 15). Но если нет «теперь», нет и времени.

В 12 главе «Физики» речь идет о взаимозависимости движения и времени и их взаимоизмерении. Хайдеггер нахождение чего-то во времени называет внутривременным. Внутривременное, будучи «мерой движения», позволяет определить отношения времени и покоя как предельный случай движения и отношение к вневременному и безвременному. Имел ли основания Аристотель говорить об измерении времени? Старая греческая форма слова «время» (*ὁ π-ὠρη* у Гомера или *ὠρος*) была связана с временем сбора урожая. Как пишут Т.В.Гамкрелидзе и Вяч.Вс.Иванов, «при допущении первоначальности значения ‘созревать’, ‘убирать урожай’ значения ‘измерять’ и ‘время’ можно было бы соотнести с обобщением сезонного времени созревания злаков и снятия урожая на время вообще»<sup>7</sup>. Поскольку

<sup>5</sup> См, например: *Cicero. De natura deorum*, 37, 48.

<sup>6</sup> *Петр Комастор. Схоластическая история // Неретина С.С. Верующий разум. Книга Бытия и Салический закон. Архангельск, 1995. С. 296.*

<sup>7</sup> *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Ч.2. С.691.*

нет оснований считать, что ему не были известны старые значения, то, разумеется, он имел все основания считать время через измерение, через меру.

В 13 главе Аристотель хочет показать, «каким образом «теперь» <...> образует собственно связность времени <...> что означает букв. «держаться вместе», латинское *continuum*, немецкое «*Stetigkeit*», «непрерывность», образованные такими определениями времени, как «тотчас», «однажды», «вдруг», «только что», «после», «прежде». Аристотель, так же как и Платон, считает "вдруг" или "внезапно", моментом начала изменения, движения: «"Внезапно" - то, что выходит из своего состояния в неощутимое по своей малости время, а всякое изменение по природе есть выхождение из себя».

И, наконец, в 14 главе Аристотель возвращается к определению времени как «раньше – позже», «до» и «после». Поскольку время есть число движения, «оно может быть лишь там, где есть счет <...> Время в некотором смысле везде, и все же всякий раз только в душе», «хотя нам трудно понять, что это значит» - в душе, «покуда у нас нет удовлетворительного понятия души, рассудка, т.е. – *Dasein*»<sup>8</sup>. Вопрос, который стоит перед Хайдеггером, такой: «как могут разное сущее и разное движущееся, которое есть во времени, будучи *разным*, быть в *одном и том же* времени», «как возможна одновременность различного»? Это, как пишет Хайдеггер, - «одна из основных проблем теории относительности. Философская разработка проблемы одновременности, зависит, зависит, во-первых, от определения понятия внутривременности, т.е. от вопроса, как *нечто* вообще есть *во* времени, и, во-вторых, от прояснения вопроса о том, *каким образом* и *где* есть само время. Точнее говоря, есть ли время вообще, т.е. может ли оно быть названо сущим»<sup>9</sup>. Для Аристотеля чистое время есть круговое движение. В определенном смысле время – круг.

Так считает не столько Хайдеггер, сколько сам Аристотель, и считает он так потому, что движение сферы – это круговращение, круг времени, «потому что время измеряется круговращением» (там же, 223b 30). Он объясняет это тем, на что Хайдеггер **не обращает внимание**, но мы все-таки напомним: он ставит вопрос о том, как оно может быть тождественным и разным. Тождественно подобно тому, как тождественно некоторое число собак и тому же самому числу овец, а сама десятка не тождественна, или как тождественны треугольники, поскольку они треугольники по фигуре, но нетождественны, если один из них равносторонний, а другой

<sup>8</sup> Хайдеггер М. основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 309 – 310.

<sup>9</sup> Там же. С.310.

разносторонний. Это важно для понимания времени как усии, то есть времени, тождественного самой сущности, которая обыкновенно рассматривается как нечто неизменное. (Но время изменчиво? Не значит ли это, что перед нами некая особая форма неизменчивости, сходная с гераклитовой константой течения? Неизменность как слово, которое для того, чтобы его понять, нужно увидеть в именительном падеже, который в этом случае уже на падеж, а как бы высвеченное мгновение начинания.)

Хайдеггер, анализируя пять представленных глав в «Физике» о времени, исходит из определения, что время есть и движение и не движение. «Время есть нечто, относящееся к движению и в движении себя показывающее». Оно не обладает ни тяжестью, ни протяженностью, ни телесностью. Но как тогда оно себя **показывает**? Ведь показать можно то, что видно...

Здесь можно вспомнить о двух способах идентификации, применяемых Аристотелем в «Категориях»: указание на существование и название. Вроде бы применены те же приемы: и указание на существование (время как овцы или собаки, как имя существительное), и название – то, на что нельзя указать, названо (время). Однако когда Аристотель говорил о способах идентификации он говорил о вещах **видимых**: о лошади и о белизне, которая явлена через лошадь (белая лошадь). На время в отличие от белизны показать нельзя, но логический прием очевидно тот же. На время нельзя показать, но можно обнаружить тождество формы треугольников и их специфические различия. На это показать можно. Вопрос в том, почему формальные изменения чего-либо можно назвать временем? Почему не просто – формой изменения? Если не принять, что неизменность – это мгновенное состояние, то увидеть нельзя, но можно, если это допустить и тогда это мгновение можно остановить. В таком случае и Аристотель не будет возражать (тем более в «Физике»!), что в целом весь мир изменчив.

Греческое χρόνος и латинское tempus – это время, эпоха, интервал; случай, обстоятельство (плохое или хорошее), конъюнктура, ситуация, выход; мера, качество. Жить по времени означало жить по средствам, по **обстоятельствам**, то есть по меняющимся обстоятельствам. Если обстоятельства не меняются и ты не меняешься, то изменения во времени нет. Это показывают наблюдения за человеческой жизнью: человек помнит не всю жизнь, а именно некие значимые случаи, свидетельствующие изменения.. Время оказывается не просто сущностью, которая находится в (внутри) любой единичности как нечто иное для этой изменчивой единичности. Оно не есть и исчисляемое число, как говорит Хайдеггер. Оно тесно связано с вещами,

обстоятельствами и отношениями, создавая их определенный ритм как **форму** изменения некоей присущей ему властностью, ибо *tempus* – это и висок, лицо, **голова**, то есть нечто как раз видимое, и такое видимое, которое является средоточием любой вещи. Тесно связанный с временем темперамент (*temperamentum*) означает не только некую размерность, норму, но и устройство, а в глаголе *tempero* помимо смысла соединения звучат те самые властные ноты, предположенные нами, – регулирования, управления, руководства, организующего начала. Можно сказать, что нет ничего из сущего, что не включало бы *tempus* как одно из своих оснований.

Но Хайдеггер говорит: если нечто находится в покое, «мы никогда не найдем здесь времени, если будем держаться того, о чем говорит Аристотель»<sup>10</sup>. «То, что время есть нечто, исчисляемое в движении, представляется голым утверждением Аристотеля», но в то же время «гениальным», потому что...»

Задержим это высказывание в памяти, хотя мы уже допустили, что и Аристотель имел в виду под покоем некое неясно как уловленное мгновение. Оно нам пригодится при анализе времени у Августина, который Хайдеггер тоже опустил, сославшись только на известные вопрошания Августина о том, что такое время, в XI книге «Исповедей»<sup>11</sup>. Вся вторая часть его «Основных проблем феноменологии» построена на анализе понимания времени Аристотелем и возражений ему. Ибо Августин, на взгляд Хайдеггера, в ряде существенных определений находится в согласии с Аристотелем, как, впрочем, в согласии с ним находятся Симпликий, Фома Аквинский, Франсиско Суарес, Лейбниц, Кант и Гегель (302). Правда, Хайдеггер признает, что, хотя «Аристотелевы исследования по сравнению с Августиновыми понятийно строже и сильнее, но Августин видит особое измерение феномена (*Dimension*) времени исходнее» 304. В чем исходность, неясно, ибо на этом экскурс Хайдеггера в историю анализа времени кончается. Зато начинается экспозиция собственного понимания.

### **Время как внимание: Августин**

---

<sup>10</sup> Там же. С.312.

<sup>11</sup> 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», к которой он вернулся через много лет после написания первого варианта.

И все же: что о времени говорит Августин, коль скоро уж он признан вместе с Аристотелем одним из зачинателей этой проблемы?<sup>12</sup>

Августин начинает разговор о времени с, казалось бы, совершенно другой проблемы: согласовании Слова Божественного и человеческого. Бог говорит вечным Словом, пребывающим в молчании. Но все-таки однажды был услышан голос Бога, который произнес: «Это Сын Мой возлюбленный». Как 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. Это значит, что Слово извечно в некоем особенном смысле.

Это логика (Слово-Логос) произведения, очень похожая на то, что Хайдеггер назвал продуктивной логикой, которая «как бы опережающим скачком вступает в определенную бытийную область», что значит: быть всегда прежде осмысливания, но быть значит быть молчаливым Словом. Эта логика «впервые размыкает ее (область. – С.Н.) в устройстве ее бытия и подает добытые структуры <...> для вопрошания»<sup>13</sup>. О том, что для Августина вопрошание – основной метод понимания истины, мы скажем ниже подробнее. Но свою логику он подает не «в распоряжение позитивных наук», для которых структуры бытия – «прозрачные ориентиры для вопрошания», а в любое понимающее сознание, в данном случае пытающее понять, конечно же, временность своего со-стояния, временность и как конечность, границу, и временность как само плетущееся, создающееся, ворочающееся, вращающееся состояние, которое имеет дело не только с конечностью и ограничением, но с самой вечностью. Иначе речь о спасении невозможна. Тварное бытие таково, какое есть в постоянном верчении. Само произнесение Слова (как его извечно-начинающаяся характеристика) уже тем самым рождает временное. Как только творец начал творить, Его извечно претворяется в ворочание бытия-времени. Здесь, разумеется, заявлена оппозиция вечного – временного, но вечное включает в себя временное. Вечное Слово – в молчании, сказанное слово во времени, поскольку говорить надо членораздельно. Вместе с этой

---

<sup>12</sup> В свое время я писали о двойственности понимания времени Августина в книге «Верующий разум. К истории средневековой философии» (Архангельск, 1995) и в специальном разделе о времени у Августина, помещенном в книге «Августин: pro et contra», но сейчас хочу остановиться на другом его аспекте.

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С.10.

членораздельностью возникает мир (4 элемента мира) и все остальное. Бог творит из себя, Сам становясь мерою произнесения временным, сохраняя в себе и вечное. В этом смысле Он и рождает и творит Сына. В этом же смысле можно сказать, что если бы Христа не было, Он бы все равно как-то явился. А поскольку Автор всегда один, у него в божественном мире нет матери, а в земном – отца. Примирить это можно только так, что, громко говоря, возникает (рождается как Сын и творится как человек) конечно-бесконечное существо. «Ты зовешь нас к пониманию Слова, Бога у Тебя, Бога, Которое вечно говорится и вечно всё высказывается Им» (lib. 11. Cap. 7). «Мы знаем, Господи, знаем, что, поскольку нет ничего, что было, и есть то, чего не было (формула творения: возникновение чего-то из ничего. – *C.H.*), 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 говоря Ты делаешь, всегда вечным» (ibidem).

Из сказанного очевидно, что из вечного возникает временное, но это такое временное, которое в себе самом указывает на вечное. Августин в отличие от Аристотеля прямо называет вечное и временное спутниками сотворенного (физического) мира, полагая, что про сотворенный мир известно, что его в каждый момент нет, что в каждый момент он отрицает себя как иное, а про нетварный известно, что он *есть*, потому что всё указывает на него, но неизвестно, каков он. Лишь известно, что у мира есть начало, и это начало Августин называет то Разумом, то Премудростью. Начало у Августина обосновано Богом-Словом, это не безначальное начало Аристотеля: основанием своим оно имеет Божественную волю. Эта воля – априорное начало. Оно - то, что раньше всего. Воля принадлежит живому и одушевляющему началу, Богу как Творцу (о другом мы ничего не знаем, кроме того, что Он *есть*). Как писал Августин: «Бог есть одушевляющее (живое), то есть животное». Это совсем иное представление о времени, чем у Аристотеля. Здесь время зарождается в недрах вечности из ничего. То, что «в Боге проступает (*exstit*) некое новое движение и новая воля, так что Он создает тварь, которую никогда прежде не создавал», вызывало недоумение: «Какова же это истинная вечность, где рождается (*origuntur*) воля, которой не было? Ведь воля Бога не сотворенное, но прежде сотворенного, потому и не творилось бы ничего, если бы воля Творца не предшествовала; к самой субстанции Бога принадлежит воля Его. Так что если в божественной субстанции появилось нечто, чего прежде не было, то эта субстанция поистине не называется вечной; если же воля

Бога была вечной, было бы вечным и сотворенное. Почему же тварь не вечна?» (lib. 11. Cap. X).

Эти слова свидетельствуют, что христиане ушли от античных мудрецов в другое измерение. Для них вечное – не нечто просто устойчивое, истинное в противовес неистинному, ничто. Истина – не Парменидова Алетейя, загораживающая путь в ничто. Ничто для Платона – инобытие. А для христианина Истина потому и Истина, что она включает в себя и Ничто. «Бог – всё и ничто», говорил Августин. Потому, когда мы противопоставляем вечное временному, мы по-прежнему находимся в плену античной философии 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». Если не понять вечное как вечно рождающееся новое, то нельзя понять и слова Амвросия Медиоланского, отказавшегося от идеи культуры как основанной на языческой традиции в пользу культа нового. Христос – тот, кто всегда нов, говорил он, называя Бога *Cultrix-Обработчиком*, Его почитателя - *cultor-обработанным*, *сработанным*<sup>14</sup>.

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, не понимают, как правило те, кто, пытаясь понять вечное, до сих пор в сердце своем мечутся «в прошлых и будущих движениях вещей» (там же). Августин не говорит: «в потоке времени», как сказано в русском переводе «Исповедей», он говорит о будущем и прошлом движении вещей, понимая под вечным «*praesens*». «Пусть, - говорит он, - тот, кто сдержит его (*illud*, то есть сердце) и как бы прибьет (пронзит), чтобы оно немножко остановилось и немножко ухватит блеск всегда стоящей вечности и сравнит с никогда не стоящими временами, вот тогда он увидит бы, что это несравненно, и увидел бы, что долгое время не становится долгим иначе, как через множество ускользающих движений, которые не могут простираться вместе (*simul*, все сразу), в вечности ведь нечему преходить, но все есть *praesens*». Вопрос в том, как понимать «*praesens*». Если только как «настоящее», то мы действительно недалеко от Аристотеля, и Хайдеггер прав, неким образом их объединяя. «Настоящее» - от «стояния», приставка «на» накладывается на это основополагаемое стояние. Латинское «*praes*» все же иное, оно намекает на бросок вперед. *Praesens* (имеющее форму

<sup>14</sup> *Ambrosii Mediolanensis. Commentaria ad epistolam beatissimi Pauli ad colossenses // Patrologiae cursus completus... series Latina/ Acc. J.-P.Migne. T. XVIII.*

причастия настоящего времени) скорее «присутствие», при таком понимании мы ближе к русскому переводу Da-sein. Но можно понять это слово и как «присутствие» при чем-то бытующем, вот-вот-бытием. И тогда это уже сам Хайдеггер, ход тот же!

Как и Аристотель, Августин связывает время с движением, но он вводит меру времени – им является вечность как присутствующее-в-настоящем. Но так ли уж мы не найдем времени в покое? Если время связано с движением, а воля Бога, настоящее, присутствие (всего), и она не исчезает в покое, то воля покоя движет, стремится что-то сделать, в этой воле утаивается время как одна из божественных возможностей, скажем, стоять на месте (здесь годен перевод «praesens» как «настоящее»). Попробуем перевести praesens как «присутствие».

«Целое время – не присутствие» (там же), 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. «Тот, кто держит 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)?» (гл. 12).

Что с чем сравнивает здесь Августин? Это явный **спор** с Аристотелем через его же Аристотелевы посылки, 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», 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*».

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 раздельного 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, бв 35).

У Августина же Слово приводится в движение (произносится, то есть переходит во временное пространство) волевым Словом. Приводить в движение значит перестать быть неподвижным. Бытие, произведшее другое бытие, стало не-бытием произведенного бытия, ничто для него. Другое бытие потому произведено из ничего. 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 и название и дело вместе. «Сказал и сделал» означает «сказал, делая» – вместе. «Ведь если он делал, то что как не тварь» (lib. 11. Cap. 12). Творить значит творить раздельно. Тварь – отдельная тварь, отдельное количество в отличие от простоты Божественного бытия. Потому любая тварь отделена ничто от другой твари. Между ними – вечность, aeternitas, ничто.

Но говоря слова, то есть и время, 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 «видится» нетварное, понимание которого изменяется в зависимости от произнесенных человеком слов. То есть сотворенный мир постоянно временится. Этого не заметил Хайдеггер. А если заметил, зачем сопряг 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. Это единство вместе с тем - множество всех множеств, оно, будучи этим множеством, не является этим множеством. Потому он трансцендентен, и потому множества, составляя Его, никогда не переходят пределов множества. В этом смысл выражения: «есть Бог и ничто».

Возникает парадокс: Слово стоит, остается неподвижным, произведя подвижное Слово. Можно ли при этом утверждать, как Хайдеггер, что «в покое мы никогда не найдем времени»? Мы выше уже писали о стоянии на месте как присутствию. 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 Богу как таковому, *живому* этого не нужно. 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. Спрашивать о том, что делал Бог, пока не было времени, невозможно, ибо делание связано с временем. Возможно даже сказать, на основании слов Августина, что «делать» и «быть во времени» - синонимы, поскольку делать – это делать в темпе, делать, зная. «Как делается» значит «руководствуясь (значение глагола *tempero*) 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, среди чего-угодно, но не во времени.

Когда мы переводим слово «*tempus*» как русское «время», то совершаем некоторую натяжку: если русское «время» производить из церковнославянского \**вермя*, родственного укр. *véreme* «ведро, погода», блг. *véreme*, др.-русск. *вермя*, ст.слав. время, др.-инд. *Vártma* ср.р. «колея, рывина, дорога, желоб», *вертеть*, то мы увидим в нем значения и случайности, конечности, и значение бесконечности – ведь вертеть можно бесконечно. Лучше было бы оставить это слово без перевода, называя темпом. «*Tempus*» скорее связано с греч. *καρὸς* (надлежащая мера, удобный случай, положение, вес), *χρόνος* (время), *ῥήμα* (слово, речь).

Вот только сказав это, только после того, как было сказано 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 существовании 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. 11. Cap. 14). Новый парадокс: что может стремиться к не-бытию, если оно не существует. Речь опять 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 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 вопрошание (quaero), вопрошание того, что парадоксально. Нельзя считать несуществующим то, что прошло или еще не пришло, что прошлого, настоящего, будущего нет (эту традицию отвергать нельзя). Иначе все утверждающие это оказываются лгунами: они видели то, чего нет. А они это четко различают и о том рассказывают. Этот опыт исключать нельзя. Следовательно, как и Аристотель, Августин считает, что существуют три разных времени, исходя из какого-то тайника. Он, следуя известными из старой философии путями, обнаруживает прошлое в памяти.

Какие способы применяются для обоснования существования времен: 1. для прошлого - *чувственные образы, выраженные или схваченные словесно* (verba concepta); 2. для будущего – *обдумывание* (praemeditamur) *еще не совершенных*

*действий*; 3. *видение причин и знаков (causa et signa)* его в настоящем и на этом основании – 4. *предсказание*. Августин, таким образом, показал те ментальные процедуры, которые участвуют в постижении 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 существованием 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 не времени, а состояний изменчивой вещи.

Мы явно видим бытие через слово и в слове, в нарративах, через которые оно 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, - в полном согласии с одной из самых блестящих эпитафий: не был, был, никогда не будет. При этом само будущее здесь выражено через прошлое «не был», которому 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, даже когда говорит: я делаю, живет с неким упованием: вот в этот только момент делаю, а в следующий «делаю» может и не быть. Это «делаю» (настоящее время) строго говоря не настоящее. Оно из вот-вот будущего, которое *делается*. Делает, конечно, это существо, но обеспечивается делание наличием возможности делать, то есть делание всегда модально, всегда требует прибавки бытия в виде «будет», то есть пассивно, 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, но происхождение говорения тем не менее настолько скрыто (*lateo*), что новым будет его открытие, находка, *inventio* (*Ibid.* 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, но выраженное уже не метафорой, а метонимией. 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 имеют долготу и краткость. Когда мы говорим о вращении гончарного колеса, мы употребляем слова с долгими и краткими слогами, то есть одни 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 сам по себе без учета этого желания Августина и привел физическую формулу:  $c=s:t$ , чем показал, что время спрятано в понятии скорости, не сообщив, однако, о себе, что оно такое.

Августин же, во-первых, обратил внимание (уже обратил) на выговариваемость времени, выговариваемость словом, которое есть само бытие и у бытия, то есть принадлежит бытию, и оно, слово, - в начале. Можно слово «бытие» заменить словом «Бог», суть от этого не изменится. Речь о том, говоря словами Хайдеггера, что «мы заговариваем тогда с тем сущим, которое есть мы сами»<sup>15</sup>. Августин употребляет именно «мы» - первое лицо множественного числа: *metiremur*, *loquimur* и пр. Во-вторых, он говорит не о сущности времени, как переведено в русском варианте «Исповедей», а о его силе и природе (*vis naturaque*).

---

<sup>15</sup> Хайдеггер. Основные проблемы феноменологии. С.340.

Вопрошание относительно силы и природы Августин начинает с определения времени как растягивания, *distentio*, которое он видит. Он называет это растягивание пространством времени, *spatium temporis*, своего рода хронотопом. Однако это видение поставлено под сомнение.

Зрение и слух рассогласованы. Ухо слышит, что время – это движение тел, но не наоборот: 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 перестало, то я не могу измерить [продолжительность движения], разве что с того [момента], когда я начинаю видеть, и до прекращения» (24). Более того, если тело останавливалось в своем движении, то можно измерить и его остановку.

Здесь Августин сказал нечто настолько удивительное, что заставляет сразу же совершить рефлексивное движение (Платон оказался хорошим учителем) назад. «Пусть, - сказал он, - тот, кто сдержит сердце и как бы прибьет (пронзит) его, чтобы оно немножко остановилось и немножко ухватит блеск *всегда стоящей вечности* и сравнит с никогда не стоящими временами». Он начал с того, что остановленный момент, настоящее есть стоящая вечность. А заканчивает (почти заканчивает) анализ того, что такое время, удивленным соображением, что и остановку можно измерить.

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 своего рода «ночное» видение, когда всё стоит. Ночью улица спит, машины стоят, прижавшись к обочинам. Днем всё движется. Это 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» (*voéō*), 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 духе<sup>16</sup>. Но Е.В.Орлов предлагает «русским глаголом “понимать” (сущ. – понимание) предлагает

<sup>16</sup> См.: Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 32

переводить греческое  $\xi\nu\nu\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (сущ. -  $\acute{\eta}$   $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ )»<sup>17</sup>, хотя под таким «пониманием» Аристотель имеет в виду «усвоение» знания при обучении<sup>18</sup>. Но в любом случае греческое понимание, как и английское (*understanding*) 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 собирания. Но поняв различие в греческом и латинском «понимании», ясно, почему мы сказали: методы Аристотеля и Августина, **казалось бы**, совпадают. То, что у первого устойчиво, «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 – тоже (частое употребление термина *intentio*, а также *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 вылезает перед тем, что вот только-только прошло и придет. И напряжение понятно: он 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 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». Двигаться может то же самое тело, а меняться само тело (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.

---

<sup>17</sup> Там же. С.33.

<sup>18</sup> Там же. С.34.

Он находит тройственную природу измерения-изменения и вытягивает своего рода 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 хранилищем 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 точку, изменяющееся как-то можно обнаружить, 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 ощутимый. Этот след он называет аффектами. Аффект (от *ad+facio*) – то, что остается, он причиняется, им наделяются, он действует – все это измеряется по силе воздействия. Но он же и поражает, 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, понятое 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 (ibid. Cap. 27).

Августин, определяя настоящее через интенцию, то есть намеренно-напряженное действие, находит ему другое выражение – через внимание, *attention*. 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?»<sup>19</sup>. В такого рода разумной душе все берется близко к сердцу, о чем в начале размышлений о времени говорил Августин, а Ансельм Кентерберийский, его чуткий читатель, отождествлял понимание и говорение в сердце. 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 ожидание – 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. Душа-*animus* – образ Бога, в которой собирается всё. Об этой собранности *animus* говорил и Хайдеггер, но он говорил, что у Августина временящимся временным становится «мое бытие», высказанное мною и собранное в полном сосредоточении. Его сила в энергии говорения и еще большей энергии говорящего, в его воле. От него же и его природа. Именно желая показать сосредоточенность во внимании мы выше и отметили сказанное Хайдеггером об Аристотеле, что 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 только оно не исчисляется движением времени, а меряется пространством души, как образом подателя времени, что гораздо собраннее и сосредоточеннее.

### **Временение бытия: Хайдеггер**

Теперь вернемся снова к Хайдеггеру, понявшему Августина как Почти-Аристотеля и не обратившего внимания на ряд существеннейших отличий от

<sup>19</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006. С.245.

Аристотеля и близких ему, Хайдеггеру. Но сразу скажем, что в заявленном подзаголовке вместе с тем сказано, что временение бытия и его процессуальность, происхождение из чего-то и исхождение во что-то – тождество. Связь Dasein с идеей времени очевидна: «вот-бытие» уже прямо и непосредственно указывает на время: вот оно, здесь, сейчас, и это вот здесь и сейчас есть.

Что такое Dasein, великий термин, рожденный Кантом? «Это сущее, которое есть мы сами и которое бытием призвано к тому, чтобы пребывать в просвете бытия». Так пишет Ж. Гронден<sup>20</sup>, анализируя «Бытие и время», и допустим, мы понимаем сказанное. «Этот текст предостерегает читателя от субъективистского прочтения понятия “Dasein”... его надо понимать из экстатического отношения к просвету бытия и как само это отношение»<sup>21</sup>. Жан Гронден, профессор философии университетов Монреаля и Оттавы, написал свой труд о понятии поворота в мышлении Хайдеггера как лекционный курс, являя тем самым «пример западной университетской традиции, где монографии вырастают из проблемных лекционных курсов»<sup>22</sup>. Собственно в этом Гронден следовал за Хайдеггером.

Сам Хайдеггер о Dasein говорит по-разному, на это обращает внимание переводчик и комментатор его книги «Основные проблемы феноменологии» А.Г.Черняков, и мы отсылаем читателя и к Хайдеггеру и к комментариям Чернякова<sup>23</sup>: Мы будем касаться проблемы Dasein только в случае необходимости для нашей нынешней темы. В данном случае Dasein представляется как такое действующее, измеряемое вот это бытие, которое «есть мы сами»<sup>24</sup>, сквозь которое и которым понимает и выговаривает себя бытие. И в этом случае мы не далеки от понимания бытия Августином.

При этом понимание «понимается» как бытие своего умения быть Dasein. Это не попытка объяснения (что есть у Августина), это попытка быть в своих возможностях как возможностях, что также есть у Августина, и четко им обозначено. Dasein, или присутствие предстоит понимать в охвате временем, включающим в свою сферу и невременное и сверхвременное, поэтому фундаментальной онтологической задачей

---

<sup>20</sup> Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб., 2011. С.28.

<sup>21</sup> Там же. С. 30.

<sup>22</sup> Бросова Н.З. На пути к повороту. Жан Гронден о ключевой идее философии Мартина Хайдеггера // Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С.241, 242.

<sup>23</sup> См., например о Dasein: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 4.

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 22

Хайдеггер считает «разработку темпоральности бытия»<sup>25</sup>. Это также есть у Августина: Хайдеггер имманентизирует бытие, а Августин пишет о бытии, которое темпорально, **поскольку** оно тварно. Это тварное бытие не противоположно Божественному (иначе оно было бы просто ничем), но входит в него, поэтому бытие одно, но двусмысленно. Хайдеггер в отличие от Августина не говорит о тварном бытии, оно есть и все, но ход мысли тот же.

Понятно, что и Аристотель (с его измеряемым действием), и Августин (с его выговариванием бытия во времени) здесь в ходу, хотя, об Августине говорится почти, как об Аристотеле. Гронден же назвал понимание Хайдеггером времени как бытия (и наоборот) онтохроническим поворотом и назвал удачно, ибо «бытие определяется из области наброска времени <...> присутствие (бытие) принадлежит просвету самосокрытия (время)»<sup>26</sup>. Сам по себе этот просвет самосокрытия свидетельствует о том, что нет ничего скоротечнее времени, которое, чуть явившись, скрывается. Этот тезис полностью повторяет тезис Августина, определявшего время через просвет и промельк.

Понимание бытия как временности оказывается условием возможности истории - модуса присутствия. Историчность же, как у Августина, показывает не только то, что она есть, но и как оно было. *Dasein* поэтому «"есть" свое прошлое по способу *своего* бытия, которое <...> всякий раз "сбывается" из его будущего»<sup>27</sup>.

Пока мы движемся в русле Августина. Однако Хайдеггер, призывая к деструкции, одновременно призывает любую онтологическую традицию представить в ее «позитивных возможностях, а это всегда значит в ее *границах*, которые фактично заданы всякий раз конкретной постановкой вопроса и ею предназначенным ограничением возможного поля исследования». И в этом смысле деструкция, касающаяся «сего дня» имеет позитивное назначение<sup>28</sup>. В связи с этим тем больший интерес вызывает отсутствие анализа онтологической идеи того, кто сыграл столь значительную роль в постановке проблемы о времени. Между тем, Августин был одним из первых, если не первым, кто обратил внимание на различие не только между пониманием и понятием, но и соответственно, между смыслом и значением. Хайдеггер считает, что смысл всегда набросок бытия, направленный на что-то. Он дает определение смысла как того, в чем держится, с одной стороны, понимаемость чего-

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С.19.

<sup>26</sup> Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С.45.

<sup>27</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С.20.

<sup>28</sup> Там же. С.22 – 23.

либо<sup>29</sup>, а с другой как направленности, как движение, показывая не только устремленность бытия (это тоже, как мы видели, было у Августина), но бытия самой устремленности. Если сталкиваешься с «неприсутствиеразмерным образом бытия», то смысла в нем нет. Одно из важных отличий от Августина: у последнего «неприсутствиеразмерное бытие», Божественное бытие задает всему смысл, а потому, пусть и приближенную, понимаемость, у Хайдеггера смысл имеет онтологически-экзистенциальную интерпретацию. «Лишь Da-Sein может быть поэтому осмыслен или бессмыслен»<sup>30</sup>. Но ведь так и по Августину: задать смысл значит обеспечить некое понимание, но это не значит, что можно осмыслить то, что задает смысл.

Вообще попытка Хайдеггера дать всему объяснение, самому неопределяемому, вызывает и восхищение, и опасение скатывания в некую банальность. Ибо ясно, что смысл (*sensus*) – то, в чем содержится сама понимаемость как таковая, то, при определении чего стопорился язык. Но при таком объяснении невольно возникает вопрос о том способе, каким понимаемость сформировала то *чувственное* ощущение, что и есть *sensus* (отсюда такие слова, как сенсорность, сензитивный, сенсуалистский), и как это чувственное ощущение стало *ментальным* выражением чего-то. Русское слово «смысл» имеет другой характер, оно связано с неким взаимным обдумыванием, с комментарием (прямой перевод слова «смысл» на латынь). *Sensus* же очевидно имеет отношение к знакам своего выражения (отчего понятия смысла и значения сплющены в романских и английском языках). Главное, однако, то, что в определении Хайдеггером смысла бытия заключена возможность и способность быть, коль скоро оно, бытие, понимается. Эта способность совершиться возможности означает, что «есть исходный феномен будущего»<sup>31</sup>. В этой направленности в будущее, которое содержит в себе «допущение-на-стать» и состоит, по Грондену, «революционный шаг Хайдеггера, заключающийся в его стремлении толковать время в направлении будущего». Гронден полагает, что здесь «мы присутствуем при важном изменении парадигмы, потому что в классической онтологии вся онтологическая значимость времени определяется настоящим»<sup>32</sup>. И это действительно так, правда, до тех пор, пока мы не взяли за это всерьез, а мы не взяли. Может быть, мы тогда обратили бы внимание, что Платон в «Пармениде» выстраивает не совсем обычную цепочку времени: не привычное

<sup>29</sup> Там же. С. 151.

<sup>30</sup> Там же. С.151.

<sup>31</sup> Там же. С. 325.

<sup>32</sup> Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С. 96 – 97.

прошлое – настоящее – будущее, а настоящее – прошлое – будущее, где в центре притяжения прошлое.

Все же ни Августин, у которого время текло из будущего, ни – новое имя, не упомянутое Хайдеггером, – Николай Кузанский, который первым осмыслил Божественное (уже не упоминая термина «бытие») как возможное, продемонстрировав логику не-существования, что и есть потенцированная логика (на что в свое время обращали внимание С.Л.Франк и В.С.Библер), не описывали бытие в терминах допущения-настать, но в терминах возможности стать из будущего описывали. Они, возможно, дали существенный толчок размышлениям Хайдеггера, они совершили свои революционные шаги в другом умном пространстве, но этот шаг в современности принадлежит Хайдеггеру.

В связи с этим понятно, почему в «Бытии и времени» он обращает внимание на различие Аристотелем в шестой книге «Метафизики» четырех значений бытия: 1. случайное бытие, 2. бытие как истина, 3. бытие согласно категориям, 4. бытие сообразно потенции и акту: он хочет постичь единый фундамент бытия, который включал бы все его возможные определения. Устремленность смысла в будущее – это предельное и последнее основание: «”будущее” значит тут не некое *т е п е р ь*, которое *еще не* став “действительным”, лишь когда-то *будет быть*, но наступление, в каком присутствии (DaSein. – С.Н.) в его самой своей способности быть настает для себя»<sup>33</sup>. Отсюда ясно, почему время наделяется онтологическим достоинством (Гронден считал, что неясно, почему оно становится «именованием истины бытия»<sup>34</sup>): оно определяет Dasein, но теперь неясно, почему Dasein переводится как присутствие, praesens. Хайдеггер проясняет: «Заступание делает присутствие (DaSein. – С.Н.) *собственно* *настающим*»<sup>35</sup>. Но если так, то почему это «присутствие» - то, что только-только настает. Praesens, настоящее теряет характеристики настоящего времени, то есть «теперь» и приобретает черты собственно причастия настоящего времени, некой неоконченной длительности, нечто сейчас происходящего, но еще не происшедшего. Акцент поставлен не на то, что настоящее осуществляет перевод времен, как это было у Августина, а на том, что внутри вот этого неустоявшегося бытия свершается, еще не свершившись, будущее. DaSein всегда как бы на одной ноге. Оно есть и его нет. В этом смысле Dasein всегда вопросительно, всегда разомкнуто, всегда стоит под вопросом,

<sup>33</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 325.

<sup>34</sup> Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С.59 – 60.

<sup>35</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С.325.

всегда набросок, всегда только еще понимается. В этом же смысле оно всегда мы сами и не мы сами, потому что и сами мы под вопросом. (Здесь ему Августин в помощниках: «Я сам себя поставил под вопрос»). И в этом же смысле оно, *Dasein*, выговаривается даже чисто грамматически как причастие настоящего времени, влекущее за собой прочие выговаривания времени. Дело также и в том, как понимать **Da**. Из того, что сказано, вряд ли **Dasein** можно понимать как присутствие, но это и не «здесь-бытие». Это «вот-бытие» с совершенно особым пониманием «вот». «Вот» - не в смысле «здесь», «вот это» и «вот оно», а в смысле самого что ни на есть ожидания. Того «вот-вот», которое наступит, но еще не наступило. Это и не «авось», хотя «авось» ближе к сути дела, но мешает случайность, стоящая «за» этим словом. Это именно слово ожидания, кануна, вот-вот грядущего. *Wer ist da?* Кто там? «Там» в этой фразе не равно «здесь». Я, например, в комнате, а ты за дверью, не здесь. Чуткий к языку Хайдеггер и в вот-Да видит еще только нездешнюю возможность. С так понимаемым *Dasein* связаны и все антропологические экзистенциалы, поскольку своё надо понимать из своего: забота, решительность, мужество, бытие-к-смерти, ужас, возможность и пр., и все сложно образованные местоимения и существительные: вперёд-себя, уже-бытие-в, бытие-при..., ради себя самого, - все это призвано очертить мир *Dasein*. Это *Dasein* как имя становится фактически временем, из себя времяющимся. Хайдеггер так и говорит: «именование оправдано выявленной сейчас *временности* как *исходного времени*».

Проблема, которую поставил Хайдеггер, не уже и не шире Аристотелевой или Августиновой. Она просто другая. Теперь ясно, почему он сказал, что Августин, хотя и исконнее, но примерно то же, что Аристотель: это неточно, это ближе ему самому, поскольку его тоже занимал язык, хотя его интересовало само бытие как время, которое у Аристотеля – Августина представлено в виде вопроса, есть ли оно, и так или иначе оба отвечали: есть.

У Хайдеггера время не есть. Оно – смысл бытия, о котором нет смысла говорить, тварное оно или нетварное, как соответственно нет смысла утверждать, есть оно или нет, или насколько есть. Оно только понимается, а не ухватывается. Оно только рядом, но не само оно. Открытость осмысленного, или – что тоже – темпорального - бытия задавалась открытостью и саморазвитием времени в будущее. А это совершенно другая онтология (онтохронология) и совершенно другая хронология.

Гронден задает вопрос: почему именно хронология открывает доступ в онтологию? Даже глубже: что помогло Хайдеггеру напасть на след внутреннего родства времени и бытия?

Хайдеггер рассматривает пять признаков временности бытия: 1. время – «имплицитный критерий различения регионов бытия»; 2. «бытие по преимуществу получает временное определение» (в отличие от Платонова вечного сущего, не подвластного времени). В метафизической перспективе время и бытие противоположны. У Хайдеггера они перестают быть антагонистами и примиряются, и это является одним из важных аспектов, где Хайдеггер порывает с традиционной метафизикой. *Dasein* толкуется не из вечной сущности, а из бытия к смерти, поскольку смерть – та возможность, в которой живет *Dasein*, в которой «вот-вот» оно будет жить. Немецкий язык дает основания для такого понимания. Выражение «*ich weiss nicht, ob ich da zu Hause sein werde*», переводимое «я не знаю, буду ли я тогда дома» предполагает такую возможность: когда буду? Тогда, в том случае если... возможно; 3. «греческое понимание бытия как *ousia* (*сущности как начала сущего*) отражает его временное восприятие», поскольку «греки переживали встречу с бытием как» с вот-вот этим; 4. «бытие говорит не только через “настоящую” *ousia*: иногда оно принимает вид прошедшего»: сущность как «чтойность» «буквально означает: “то, что было бытием”»; 5. определение бытия через прошлое обнаруживается в концепции *a priori*<sup>36</sup>. Априори же «это не что иное, как бытие, которое предшествует всякому сущему, определяя его *a priori*»<sup>37</sup>, оно всегда *прежде*, то есть связано со временем. Но что в данном случае «прежде»? Прошлое или будущее. Как посмотреть...

После собирания времен можно сказать, что бытие говорит на языке времени, выражая себя в настоящей хронологии. Именно на пути анализа временной природы *Dasein* становится возможной неметафизическая мысль о времени. Временная природа *Dasein*, то есть его постоянное разворачивание во времени, позволяет говорить о процессуальности, то есть происшествии, проступании, протекании, что и означает *processio*, *Dasein* как временного потока. Это не процесс как исхождение от чего-то изначального (Дух от Отца). Это само происхождение, просто происхождение.

<sup>36</sup> Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С. 62 – 70.

<sup>37</sup> Там же. С. 70.

Но еще больше подчеркивает это проступание идея экстазиса временности Dasein, который в «соответствии с терминологией Хайдеггера можно было бы назвать “экзис-тенциально-онтологической модификацией” исходной временности»<sup>38</sup>.

Впрочем, подсказка опять же идет от Августина, у которого бытие также предшествует всякому сущему как Божественное бытие, в недрах которого, как в недрах Творца таится время. Хайдеггер это несомненно учитывает, когда пишет, что «мы говорим всегда из двусложности»<sup>39</sup>. Он, правда, ссылается на Парменида и Платона, для которых бытие означает бытие сущего, и эта двусложность является предданной. Однако не исключено, что он и Августина имел в виду, коль скоро специальное исследование посвятил идее двусмысленности, не только не отрицающей двусложность, но подчеркивающей два соподчиненных бытия – нетварного и тварного, которое создалось при выговаривании (важная идея Хайдеггера) нетварного. У Августина двусмысленность была передана словами *ambiguitas* и *aequivocatio*. Первое предполагает как бы понятность того, что есть. Хайдеггер пишет: «Все выглядит так, словно подлинно понято, схвачено и проговорено, а по сути все нет, или выглядит не так, а по сути все же да»<sup>40</sup>. Под этими словами Августин «Христинского учения» вполне мог бы подписаться, поскольку речь идет о видимости понимания того, что ищет публичность в своем любопытстве. А вот эквивокация – это разная речь об одном и том же сущем. Это напрямую связано со значениями осмысленного понимания, разного у разных. В любом случае это двусложность понимается и как сложение мнений, и как состав слогов, производящих выговаривание бытия-времени.

Эта двусложность тесным образом связана с тем, что Августин называет напряжением, сосредоточенностью, а Хайдеггер экстазисом, энергией присутствия до всяческого присутствующего-настоящего, отстранением. В этом отношении он словно повторяет Августиновы термины: ретенция есть удерживание (памятью как собранностью мышления), протенция – предвосхищение, как называет это Черняков, «предметного присутствия». Для Хайдеггера эти экстазисы равнозначальны, но только в том смысле, что все они состоят на службе у будущего<sup>41</sup>, что опять же соответствует аналитике процесса, всегда изначально направленного в будущее. Собственно, что значит в данном случае будущее? Дань словоупотреблению. В принципе ничто, и все направлено в него.

<sup>38</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени*. С. 430.

<sup>39</sup> Хайдеггер М. *Что зовется мышлением?* С.247.

<sup>40</sup> Хайдеггер М. *Бытие и время*. С.173.

<sup>41</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени*. С. 429.

Но «исходнее» идею процесса можно сблизить с пониманием временности Хайдеггером в том смысле рассуждений о Dasein, где Dasein описывается через «движение *сближения* с собой как возможностью. То сближение, которое, - как пишет К. Михальский, - ведет не к реализации возможности, а все полнее проявляет возможность как возможность»<sup>42</sup>. Смысл процесса как такового состоит в разворачивании себя и понимании себя в своих возможностях. Но процесс можно запустить. Можно ли запустить время? По Августину можно. По Хайдеггеру, Dasein всегда уже время. Впрочем, его представление о брошенности Dasein наводит на ассоциации с запуском. Само себя вряд ли бросит. Этот теологический атавизм, однако, невольно предполагает, что дело Dasein не решено. Но полагая временность как смысл бытия, Хайдеггер и представляет такое бытие как процесс. Временность – это «фундаментальная характеристика определенного *процесса*, - пишет Михальский, с которым можно вполне согласиться, - а именно – процесса бытия (бытье для Михальского Sein – *Авт.*) экзистирующего “я”». «Я» здесь само Dasein (раньше мы вслед за Хайдеггером говорили «мы». Теперь тоже вслед за ним же скажем «я»). Будущее, прошлое и современное (лучше сказать, как Михальский: будущность, бывшесть и современность) – не части, а разнонаправленность процесса – вперед к возможностям этого бытия, назад к себе, к иным вот-бытьям. Временность, или процессуальность, является самым этим проступанием-экстазисом за собственные пределы, вместе с тем создающее «правило, относительно которого этот выход совершается»<sup>43</sup>. Михальский, обратив внимание на тождество процесса и временности, сделал весьма существенное наблюдение над тем, как выговаривается так понятое бытие. При понимании временности как его смысла многие выражения относительно того, что такое Dasein, которые считались метафорическими, становятся собственными высказываниями. Так, выражение «горизонтальный характер бытия» раньше метафорически выражало его смысл. Когда же смысл бытия открылся во временности, стало ясно, что это не метафора: бытие Dasein «имеет горизонтальный характер». Также утрачивается метафорический характер слова «процесс» в тех случаях, когда мы говорили «процесс нашего бытия, процесс нашей экзистенции. Когда смысл экзистенции открылся во временности, то в текучести бытия Dasein, в его движении и

<sup>42</sup> Михальский К. Логика и время. Хайдеггер и современная философия / Пер. с польского Е.Твердисловой. М., 2010. С. 331.

<sup>43</sup> Там же. С. 334.

динамичности, в том, что оно делается, происходит, использование слова «процесс» перестает быть метафорой, в собственном смысле выражая эту временность<sup>44</sup>.

### **От Хайдеггера к Попперу**

Сама идея Dasein как процесса делает понятной, почему Хайдеггер предлагал вернуться к досократикам: Анаксимандру, Пармениду, Гераклиту. Проблема изменения, поставленная Демокритом, возвращает через критику инварианта, заданного Парменидом (в силу того, что Истина одна и только одна, она малопривлекательна, в цепях, «в границах оков», заставляет, отвращает, запрещает), к Гераклиту с его «всё течет, всё изменяется». Как пишет Поппер, «эта мысль представляет собою отказ от “вещей”, которые изменяются (или можно сказать, что слово “вещь” заключается в кавычки) Не существует никаких вещей – имеются только изменения, процессы. Нет никакого листа как такового, нет никакой изменяющейся субстанции, которая сначала влажная, а затем сухая; в данном случае скорее имеет место процесс, высыхание листа. “Вещи” – это иллюзия, ошибочная абстракция от реальности. Все вещи подобны пламени. Подобны огню. Пламя может выглядеть как вещь, но мы знаем, что не “вещь”, а процесс»<sup>45</sup>.

Это подтверждает любая критика идеи изменения, утверждающая инвариантные структуры. Такую детерминистскую систему, как теория поля Эйнштейна, можно истолковать, пишет Поппер, как четырехмерный вариант парменидовского неизменного трехмерного универсума. У Эйнштейна тоже все вещи остаются на своих четырехмерных местах. И только наблюдатель, движущийся вдоль своей мировой линии, замечает последовательную смену разных мест на этой мировой линии, т.е. в своем пространственно-временном окружении.

Поппер, показывая смены одной теории другой, обнаруживает колышющееся поле проблем, возникших не только в древности, но, скажем, и в науке XX в. Поппер говорит о волнообразных циклах в физике, когда представления о закрытой системе Вселенной сменялись представлениями о ее открытости. Иногда утверждается, говорил он, что никто из серьезных физиков не был сторонником блок-Вселенной (теории замкнутого мира) и что борьба против этой теории – это борьба с ветряными мельницами. Но для физика XX в. «апология Парменида заключается в том, что наблюдатель, т.е. “субъект” (как первоначально назвал Гейзенберг), неизбежно вторгается в мир объективной физики и субъективизирует его». Близость к Пармениду

<sup>44</sup> Там же. С. 335.

<sup>45</sup> *Поппер К.* За пределами поиска инвариантов // ВИИЕиТ. 2002. № 4. С.682.

признавал А.Эйнштейн. Для обсуждения парадоксов Парменида особенно важна, с позиции Поппера, теория Л.Больцмана, которая геометризует время. Эта теория предполагает допущение, «что объективная физическая временная координата, не имеющая в себе направления, может в отдельных частях Вселенной проявляться в опыте как имеющая разные направления. Но это приводит не только к субъективному характеру времени, но и к тому, что временная координата в некотором смысле либо “безвременная”, либо “соприсутствующая”»<sup>46</sup>. Парадоксы Парменида Поппер иллюстрирует, анализируя проблемы атомизма Больцмана, Шрёдингера, субъективистскую интерпретацию вероятностей, теории информации, индетерминизма в квантовой механике, сторонником которой был сам Поппер<sup>47</sup>. Но главное, что при рассмотрении парадоксов Парменида рациональная мысль постоянно выходит за свои пределы, порождая *метафизический* результат. Идеи Поппера в этом смысле обнаруживает, как в наше время возможна метафизика, благодаря постулату, который он выражает как «попытку понимания», развивающуюся в *логическую теорию понимания*, «применяемую к наиболее абстрактным научным проблемам и к наиболее смелым научным теориям»<sup>48</sup>.

#### **Идея процесса как основание критических идей**

Все сказанное позволяет повернуть взгляд назад (такое оборачивание Поппер вообще считает специфически философской работой – «плыть против течения»<sup>49</sup>), к идеям Гераклита, разделяя его убеждение о том, что все есть процесс. «Все это применимо к нам самим, - пишет он. – При поверхностном взгляде мы можем показаться сами себе вещью. Но если взглянуть чуть поглубже, то окажется, что все мы представляем собой процессы, и остановка этих процессов означает для нас конец. Видимо, именно исходное прозрение привело Гераклита к открытию: “Я искал самого себя”, - говорит он нам. А то, что он нашел, не было вещью, но процессом <...> Таким образом, не существует никаких вещей, но только процессы: или скорее один мировой процесс, в котором поглощаются все индивидуальные процессы»<sup>50</sup>.

Когда Поппер говорит, что «иллюзии смертных людей так построены, что они оказываются обманутыми в доверии к своим органам чувств и впадают в соблазн

<sup>46</sup> Поппер К. За пределами поиска инвариантов // ВИИЕиТ. 2003. № 2. С. 65.

<sup>47</sup> См. об этом: там же. С. 69 – 100.

<sup>48</sup> Там же. С.101.

<sup>49</sup> Там же // ВИИЕиТ. 2002. №4.

<sup>50</sup> Там же. С.682 – 683.

ошибочно принимать содержание своих ощущений <...> за “процесс мышления” и “знание”», он ссылается на Парменида, который якобы это выразил иронично:

«Какова в каждый момент пропорция смеси <элементов в> непрестанно меняющихся членах, // Такова и мысль <= «ощущение»>, приходящая людям на ум. Ибо // Природа членов тождественна с тем, что она сознает, у людей, // И у всех <существ>, и у всего, а именно: чего в ней больше, то и мыслится <= ощущается>». Я полагаю, что это можно прочесть без всякой иронии в духе единства познавательного процесса, представления, свойственного досократикам.

Рационализм Поппера особый, он - альтернатива насилию, которое чувствуется в том, как представляет себя Истина Парменида. Он интуитивен, активен и лежит за пределами инвариантов в области критики, на границе демаркации истинности и верифицируемости, в области аргументов, где это невозможно – компромисса, но не силы или пропаганды. Я потому еще приводила примеры из средневековья. Чтобы показать близость некоторых посылок христианских мыслителей, даже теологов мыслям Поппера, который не приводил их аргументов, касающихся особенно определений, за которыми они не признавали доказательной силы (в отличие от описаний). Но и Поппер о себе говорил: «Я, возможно (я не знаю), единственный философ, который ненавидит определения. Я убежден, что определения сами по себе есть логическая проблема, и что к этой проблеме присоединяют слишком много предрассудков. Считается, что термин не имеет значения, пока вы его не определили <...>. Я уверен, что “двуногое без перьев” (одно из определений человека. – С.Н.) фраза не более понятная, чем слово “человек”. Или другое определение: “Человек – это разумное животное”. Я также абсолютно убежден, что “разумное”, к примеру, есть куда более трудный для понимания термин, чем “человек”»<sup>51</sup>.

Миф как по-весть, как речь оказывается тем единственным инвариантом-процессом, который свидетельствует и мир сам по себе и его смертных поселенцев. В этом смысле так понятые идеи Парменида и его двуединый путь, разделенный для лучшего метода понимания, оказываются действительно современными.

Поппер говорит о волнообразных циклах в физике, когда представления о закрытой системе Вселенной сменялись представлениями о ее открытости. Иногда утверждает, говорил он, что никто из серьезных физиков не был сторонником блок-Вселенной (теории замкнутого мира) и что борьба против этой теории – это борьба с

<sup>51</sup> Поппер К. Знание и психофизическая проблема. С. 38.

---

ветряными мельницами. Но для физика XX в. «апология Парменида заключается в том, что наблюдатель, т.е. “субъект” (как первоначально назвал Гейзенберг), неизбежно вторгается в мир объективной физики и субъективизирует его». Близость к Пармениду признавал А.Эйнштейн. Для обсуждения парадоксов Парменида особенно важна, с позиции Поппера, теория Больцмана, которая геометризует время. Эта теория предполагает допущение, «что объективная физическая временная координата, не имеющая в себе направления, может в отдельных частях Вселенной проявляться в опыте как имеющая разные направления. Но это приводит не только к субъективному характеру времени, но и к тому, что временная координата в некотором смысле либо “безвременная”, либо “соприсутствующая”»<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Поппер К. За пределами поиска инвариантов // ВИИЕиТ. 2003. № 2. С. 65.