

«Исповедь» Августина как опыт понимания события

Рындин Д.Г.

Ein Zeichen sind wir, deutungslos...
J. C.F. Hölderlin „Mnemosyne“

Введение

«Исповедь» Аврелия Августина, написанная им в период 397-401 гг., - шедевр литературы и жемчужина средневековой мысли. Она занимает почетное место в культурном наследии человечества. Однако в разные эпохи отношение к культурному наследию и традиции складывалось по-разному. К сожалению, на сегодняшний момент в обыденном сознании существует тенденция к пониманию традиции как музейного экспоната. В лучшем случае оно сводится к признанию чисто исторической значимости того или иного явления культуры, знание которого ценно лишь поскольку удостоверяет эрудированность знатока, его «многознание», которое, как известно, «уму не научает», в худшем – деградирует до уровня развлекательного «туризма».

Мы в этом вопросе солидарны с позицией Ганса-Георга Гадамера, которая была сформулирована в его работе «Истина и метод», посвященной разработке проекта философской герменевтики. При истолковании следует исходить из признания авторитета традиции, поскольку мы сами являемся ее неотъемлемой частью и, осознанно или неосознанно, ей определяемся. Вопрос следования или не следования авторитету вторичен и определяется исключительно его *пониманием*. Данная работа представляет собой попытку понимания необъятного по глубине мысли текста «Исповеди».

«Исповедь» Августина актуальна, как актуален всякий действительно философский текст. Однако актуализация смысла текста при его интерпретации возможна при учете предпосылок, определяющих мотивацию самого интерпретатора. Поэтому в данной работе «Исповедь» будет рассмотрена через призму проблематики, требующей осмысления и представляющей чрезвычайный интерес для современной философской мысли, а именно через призму события. Именно событие, на наш взгляд, определяет мысль Августина, что мы и попытаемся показать. Особое внимание

уделяется соотношению текста и события, а также специфической темпоральности события, с проведением аналогий между концепцией Августина и другими философскими концепциями, затрагивающими эту тему.

Данная работа состоит из четырех частей, в которых рассматриваются ключевые проблемы «Исповеди» Августина: понимание, память, время и вечность, событие.

Понимание

Основная проблема «Исповеди» Аврелия Августина – проблема понимания. Глубокой разработке, исследованию и продумыванию этой проблемы посвящена не только «Исповедь», она охватывает все его философское творчество. Помимо всего прочего, многие исследователи не без оснований считают, что текст Августина «De Doctrina Christiana» внес значительный вклад в возникновение герменевтики как самостоятельной философской дисциплины, занимающейся вопросами понимания текстов, изначально – текста сакрального, Св. Писания¹. Что способствовало рождению такого мощного импульса по актуализации проблемы понимания? Ответ коренится в определенных исторических предпосылках, в той парадоксальной ситуации, в которой оказалась средневековая мысль, жившая в постоянном и напряженном всматривании в Св. Писание. Возникающее при этом проблематическое поле связано с двумя особенностями этого текста: с одной стороны, он, при условии веры читающего, носит статус сакрального, из чего следует его безусловная истинность, с другой – он полон «темных мест», *иносказаний*, требующих дополнительного истолкования, и парадоксов². «Писание<...>всем было открыто и в то же время хранило достоинство своей тайны для ума более глубокого» (VI;V - С. 91) (здесь и далее цитата из «Исповеди» приводится с обозначением книги, главы и страницы по изданию - Августин А. Исповедь. М, 2003). Отсюда – главный парадокс средневековой мысли: истина открыта, дана, *явлена*, НО ее еще надо *обрести*. Эта ситуация схожа с описанной Мартином Хайдеггером в докладе «Путь к языку»: с одной стороны, язык нам дан изначально, мы уже в языке, однако нам еще нужно обрести его³.

¹ См.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы. М., 1989; Неретина Светлана, Огурцов Александр. Пути к универсалиям. СПб, 2006.

² Здесь и далее парадокс понимается согласно определению Жюлья Делёза : «парадокс – это утверждение двух смыслов сразу» (Делез Ж. Логика смысла. М., 2011. С. 9)

³ См.: Heidegger M. Der Weg zur Sprache//Unterwegs zur Sprache. Frankfurt am Mein, 1985.

«Исповедь» представляет собой путь, на котором Августин *ищет* и *обретает* Истину, то есть Бога. «Буду искать Тебя, Господи, взывая к Тебе» (I; I - С.5⁴). Истина – самое близкое и самое далекое. «Это яснее ясного, обычнее обычного, и это же так темно, что *понять* это – это *открытие* (здесь и далее – курсив мой)» (XI; XXII - С. 223). Основание истинности Писания – вера в его Творца. «Кто, как не Ты, Боже наш, создал над нами твердь авторитета Твоего – Твое божественное Писание?» (XIII; XV - С. 269). Вера в истинность написанного есть условие самой возможности понимания/непонимания. То, что ложно, не требует никакого понимания. С другой стороны, понимание есть условие веры, т.к., как уже говорилось, истину еще необходимо обрести. Понимание стоит в конце пути, но понимание есть так же и возвращение к его началу. Августин понимает путь как возвращение: «потому-то Он и есть «Начало»: если бы Он не *пребывал*, пока мы блуждаем, нам некуда было бы *вернуться*. Когда мы *возвращаемся* от заблуждений, мы, конечно, возвращаемся потому, что *узнали* их, а узнавать их и учит нас Он, ибо Он Начало и говорит нам» (Исповедь XI; VIII - С. 214). Понимание есть возвращение к началу, так как истина *всегда уже есть*, она пребывает.

Эту фундаментальную взаимосвязь веры и понимания Августин в проповеди 43 выразил формулой «*credam ut intelligam; intelligam ut credam*» или «*crede ut intelligas; intellige ut credas*». Эта взаимообратимая формула может переводиться двумя способами благодаря двойственности союза *ut*⁵. Этот союз в латинском языке может использоваться в значении *ut finale* в придаточном предложении цели, и в значении *ut consecutivum* в придаточном предложении следствия. Соответственно, первый перевод этой формулы: «верю, чтобы понимать; понимаю, чтобы верить» (придаточное цели); второй: «верю так, как понимаю; понимаю так, как верю» (придаточное следствия). Последний вариант перевода формулы вносит оттенок соотнесенности веры и понимания. И действительно, несмотря на то, что Августин верил, уже будучи мальчиком⁶, слабость этой веры была слабостью понимания, и наоборот, ведь он верил в «распятый призрак» (V; IX - С. 77). Если бы вера, присутствовавшая у Августина уже в детстве, давала бы полноту понимания, зачем нужно было бы Августину проходить

⁴ Здесь и далее в скобках даются ссылки на книгу «Исповеди», главу и страницу, соответствующую этим книгам и главе в издании: *Аврелий Августин. Исповедь* /Пер. М.Е.Сергеенко. М., 1991.

⁵ *Неретина Светлана, Огурцов Александр*. Реабилитация вещи. СПб., 2010. С. 207.

⁶ *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 15.

этот долгий и тернистый путь самопознания? С возрастом веры возрастает и понимание, и наоборот.

Но, строго говоря, нет никаких степеней понимания и веры. То и другое или есть, или нет. «Стоит лишь *захотеть* идти, и ты уже не только идешь, *ты уже у цели*, но захотеть надо сильно, от всего сердца»(VIII; VIII - С. 138). Решающую роль тут играет *воля*, а точнее *сила воли*. «Тут ведь возможность сделать и желание сделать равнозначны: пожелать – значит уже сделать» (там же - С. 139). Однако Августин обнаруживает внутреннюю разделенность души, одновременно желающей и блага, и зла. Манихейство, которое Августин исповедовал до своего обращения, решало эту проблему, признавая две субстанции в человеке, добрую и злую, что позволяло ему оправдывать свои слабости. Отказавшись от учения манихейства, а, соответственно, и от идеи двух субстанций, и обратившись к христианству, Августин приходит к выводу, что величайшее проявление силы воли, позволяющее душе достичь целостности – это признание ее *бессилия* и необходимости *другой* воли, воли истины, в *захваченности* которой человек может пребывать: «Зачем опираешься на себя? В себе нет опоры. Бросайся к Нему, не бойся<...>Он примет и исцелит тебя» (VIII; XI – С. 143).

Августин в первой части «De Doctrina Christiana» выделяет несколько предпосылок-ступеней, необходимых для достижения веры/понимания и «нахождения истинного смысла Св.Писания»⁷. Прежде всего это страх Божий, который по сути представляет собой постоянное сознание человеком собственной конечности, целью которого является укрощение самомнения. Жанр исповеди как раз предполагает стояние исповедующегося на границе между жизнью и смертью, как бы на смертном одре. Кроме того, необходимо благочестие, заранее полагающее истинность, осмысленность текста Св. Писания, несмотря на то, понятен ли он и не противоречит ли нашим убеждениям⁸. Следующая ступень – знание, которая предполагает истолкование Св. Писания через призму его основной нравственной идеи: «должно любить Бога для Бога и ближнего также для Бога», что ведет к выявлению нравственной ничтожности читающего в его несоответствии этим заповедям. Это

⁷ Аврелий Августин. Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного Красноречия. К., 1835. С. 1.

⁸ Аналогию этой предпосылки можно найти у Г.-Г. Гадамера. Гадамер выделяет в качестве одной из предпосылок понимания *Vorzug der Vollkommenheit*, т.е. предпосылку завершенности, цельности текста, к чтению которого мы приступаем, т.е. мы заранее полагаем его осмысленность (см.: *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*. Tübingen, 2010. S 299.). Кроме того, М.К. Мамардашвили схожим образом трактовал понятие «великодушие» Декарта, включающее в себя допущение, что, даже если мы нечто не понимаем, оно может иметь смысл, учитывая несоизмеримость мира и наших представлений о нем. (см.: *Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии*. М., 2010. С. 15)

осознание ничтожности, в свою очередь, приводит к следующей ступени – силе, суть которой описана выше: признание собственного бессилия и обретение силы с божественной помощью. Дальнейшее очищение происходит в тщетных попытках постичь Троичность Бога. Эта ступень названа Августином советом милосердия. Наконец, после прохождения шестой ступени, чистоты сердца, при которой обретается способность созерцать Бога, хотя «все еще только гадательно и как бы сквозь тусклое стекло, ибо человек вообще ходит здесь более в вере, нежели в видении»⁹, ищущий мудрости обретает ее¹⁰. Однако, как уже говорилось, Августин не имеет в виду каких-либо степеней самих веры и понимания. Он вполне осознает, что вера и понимание являются экзистенциальными актами, и сообщение о них невозможно передать прямо, а только *косвенно*, тропологично, путем сознательного введения парадоксов, а также описать условия, наметить поле, в котором *возможно* достижение веры/понимания.

Постижение Бога – особая задача, так как *Он уже всегда есть*, как условие всякого вопрошания и всякого пути. Описывая Бога, Августин приводит целый ряд парадоксальных определений: «самый Далекий и самый Близкий, <...> вечно Юный и вечно Старый, <...> вечно в движении, вечно в покое, <...> ищешь, хотя у Тебя есть всё <...> гневаешься и остаешься спокоен» (I; IV – С. 7) и т.д. Эта парадоксальность *требует* вопрошания, *зовет* к пониманию. Истина открыта, но чтобы понять ее, надо задать ей вопрос. «Мир же созданный отвечает на вопросы только рассуждающим» (X; VI – С. 172). Поэтому форма «Исповеди» - вопрос-ответная, диалогичная, она предполагает как минимум двух активных участников – спрашивающего Августина и отвечающего Бога. Но не только Бог уже есть, но и вопрошающий уже есть часть Бога, Бог есть в самом вопрошающем: «Куда звать мне Тебя, если Ты во мне?» (I; II – С. 6). И Августин в поисках Бога обращается к самому себе. «Исповедь» - это самопознание, сама возможность которого обеспечивается Богопознанием, т.е. напряженным и непрекращающимся диалогом с тем, кого Августин усилием мысли постоянно трансцендирует, выносит за пределы времени и пространства.

Однако, кроме Бога и Августина «Исповедь» предполагает и третьего участника – читателя, более того, именно для него предназначается сам текст «Исповеди», ведь перед Богом она «свершается <...> молчаливо и немолчно. Молчит язык мой и вопиет сердце» (X; II - С. 167). Для чего Августин вовлекает читателя в этот предельно

⁹ *Аврелий Августин*. Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного Красноречия. С. 80.

¹⁰ Там же. С. 80.

интимный разговор? Поскольку автор «Исповеди» продумывает и осознает каждый совершаемый им шаг, то он сам отвечает и на этот вопрос. Читатели «участвуют в радости моей и делят смертную долю мою; они мои сограждане и спутники в земном странствии» (X; IV - С. 169). «Исповедь» есть попытка выразить всеобщее, т.е. Бога, в единичном, уникальном опыте. В качестве выражения всеобщего она принадлежит всему человечеству, «все равно, предшествовали они мне, последуют ли за мною или сопровождают меня в моей жизни» (там же – С. 170). Причем со-участие читателей предполагает их любовь к Августину ради Бога, т.е. ради всеобщего, через него выражаемого, и эта любовь обуславливает веру читателей в истинность написанного, что составляет одно из уже упомянутых условий понимания, а именно благочестие. Кроме того, поскольку «Исповедь» представляет собой путь, то она одним своим наличием удостоверяет существование этого пути как такого, по которому *можно пройти*, который можно *повторить*. Понимание и есть повторение этого пути. Однако как возможно повторение единичного и уникального пути? И как этому повторению, или пониманию, могут поспособствовать *слова* «Исповеди»? Что выражается этими словами? И что есть вообще слово?

Густав Шпет определял проблему понимания как «проблему перехода от знака к значению»¹¹. Исходя из такой позиции, Шпет видит заслугу Августина в том, что тот одним из первых продумал понятие знака. И это действительно так – в основу правил истолкования Св. Писания, приведенных в «De Doctrina Christiana», Августин кладет дифференциацию «знака» и «вещи». «...Вещью (res), собственно, я называю то, что само по себе не употребляется к означению чего-либо другого», «С другой стороны, есть знаки (signa), коих все употребление именно состоит только в означении или выражении предметов: таковы наши *слова* и вообще язык человеческий»¹². Слова, таким образом, есть знаки. Стоит при этом обратить внимание на латинскую формулировку определения знака во второй книге «De Doctrina Christiana», которую мы не будем приводить полностью: «signum est enim res...»¹³. То есть, знак есть также и вещь, res. Согласно логике Шпета, следующим шагом, обеспечивающим понимание, будет переход от знака к вещи, от означающего к означаемому. При этом переход должен быть однозначным, исходя из требования *объективности* понимания. Но в

¹¹ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы. С. 240.

¹² Аврелий Августин. Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного Красноречия. С. 16.

¹³ Иванова Ю.В. Степанцов С. А. Трактат Аврелия Августина «О христианской науке» // Культура интерпретации до начала Нового времени. М., 2009. С. 129.

этом моменте Августин решительно расходится со Шпетом, за что подвергается его критике. Целью Августина является нахождение «истинного смысла Св. Писания»¹⁴, заключающегося в постижении *вещи*, стоящей за самим текстом, а именно Бога. Бог в конечном итоге является *единственной* вещью *par excellence*, т.к. все остальное есть сотворенное и может быть рассматриваемо и как вещь, и как знак своего Творца. Понимание лежит за сферой знака и значения, так как вещь – абсолютно трансцендентна. Таким образом, утверждения «Бог есть» и «Бога нет» имеют под собой равные основания. С одной стороны, Бог есть, так как существуют знаки, в конечном счете являющиеся знаками этой вещи. С другой – Бога нет, так как *всё* есть знак. «Я смотрел и ужасался: я не мог ничего разобрать без Тебя, но *всё* это – не Ты» (X; XL – С. 204). Но поскольку все сотворенное есть знак Творца, то Августин считает необходимым «исследовать временное лишь настолько, насколько это нужно, чтобы через понимание сотворенного увидеть и *понять* вечность» (XIII; XXI – С. 277). Эта онтология не только допускает, но и *требует множественности* толкований, что Августин не устает подчеркивать. Вера, признающая парадокс, как уже говорилось, требует постоянного вопрошания, напряженного стояния в отношении к этому парадоксу, «пред Лицом Твоим» (X; I – С. 167), попыток вновь и вновь *выразить вещь*. Однако слова не есть сама Вещь, она вынесена за скобки предложения, и является искомым *смыслом*. Смысл, по определению Жюль Делёза, это четвертое измерение предложения¹⁵. «Слова эти одно, а предмет рассуждений – совсем другое» (X; XII – С. 177). «Стремление к смыслу – это стремление освободиться от знаков»¹⁶. Схватывание, понимание смысла не тождественно истолкованию, так как смысл всегда находится за любым истолкованием. Но с другой стороны смысл выступает в качестве горизонта интерпретаций, поэтому требует их развертывания, множения. Поэтому Августин в двенадцатой книге «Исповеди» и отвечает своему возможному оппоненту, критикующему его интерпретацию Св.Писания: «Если мы оба видим, что то, что ты говоришь – истина, и оба видим, что то, что я говорю – истина, то где, скажи, пожалуйста, мы ее видим? Разумеется, ни я в тебе, ни ты во мне, но оба в той неизменной Истине, которая выше нашего разума» (XII; XXV – С. 252), и в тринадцатой книге: «...душа, познав единую истину, многими способами может

¹⁴ *Аврелий Августин*. Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного Красноречия. С. 13.

¹⁵ *Делёз Ж.* Логика смысла. С. 32.

¹⁶ *Неретина Светлана, Огурцов Александр.* Пути к универсалиям. С. 227.

сказать о ней» (XIII; XX – С. 275). Эту неизбежную инаковость понимания великолепно выразил Ганс-Георг Гадамер: «Man *anders* versteht, wenn man *überhaupt* versteht¹⁷ (если вообще понимается, то понимается иначе). Что касается понимания слова, Гадамер также указывает на различие, введенное Августином между *das äußere Wort*, «внешним словом, и «словом внутренним», словом сердца - *verbum cordis*. Внешнее, звучащее слово не указывает на свое истинное бытие¹⁸. Истинное же слово, *verbum cordis*, не может быть озвучено и является отражением и образом Слова Божьего¹⁹. Последнее и есть то, что нужно понять: «Так зовёшь ты нас к *пониманию* Слова-Бога, пребывающего с Богом» (XI; VII – С. 213). Согласие между *verbum cordis* и Словом Божьим – *con-cordia*. *Concordia*, единство (*unitas*) и равенство (*aequalitas*) – те понятия, по аналогии с которыми можно постичь Триединство Бога²⁰, лежащее в основе и структуры понимания. Равенство уже предполагает двоицу, согласие же есть *отношение* между Единым и Другим, который является Тем же Самым, т.к. *равен* Единому. Отсюда принципиальная диалогичность понимания, понимание возникает в *отношении* к Другому. Как мы помним по «Пармениду» Платона, полагая двоицу, «единое» и «бытие», мы тем самым полагаем бесконечное множество. Из Троицы выводится бесконечное множество сотворенного, а, поскольку структура онтологии Августина коррелятивна структуре понимания, которая, в свою очередь тоже является онтологичной, из триединства понимания следует возможность *бесконечного множества интерпретаций*. Основываясь на принципиальной *инаковости* понимания, можно следующим образом ответить на поставленный выше вопрос - как возможно повторение уникального и индивидуального пути? Повторение возможно в *различии*. По словам Жюль Делёза, «корреляция самого верного и точного повторения – максимум различия»²¹.

Проследим далее путь Августина. Куда направляется он в процессе самопознания? В поиске Бога он обращается к своей памяти. О ней и пойдет речь ниже.

Память

«Исповедь» является одновременно Богопознанием и самопознанием, эти два процесса происходят вместе и неотделимы друг от друга. Однако, поскольку Бог всегда

¹⁷ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode* С. 302

¹⁸ «es...nicht in seinem wahren Sein zu zeigen vermag» (там же. С. 424).

¹⁹ «So ist dieses innere Wort der Spiegel und das Bild der göttlichen Wortes» (там же. С. 424).

²⁰ *Аврелий Августин. Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного Красноречия*. С. 19-20.

²¹ *Делез Ж. Различие и повторение*. СПб, 1998. С. 12.

уже есть, Августин обладает некоторым пред-знанием о Нем. Это знание скорее отрицательно, чем положительно, скорее апофатично, чем катафатично. Пытаясь ответить на вопрос «что же, любя Тебя, люблю я?» (X; VI – С. 171), Августин вопрошает сотворенное. Но сотворенное есть знак, а не искомая вещь, поэтому все, что оно может ответить вопрошающему, это то, что оно *сотворено*. Оно постоянно повторяет «не я», «не я», «не я»: «Я спросил землю, и она сказала: «Это не я» <...>Я спрашивал небо, солнце, луну и звезды. «Мы не бог, которого ты ищешь», - говорили они» (там же) и т.д. «Мое созерцание было моим вопросом; их ответом – их красота» (там же), то есть их бытие в качестве знака, так как они обладают красотой не сами по себе, как вещи, а как обозначающие «Прекраснейшего» (I; IV – С. 6). Тогда Августин обращает внимание на самого себя, причем условием самопознания является его пред-знание Бога, постоянное соотнесение с Ним: «я знаю о Тебе нечто, чего о себе не знаю» (X; V – С. 170). Человеческая душа есть тоже знак, она «свидетельствует о свете, но сама не есть свет» (VII; IX – С. 115).

Движение пути Августина можно представить себе в виде спуска и подъема: «Спуститесь, чтобы подняться, и поднимайтесь к Богу» (IV; XII – С. 60). По его словам, необходимо «спуститься Им от себя к Нему и через Него к Нему подняться» (V; III – С. 69). Присутствие Бога, то есть мышление о нем, присутствует на всем протяжении пути и обеспечивает саму его возможность. Это движение - от внешних, чувственно воспринимаемых вещей «вниз» к умопостигаемому в душе и оттуда «вверх» к Богу, который находится «над» умопостигаемым («...над разумом моим, Свет немеркнущий» (VII; X – С. 117)). Иными словами, Августин движется от «внешнего слова», слова звучащего, к «слову внутреннему», а от последнего - к Слову Божьему.

Обращаясь к своей душе, Августин обращается к памяти, которая не отождествляется с душой, но является ее частью, метафорически описываемой как «равнины и обширные дворцы<...>сокровищницы» (X; VIII – С. 173). Память у Августина выполняет как минимум три функции: она *хранит*, *дифференцирует* и *соединяет*. В память, как в «желудок»²², поступают все впечатления, полученные от органов чувств, причем уже соответствующим образом дифференцированные (звуки, запахи, цвета, осязательные ощущения). Они *хранятся* в памяти *раздельно*, и могут *соединяться* там же в образы. Память также удерживает образы всех душевных состояний, будь то страсть, печаль, радость или страх. Образы эти не есть сами

²² Аврелий Августин. Исповедь. С. 179.

душевные состояния, так как в памяти они очищаются от непосредственного *переживания* этих состояний. Кроме того, в памяти содержатся также умопостигаемые вещи, причем, в отличие от чувственно воспринимаемого и переживаемого душой, они содержатся не как образы, т.е. знаки, и не как воспоминания о прозвучавшем *слове*, а именно как *сами вещи*. Эти умопостигаемые вещи, к которым относятся как «сведения, полученные при изучении свободных наук» (X; IX – С. 175), так и «соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин» (X; XII – С. 177), не поступают в память, они там *изначально пребывают* и лишь *актуализируются* в опыте, или *вспоминаются*. «Они уже были в моей памяти, но были словно запрятаны и засунуты в самых отдаленных ее пещерах, так что, пожалуй, я и не мог бы о них подумать, если бы кто-то не *побудил* меня их откопать» (X; X – С. 176).

Рассуждая об условиях, необходимых для актуализации, или воспоминания, Августин анализирует парадокс «забывчивости». Парадокс состоит в том, что, с одной стороны, для того, чтобы что-либо вспомнить, нужно, чтобы это что-то было *забыто*, иначе зачем вообще понадобилось бы что-то вспоминать? Соответственно, мы *знаем*, что такое забывчивость, поскольку мы можем *вспоминать*. Однако, с другой стороны, как мы можем знать, что это такое, если того, что обозначает это слово, по определению в памяти быть не может? Ведь забывчивость означает отсутствие чего-либо в памяти. Забывчивость – это ничто, которое тем не менее каким-то образом *есть*, так как обозначается словом «забывчивость». «Наличие ее [забывчивости] необходимо, чтобы не забывать [что такое забывчивость], и в то же время при наличии ее мы забываем» (X; XVI – С. 181). Забывчивость есть ничто в памяти, наличие которого является необходимым условием любого воспоминания. Забывчивость скорее стоит понимать не как простое отсутствие, но как лишенность, нехватку, и ощущение этой нехватки побуждает нас вспоминать.

Итак, память, во-первых, *хранит, сохраняет*. Находящиеся в ней образы вещей и сами вещи не исчезают и не изменяются, они пребывают неизменными, мало того, умопостигаемые вещи – не привнесенное, а *актуализируемое изначально содержимое памяти*. Это свойство памяти, или души, сохранять в бытии неизменяемые вещи приближает ее к Богу как единственной вечной вещи, «Единственному, который просто „есть“» (XIII; III - С. 262), посредством созерцания в памяти умопостигаемого. Во-вторых, память *дифференцирует, разделяет и различает*. Память содержит все не в хаотическом смешении, а «раздельно и по родам» (X; VIII - С. 173). Способность к дифференциации коррелирует с актом Божественного Творения: «И Ты уже не один в

тайных решениях Твоих, <...> отделяешь свет от мрака: духовные создания Твои <...>отделяют день от ночи и отмечают время»; «Да научимся в дивном созерцании различать все...» (XIII; XVIII – С. 273). В-третьих, способность различения неотделима от способности *объединения*. Возьмем, к примеру, различение по родам: мы *объединяем* совокупность видов под одним общим для данной совокупности понятием рода в его *отличии* от другого рода. Все эти распределительные способности имеют дело с умопостигаемыми вещами, а не с образами – в рассмотренном выше примере, хотя мы и обращаемся к конкретным образам каких-либо видов чувственно воспринимаемых вещей, но операции могут производиться не с ними, а именно с *мыслимыми* понятиями типа рода и вида. Однако как различение, так и объединение требуют, помимо актуализации содержимого памяти, осуществления особого акта, на котором следует остановиться подробнее.

Акт, о котором идет речь, есть акт *мышления*, *cogito*, который Августин связывает с глаголом *сого*, «собираю»²³. Мышление есть *собрание рассеянного*. Мотивом собирания пронизана вся «Исповедь», а не только десятая ее глава: «не Ты расточаешься, но мы *собранны* Тобой» (I; III – С. 6); «*собери* меня, <...>потерявшегося во многом» (II; I – С. 24); «не хотел, убивая время и убиваемый временем, *рассеиваться* многообразием земных благ» (IX; IV – С. 152); «воздержанность делает нас *собранными* и возвращает к Единому» (X; XXIX – С. 190); и, наконец, отрывок, который представляется особо важным – «оно [пристанище души моей] только *в Тебе*, где *собирается воедино пребывающее в рассеянии*» (X; XL – С. 204). Вся «Исповедь» есть *собрание* души, позволяющее созерцать вещи «в подлинном виде» (X; XI – С. 177), в этом постоянном и напряженном собирании воедино, в целое, осуществляется понимание. Собрание возможно только в Боге, то есть в актуализации воспоминания о Нем.

Второе значение глагола «сого» - «принуждаю». Акт мышления связан с принуждением самого себя; мышление, собрание происходит только на волне усилия. Высказывание, начинающееся с «я думаю, что...» содержит в себе риск, поскольку является попыткой *выразить, схватить* смысл, оно есть как бы шаг в неизвестное, и всегда есть возможность не найти почвы под ногами..

Когда Августин задумывается над тем, где в памяти был Бог до того, как он узнал Его, он заново проигрывает парадокс греческой философии: чтобы найти истину, мы

²³ Аврелий Августин. Исповедь. С. 177.

должны уже заранее ее знать, иначе как мы узнаем ее? Августин дает следующий ответ на эту загадку: до того, как Бог был узан Августин, Он существовал в его памяти в виде стремления к «счастливой жизни» (X; XX – С. 184). Стремление есть положительное определение того, что мы ранее отрицательно определили в качестве «нехватки», в структуре памяти выступающей в роли «забывчивости», благодаря которой возможна актуализация в памяти чего бы то ни было. Бог предан Августину не в качестве понятия, а в качестве стремления, то есть движения к Нему, и актуализация этого преданного стремления обуславливает *собираение, становление целым*. Ключевое значение *стремления* в «Исповеди» указывает на то, что этот текст является в первую очередь философским, ведь философия есть именно стремление к мудрости.

Наличие этого стремления также объясняется тем, что «всякое тело вследствие своего веса стремится к своему месту» (XIII; IX – С. 265). Вес человека – это его любовь²⁴. Любовь к Богу порождает стремление к Нему, «доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей» (XI; XXIX – С. 231). Любовь есть также призма, через которую следует исследовать Св. Писание, о чем было упомянуто в контексте необходимых предпосылок понимания (см. выше).

Стремление к счастливой жизни двойственно, и может также приводить к заблуждениям. Захваченность этим стремлением есть захваченность истиной, так как никто не хочет быть обманутым²⁵. Закономерно стремиться к такому источнику радости и счастья, который есть и пребывает, т.е. к истине, а не к тому, которого нет, т.е. ко лжи. Но истина, в свою очередь, в силу своего совершенства требует признания собственного *бессилия*, собственной *рассеянности* и внутренней *разделенности*, то есть, выражаясь теологическими терминами, собственной греховности. *Собрать можно только то, что рассеяно*. Нежелание видеть пропасть, обнаруживаемую истиной и разделяющую наличное и *должное*, есть самомнение, являющееся, согласно Августину, главным источником всех заблуждений и поворачивающее изначально присущее всем стремление к счастливой жизни против него самого, то есть против истины. «У них нет настоящего желания получить силы на то, на что у них не хватает сил»; «Не желая обмануться и желая обманывать, они любят ее [истину], когда она показывается сама, и ненавидят, когда она показывает их самих» (X; XXIII – С. 187). Августин же на протяжении всей «Исповеди» постоянно констатирует свое рассеяние,

²⁴ *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 265.

²⁵ Там же. С. 187.

то есть греховность. Эта констатация возможна благодаря вышеупомянутому условию понимания, благочестию, требующему искать и признавать смысл, не зависящий от наших убеждений и желаний: «Наилучший служитель Твой тот, кто не думает, как бы ему услышать, что он хочет, но хочет того, что от Тебя услышит» (X; XXVI – С. 189).

В процессе данного анализа уже не в первый раз мы упоминаем благочестие. Стоит поэтому обратить на него особое внимание. Владимир Вениаминович Бибахин в своей книге «Язык философии» указывает на этимологию слова «religio», переводимое как «благочестие». Другие варианты перевода: «совестливость», «внимательность», «добросовестность», «богопочитание», а также «сознание греховности, вины». Слово «religio» происходит, согласно Бибахину, от «religo» - «вновь *собирать*, тщательно обдумывать, вглядываться»²⁶. Благочестие, таким образом, можно определить как *добросовестное обдумывание, собирание себя во внимании, направленном на вещь, сопровождаемое онтологическим и этическим соотношением себя с ней, что выражается в сознании собственной греховности, или ничтожности, осознании ничто.* Эту вдумчивую добросовестность Бибахин считает необходимым для философствования настроением²⁷. Также благочестие включает в себя признание авторитета, что ни в коем случае не подразумевает слепой догматизм, а является, согласно концепции Г.-Г. Гадамера, необходимой предпосылкой понимания. Речь о благочестии, как мы полагаем, может идти не только в связи с пониманием текста, в широком смысле признание авторитета означает *допущение наличия смысла в Другом*, в не-Я, будь то мир или Бог.

Итак, Бог, до того, как Августин узнал Его, пребывал в его памяти в качестве стремления к счастливой жизни, которое, будучи добросовестно, благочестиво осознано как стремление к истине, в конечном счете привело его к самому Богу: «С того дня, как я узнал Тебя, Ты пребываешь в памяти моей» (X; XXIV – С. 188). Как произошло это узнавание Бога в самом Августине? «Со мной был Ты, я с Тобой не был» (X; XXVII – С. 189). Августин описывает это событие как касание: «Ты коснулся меня, и я загорелся в мире Твоем» (там же). Но где, а точнее, *когда* произошло это *событие касания*? Бог находится вне времени и пространства. Каким образом временное, конечное существо коснулось вечности, и где во времени может произойти это касание? Тут мы подходим к проблеме темпоральности и вечности, являющейся ключевой для «Исповеди» и проблемы понимания смысла.

²⁶ Бибахин В.В. Язык философии. СПб., 2007. С. 268.

²⁷ Там же. С. 268.

Время и вечность

Событие встречи с Богом описывается Августином посредством метафор, связанных с чувственным восприятием: «Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание свое, я вдохнул и задыхаюсь без Тебя. Я отведал Тебя<...>Ты коснулся меня...» (X; XXVII – С. 189). Способ изложения мысли у Августина не произволен, выбранные им метафоры не случайны. Аналогии с чувственным познанием, направленным на то, что телесно, что обладает *плотью*, связаны с идеей *воплощенного Слова*. Постигание трансцендентного Бога возможно благодаря посреднику, Слову²⁸. Слово воплощается в Богочеловеке Иисусе Христе: «Как человек, Он *посредник*, а как Слово, Он не стоит посередине, ибо Он *равен* Богу...» (X; XLIII – С. 206). Воплощенность Слова есть Его бытие *на границе, между*, ведь, как мы помним, Августин понимает Сына, или Слово, как равенство, *aequalitas*: Он – не Отец, но Он равен Ему, Он извечен, но воплощен во времени. Это пограничное бытие воплощенного Слова обеспечивает Его согласие, *concordia*, со словом сердца, словом внутренним. Бибахин, указывая на существо границы, говорит: «опыт границы – это доступный нам в имманентной действительности опыт трансцендентности»²⁹. *Concordia* через воплощенное Слово есть точка пересечения параллельных прямых: Бога и человека, вечного и временного, слова человеческого и Слова Божьего, она позволяет знаку «без значения» быть знаком вещи. Но каким образом происходит это пересечение вечного и временного? И что такое есть время?

В одиннадцатой книге «Исповеди» Августин полагает два *равновозможных* понимания времени. Одно из них исходит из бесконечной делимости времени, в конечном счете приводящей к пониманию времени как неуловимого, бесконечно малого момента настоящего. Прошлого нет, так как его *уже* нет, будущего нет, так как его *еще* нет. Настоящее же предельно сжато между *уже-ничто* и *еще-ничто*. Время существует постольку, поскольку «оно стремится исчезнуть» (XI; XIV – С. 217). Стремление времени к ничто особо видно в оригинальном латинском тексте: «...tempus esse, nisi quia *tendit non esse*»³⁰, здесь последнюю часть фразы можно перевести как «время стремится *не быть*», или «стремится к *небытию*». Время существует, *поскольку* есть ничто. Существование времени обнаруживается в бесконечно малом моменте настоящего, *praesens*, иначе говоря, время *присутствует*, но его присутствие *не*

²⁸ Аврелий Августин. Исповедь. С. 206.

²⁹ Бибахин В.В. Язык философии. С. 145.

³⁰ *S. Aurelii Augustini confessiones: ad fidem Codicum Lipsiensium et editionum antiquiorum recognitas.* - Lipsiae: C. Tauchnitii, 1837. С. 216.

длится.³¹ Это время настоящего есть время *рассеяния*, это настоящее, которое «ускользало и рассеивало меня» (VI; XI – С. 99), то время, которое убивает: «я не хотел, убивая время и *убиваемый временем, рассеиваться* многообразием земных благ» (IX; IV – С. 152). Это время внешнего, звучащего слова: «эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и ускользают» (XI; VI – С. 212).

Собирание же и обращение к внутреннему слову происходит в *другой темпоральности*. Августин обнаруживает ее, пытаясь ответить на вопрос: каким образом существует прошлое, будущее и длительность времени? Ведь все это так или иначе *есть*, так как *обозначается* соответствующими *словами*, которые, в свою очередь, соответствуют созерцаемым «умственным взором» *вещам* в душе, а касательно них Августин утверждает, что «нельзя увидеть несуществующее» (XI; XVII – С. 220). И действительно, *вещи в душе существуют, поскольку они вещи*, хотя они могут выступать и в качестве знаков.

Связь между двумя временами, временем рассеяния и временем собирания, обеспечивается тем, что в первом постулируется хотя и ускользающее, но все же *существование* настоящего. От существования настоящего и отталкивается мысль Августина при рассмотрении длительности, прошлого и будущего. Время *длится*, а также существует в виде прошлого или будущего *через настоящее и в настоящем*: «...где бы они ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее» (XI; XVIII – С. 220). Это возможно благодаря двунаправленности, «двувекторности»³² времени. С одной стороны, время *может* стремиться к ничто, стремиться исчезнуть, с другой – оно *может* стремиться *пребывать, длиться, присутствовать*. И это дление происходит во *внимании, собирании*. Прошлое существует во внимании в модусе *воспоминания*, т.е. в виде памяти. Будущее – в модусе *ожидания, длящегося* настоящее – в модусе *созерцания*. «...она[душа] ждет, внимает и помнит» (XI; XXVIII – С. 229). «Внимание<...> длительно»; оно, «существующее в настоящем, переправляет будущее в прошлое» (XI; XXVII – С. 229). Августин приводит пример исполнения знакомой песни: до начала пения она целиком в модусе ожидания, в будущем, в процессе пения она переправляется в прошлое в качестве воспоминания о только что спетом, и песня длится в настоящем благодаря сосредоточенному на ней вниманию поющего³³.

³¹ Аврелий Августин. Исповедь. С. 219.

³² Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999. С. 17.

³³ Аврелий Августин. Исповедь. С. 230.

Великолепный феноменологический анализ времени Августина подтверждается на повседневном опыте. Состояние рассеянности характеризуется забывчивостью, невнимательностью, настоящий момент ускользает, не фиксируется в памяти и исчезает; в то же время любое обдумывание чего-либо продлевает настоящее и в зависимости от интенции мысли актуализирует прошедшее, созерцает присутствующее или ждет наступающее.

Так же, как время рассеяния стремится к ничто, время собирания стремится в обратном направлении – к вечности как полноте бытия. Внимание, собирание возникает в этом стремлении, которое есть по сути *стремление к пониманию смысла*: «Так зовешь Ты нас к пониманию Слова-Бога, пребывающего с Богом; извечно произносится оно, и через него все извечно произнесено» (XI; VII – С. 213). Стремление, или желание, есть одно из трех свойств человека (быть, знать, хотеть), соотносимые, согласно Августину, со свойствами Троицы, и коррелирует со Святым Духом, «Который обитает в нас» (XIII; XIV – С. 268).

Но Слово-Бог, смысл, принадлежит вечности, а время, даже длительное, не есть вечность, вечность абсолютно *вне* времени. Что же есть вечность?

Обратим внимание на то, как Августин характеризует Слово Бога: «...всё [произнесенное Им] извечно и одновременно» (XI; VII – С. 213). В латинском тексте эта фраза звучит так: «...*simul* ac *sempiternae* omnia»³⁴. Слово *simul* абсолютно верно переведено М.Е. Сергеевко как «одновременно», но такой перевод может способствовать вводящим в заблуждение коннотациям со временем. *Simul* можно также перевести как «вместе, совместно». Время характеризуется как нечто разъединенное, рассеянное. Время собирания существует постольку, поскольку фундировано во времени рассеяния. Вечность же подразумевает *совместность*, целостность. В основе концепции Троицы лежит единство и совместность Трех. Кроме того, Слово извечно, *sempiternae*, то есть не имеет начала. Время же имеет начало, и это Начало – *воплощенное Слово*, а мы помним, что Начало есть конец пути, являющийся пониманием *смысла*, то есть Слова Божьего. *Sempiternae* также понималось как «вечные времена», то есть как нечто находящееся на границе вечности и времени.

Можно ли утверждать, что вечность статична, неизменяема? Да, если мы исходим из времени, которое по определению изменчиво, динамично. Но что если исходить из самой вечности? Вечность по латыни – *aeternitas*, которое, в свою очередь, происходит

³⁴ S. Aurelii Augustini confessiones. С. 211.

от греческого αἰών, эон. Согласно Бибахину, αἰών происходит от того же корня, что и νέος – *новый*. Можно сказать, что «вечно то, что ново»³⁵. Послушаем, что дальше говорит Бибахин: «время определяется из вечности»; «время по своему существу есть *присутствие* вечного: нового»; «время получается оттого, что есть – дано и дается – *небывалое*»³⁶.

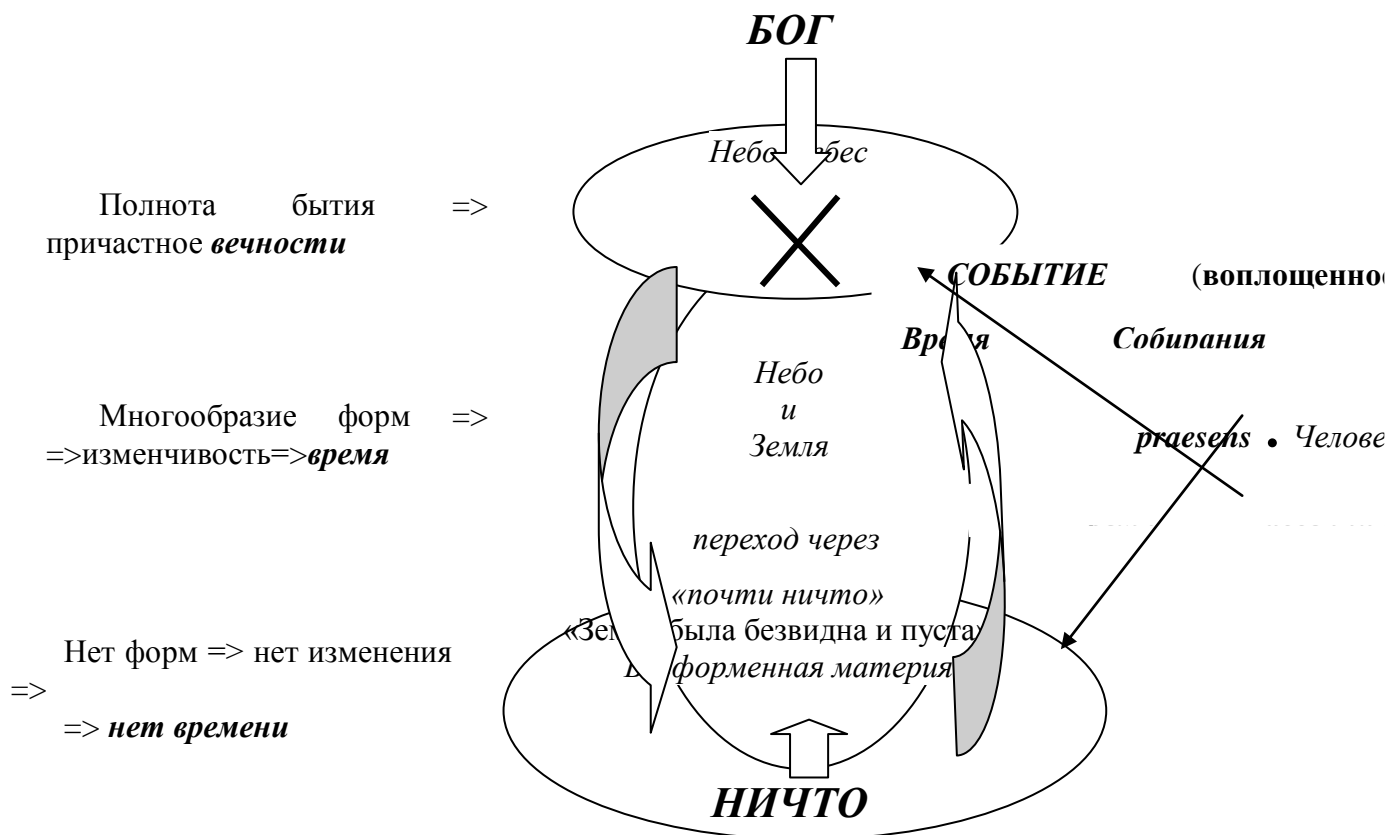
Время есть, поскольку есть вечность. Вечность есть условие понимания смысла, так как ее присутствие во времени сказывается тем, что она является во времени как нечто, *имеющее смысл, небывалое, новое – событие*. Это событие и есть точка пересечения параллельных прямых – вечности и времени, свершающееся в воплощенном Слове.

Топос свершения события можно представить более наглядно, если обратиться к двенадцатой книге «Исповеди», где Августин истолковывает первые строки Св. Писания. Это истолкование непосредственно касается структуры вечности и времени. Мы предлагаем изобразить эту структуру в виде схемы и затем снабдить ее соответствующими комментариями.

³⁵ Бибахин В.В. Язык философии. С.148.

³⁶ Там же. С. 148.

СХЕМА «Структура Мира/структура вечности и времени по Августину»



КОММЕНТАРИЙ:

Данная схема представляет собой попытку отобразить структуру августинового мира согласно его интерпретации Св. Писания. Структура мира есть одновременно структура вечности и времени. Сотворенное делится Августином на три взаимозависимых мира, только один из которых непосредственно причастен времени. Несотворенное, Бог и ничто, на схеме обрамляют сотворенное. Бога и ничто не следует понимать как равноправные субстанции, Бог есть единственная субстанция, полнота бытия, в то время как ничто есть полное отсутствие бытия. Но ничто тем не менее выступает одним из элементов, фундирующих структуру мира.

Миры на схеме расположены сообразно их близости к Богу или ничто. «Был Ты и «ничто», из которого Ты и создал небо и землю: два тела, одно близкое к Тебе, другое близкое к «ничто»; одно, над которым пребываешь Ты; другое, под которым ничего нет» (XII; VII – С. 326). Августин разделяет «небо и землю», о которых говорится в первом стихе первой книги Бытия, и те, которые упоминаются далее в описании

второго и третьего дня Творения. Первые «небо и земля» не причастны времени, это «Небо небес» и земля «безвидна и пуста».

«Небо небес», также называемое «разумным небом», представляет собой нечто изначально оформленное и упорядоченное, а потому, хотя как сотворенное и обладает потенцией изменяться, является чистой актуальностью, осуществляющейся благодаря постоянному созерцанию Бога. «Небо небес» - сотворенное и потому не вечное, но оно причастно вечности и наиболее приближено к Богу. Это мир «хотя изменчивый, но неизменный» (XII; XII – С. 239). «Упиваясь Тобой в непоколебимой чистоте, нигде и никогда не выявляя изменчивость свою, всегда в *присутствии* Твоем, не ожидая будущего, не переправляя в прошлое воспоминаний, они не подлежат сменам перемен и не разбрасываются во времени» (XII; XI – С. 238).

«Земля невидимая и неустроенная» обозначена на схеме как «бесформенная материя». Она представляет собой полную противоположность «Небу небес», но, так же как и последнее, не затронута временем. Ее характеризует полное отсутствие форм, и по аналогии с «Небом небес» ее можно назвать чистой потенцией. Если «Небо небес» - это гармония, то «земля невидимая и неустроенная» - это хаос. Этот мир наиболее приближен к ничто, что позволяет Августину обозначить его как «почти ничто». Отсутствие времени объясняется отсутствием разнообразия форм, и соответственно отсутствия перехода от одной формы к другой, что означает невозможность какого-либо изменения и времени.

Акт Творения двух этих миров не следует понимать в качестве поэтапно развертывающегося во времени, так как ни один из них времени не принадлежит: один – в силу своей бесформенности, другой – в силу не подверженной изменению оформленности. Августин отвечает на возможное возражение, связанное с тем, что материя, «земля невидимая и неустроенная», по определению предшествует форме, а там, где есть «перед» и «после», есть и время. Августин разделяет первенство по вечности, по времени, по происхождению и по выбору³⁷. Материя предшествует по происхождению, но не по времени. Для большей ясности он приводит пример звука и песни. Звук в качестве материи песни предшествует ей по происхождению, но не по времени, так как песня всегда предстает нам *сразу* в качестве оформленной.

Итак, перед нами два мира, не причастные времени и представляющие собой полную противоположность друг другу. Время, т.е. «видимые небо и земля», возникает

³⁷ Аврелий Августин. Исповедь. С.256.

как бы в натяжении между этими двумя полюсами. И действительно, время требует, с одной стороны, разнообразия форм, что дает «Небо небес», и, с другой стороны, «почти «ничто»» «земли невидимой и неустроенной», обеспечивающее переход между формами. Время существует благодаря вечности и ничто. Августин, однако, нигде не говорит о непосредственном участии «Неба небес» в сотворении «видимых неба и земли». Материей творения является исключительно «земля невидимая и неустроенная». Это указывает на трансцендентность «Неба небес», его потусторонность. Эту потусторонность следует понимать не в отношении пространства, а прежде всего в отношении времени. «Земля невидимая и неустроенная» в этом смысле не трансцендентна, поскольку «ничто» неизменно присутствует во времени.

Человек в данной структуре представлен «настоящим», *graesens*, так как выше мы уже выяснили, что человек экзистировать исключительно в настоящем. Но это настоящее двойственно и двунаправлено: это или настоящее, стремящееся исчезнуть, или стремящееся длиться, то есть опять-таки стремящееся или к ничто, или к вечности. Можно сказать, что первое настоящее – это настоящее *ничтожащееся*, второе – *становящееся*. Эта двунаправленность настоящего отражена на схеме в виде двух стрелок, обозначенных соответственно «Время Собираения» и «Время Рассеяния».

Однако во времени, условно определенном нами как «время собираия», еще не происходит соприкосновения с вечностью, ведь душа находится только *в процессе собираия*, но никогда окончательно *не собрана*. Время всегда предполагает изменчивость и, соответственно, рассеяние. Поэтому и во времени собираия душа может рассеиваться между прошлым и будущим. Нахождение во времени собираия есть скорее необходимая предпосылка для события.

Событие же касания вечности происходит в таком настоящем, которое вместе является полнотой бытия; это *hinc et nunc*, «здесь и теперь», но – вечное, или *небывалое*; настоящее, сжимающееся в точку, *сбранное*. На схеме эта точка обозначена пересечением «Неба небес» и «неба и земли». Событие возможно в *воплощенном Слове*. Вот как пишет об этом сам Августин: «...вот жизнь моя: это сплошное *рассеяние*, и „десница Твоя *подхватила* меня“ в Господе моем, Сыне человеческом, *посреднике* между тобой, Единым, и нами, многими, живущими во многом и многим; „да достигну через Него, как достиг меня Он“. Уйдя от ветхого человека и *сбрав себя*, да последую за одним. „*Забывая прошлое*“, *не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредотачиваясь на том, что передо мной, не*

рассеянно, но сосредоточенно „пойду к победе призвания свыше“, и услышу „глас хвалы и буду созерцать красоту Твою“» (XI;XXIX - С. 230).

Итак, мы пришли к необходимости рассмотреть, чем является событие само по себе, и какое место оно занимает в «Исповеди» Августина.

Событие

«Исповедь» есть опыт понимания события. О каком событии идет речь? Оно может быть обозначено по-разному: встреча, касание, узнавание и т.д. Но предпочтительней будет назвать его так, как это сделал сам Августин: *обращение*. К.Ясперс в своей книге «Великие философы» подчеркивает уникальное значение события обращения в философии Августина: «Обращение есть предпосылка августиновой мысли. Лишь в этом преображении вера обретает определенность<...>Это...*уникальное и чрезвычайное происшествие*, по сути своей отличное от всего: осознание непосредственного *прикосновения* Самого Бога, в результате которого человек *преображается* даже в телесности своей, в бытии своем, в целях своих. ...Вместе с образом мышления *меняется* и образ бытования»³⁸. В «Исповеди» не раз употребляется это слово: «...*обращусь* и позову Тебя, зовущего меня» (XIII; I – С. 260); «...приведен был я к смущению и *обращению*» (VI; IV – С. 89); «...они изменились к лучшему, *обратившись* к<...>Тебе...» (XIII; III – С. 262) etc. Обращение по латыни – *conversio*. Вот еще несколько вариантов перевода этого слова: *круговое движение, периодическое возвращение, перевод, превращение, изменение, поворот*. Все эти смыслы так или иначе присутствуют в событии обращения.

Событие представляет собой *поворот, кардинальное смещение внимания*, позволяющее увидеть невидимое в видимом, вечное во временном: «Ты же, Господи,<...>повернул меня лицом к себе самому» (VIII; VII – С. 136); до поворота же Августин «стоял спиной к свету и лицом к тому, что было освещено; и лицо мое, повернутое к освещенным предметам, освещено не было» (IV; XVI – С. 65). Поворот к свету освещает вещи, *превращая* их в *знаки* трансцендентной вещи: «всё создание Твое свидетельствовало о Тебе» (VIII; I – С. 127). Знаком становится и душа Августина, «свидетельствующая о свете» (VII; IX – С. 115). Излишне подчеркивать, что поворот этот происходит не в пространстве и даже не во времени: это поворот внимания, который невозможно зафиксировать на определенном моменте времени. Этот момент –

³⁸ Эта цитата приведена в издании: *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб, 1997. С. 53.

ни настоящее ничтожащееся, ни настоящее становящееся (хотя он и обусловлен последним), это настоящее *ставшее*, полнота бытия, не принадлежащее поэтому ни времени собирания, ни времени рассеяния.

Событие есть *возвращение*, начало пути, одновременно являющееся его концом. Поскольку начало и конец пути смыкаются, событие представляет собой *движение по кругу*. Чтобы уяснить это, необходимо рассмотреть, чем является «Исповедь» в качестве опыта понимания события, и как вообще соотносятся текст и событие.

С одной стороны, событие предшествует тексту «Исповеди». Если бы событие обращения не свершилось, не было бы потребности в тексте. Кроме того, все *происшествия* прошлого (происшествие следует понимать как *еще не осмысленное*) становятся *событиями*, исходя из центрального События, их освещающего, иными словами, в свете События они сами обретают *смысл*. Вся жизнь Августина, собранная в призме События, становится телеологичной, все события *предопределены* к тому, чтобы в конечном счете привести его к Событию, независимо от того, сознавал это сам Августин во время непосредственного происшествия или нет: «...исподволь, и *сам того не зная*, приближался я к нему [к спасению]» (V; XIII – С. 83). Телеология личной истории Августина впоследствии распространится на Историю человечества в его монументальном историософском произведении «О Граде Божьем»: «Три существенных *события* размечают бег исторического времени: первородный грех со всеми вытекающими последствиями, ожидание прихода Спасителя, воплощение и страдания Сына Божьего с образованием его дома – Церкви»³⁹. Телеология возникает в связи с тем, что Августин в интерпретации как личных, так и общеисторических событий находится *уже внутри* центрального События, *внутри смысла*. Об этом свойстве предопределенности смысла-события пишет Делез: «Событие сразу обитает в выражающем его предложении и оживает в вещах на поверхности и на внешней стороне бытия: это, как мы увидим, есть “предопределенное”»⁴⁰. Таким образом, хотя Августин обнаруживает смысл в тех или иных происшествиях уже пост-фактум («я понял это впоследствии» (I; VI – С. 8), первичность события предполагает, что смысл в них *уже наличествовал*.

Августин пребывает в *захваченности* этим событием. Но, с другой стороны, эта захваченность требует осмысления события, его понимания, в котором оно только и становится событием. Поэтому событие как *конституирует* текст, так и

³⁹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. С. 73.

⁴⁰ Делез Ж. Логика смысла. С.51.

конституируется текстом. Текст как опыт понимания представляет собой круг, путь, возвращающийся к своему началу, это понимание событий, исходящее из центрального События обращения, и понимание этого События, исходящее из событий. Событие – исходная и конечная точка.

Событие парадоксально, т.е. утверждает два смысла сразу; иными словами, оно пребывает сразу в двух плоскостях: вечного и временного, слова внешнего и слова внутреннего, вещи и знаков. Воплощенное Слово в силу своей двойственности и пограничности есть место свершения события. Пограничность Воплощенного Слова коррелирует с пограничной природой смысла-события. Смысл по-латыни – *sensus*. Августин в «Граде Божьем» указывает на связь этого слова со словом *sententia*, то есть *предложение*⁴¹. Вспомним определение смысла, данное Делезом: «смысл – это то, что может быть выражено, или выражаемое предложения, и атрибут состояния вещей», «он является *границей* между предложениями и вещами»⁴². Смысл, или событие, не смешивается ни с внешним, ни с внутренним словом, ни с вечностью, ни с временем, он (оно) возникает в *отношении, на границе* между ними.

Событие первично, точнее, если использовать вышеупомянутое разделение Августина, оно первично по вечности, ибо времени оно не принадлежит. Но оно при этом требует разворачивания во времени, требует осмысляющего ее текста. Мир Августина, пребывающий в захваченности событием, великолепно описан в пассаже Этьена Жильсона: «Мир Августина разворачивается, скорее, во времени, и время разворачивается вместе с ним как огромная чудесная поэма, каждая часть, каждая фраза и каждое слово которой встают на свои места, остаются там и уходят при появлении следующей (следующего) точно в тот момент, который определил им гений поэта с целью достижения задуманного общего эффекта»⁴³.

Событие, разворачивающееся во времени в виде текста, можно также охарактеризовать как *перевод* слова внутреннего на слово внешнее. Темпоральность слова внешнего, с одной стороны, и единственность, но невыразимость слова внутреннего – с другой, обуславливает бесконечное множество интерпретаций одной и той же Истины. Событие может быть выражено «в многообразных символах, бесчисленными языками и бесчисленными выражениями в каждом языке» (XIII; XXIV – С. 280). Августин указывает на неизбежное различие интерпретаций в связи с их

⁴¹ Неретина Светлана, Огурцов Александр. Пути к универсалиям. С. 214.

⁴² Делез Ж. Логика смысла. С. 36.

⁴³ Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2010. С.101.

развертыванием во времени: «...правда бывает разной и меняется? Нет, но время, которым она управляет, протекает разное: это ведь время» (III; VII – С. 42).

Бесконечность интерпретаций можно объяснить также через обозначенный Делезом парадокс неопределенного размножения: «смысл не смешивается с предложением»⁴⁴, поэтому, «говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь»⁴⁵. Исходя из этого, смысл предложения «можно рассматривать как то, что обозначается другим предложением»⁴⁶. Смысл этого другого предложения отсылает к следующему и т.д. Таким образом, «при создании смысла цель нового предложения сводится к «думанию о смысле» при условии, что предложения размножаются, «слова приходят сами»⁴⁷. Постоянное обдумывание или собирание себя вокруг события обращения порождает слова, вновь и вновь стремящиеся это событие-смысл выразить.

Событие свершается *между* текстом и автором, а также *между* текстом и *благочестивыми* читателями, ибо «любящий зажигает любовью и другого» (IV; XIV – С. 61). Текст «Исповеди» направлен на то, чтобы сделать читателей со-участниками события.

Событие лежит вне времени, но для своего осуществления требует времени, правда, совершенно особого. У Августина это время – время собирания. Специфическую темпоральность события отмечали многие философы. К примеру, *εχαίρνες*, «загадочное «вдруг»»⁴⁸ Платона, описанное в диалоге «Парменид» и в «7-ом письме» и лежащее совершенно вне времени. В диалоге «Парменид» Платон применяет к этой категории эпитет «загадочное». И действительно, в «*εχαίρνες*» содержится парадокс. Являясь фундирующим, конститутивным принципом для всякого изменения, а значит, времени, само «*εχαίρνες*» времени не принадлежит. «*Εχαίρνες*» характеризует событие, и Платон при помощи именно этой категории описывает событие постижения подлинного бытия: «Только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него *внезапно* [«*Εχαίρνες*»], как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (341 с 7 – 347 d)⁴⁹.

⁴⁴ Делез Ж. Логика смысла. С. 36.

⁴⁵ Там же. С. 44.

⁴⁶ Там же. С. 44.

⁴⁷ Там же. С. 47.

⁴⁸ Платон. Соч.: В 4-х томах. Т.2. М., 1990. С. 394.

⁴⁹ Там же. Т. 4. С. 493.

Кроме того, ранние исследования Хайдеггера по феноменологии религии выявляют эту особую темпоральность события в фактическом жизненном опыте первых христиан, обозначая ее через кайрологическое время, или *Augenblick*, мгновение, в его различии с временем хронологическим: «Кайрос настает внезапно, являясь как *событие*, которым мы не можем распоряжаться»⁵⁰. Историчный фактический жизненный опыт ранних христиан, согласно Хайдеггеру, есть опыт свершившийся, осуществленный, это есть опыт «ставшего бытия». Темпоральность, раскрывающаяся в этом опыте, есть темпоральность особого рода, поэтому *свершившееся событие, принадлежащее прошлому, определяет собой настоящее*. Историческое фактического жизненного опыта выявляет иное измерение времени.

Проблема отношения времени и события также отражена в концепции Времени Хроноса и Времени Эона Жюлья Делеза. Время Хроноса «составлено только из сплетающихся настоящих», Время Эона «постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие»⁵¹. Событие принадлежит времени Эона, поскольку оно «не имеет настоящего, а отстает и устремляется вперед в *двух смыслах-направлениях сразу*, являясь вечным объектом двойного вопрошания: что вот-вот произойдет? Что вот-вот произошло?» С одной стороны, событие не имеет настоящего, но с другой стороны, «другое настоящее – *живое настоящее* – происходит и осуществляет событие». Событие одной своей стороной повернуто к живому настоящему, другой – к времени Эона, или вечности⁵².

Событие есть *опыт* как таковой. Фундаментальная черта опыта, на которую обратил внимание Гегель и на которую опирался Гадамер – его *негативность*. Эта негативность продуктивна, так как отрицает прежнее видение вещи и предоставляет *новое*⁵³. Это новое переворачивает наши предыдущие представления о вещи: «Опыт, согласно Гегелю, обладает структурой *переворота сознания*»⁵⁴, *Umkehrung des Bewußtseins*. *Umkehrung*, поворот, в немецком языке одного корня с *Bekehrung*, что означает *обращение*.

⁵⁰ Коначева С.А. Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера. (http://spf.ff-rggu.ru/prepod/konacheva_s_a/fenomenologiya_i_teologiya/)

⁵¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 87.

⁵² Там же. С. 88-89.

⁵³ См.: *H.-G. Gadamer*. *Wahrheit und Methode*. С.359: «Wenn wir an einem Gegenstand eine Erfahrung machen, so heißt das, daß wir die Dinge bisher nicht richtig gesehen haben und nun besser wissen, wie es damit steht. Die Negativität der Erfahrung hat also einen eigentümlich produktiven Sinn».

⁵⁴ См.: там же. С.360: «Die Erfahrung hat nach Hegel die Struktur einer Umkehrung der Bewußtseins».

Вспомним еще раз концепцию Троицы, центральную для философии Августина. Этьен Жильсон подчеркивает, что природа Троицы у Августина постигается по аналогии с человеческой душой: «Ибо душа подобна Отцу; из своего бытия оно порождает *понимание самой себя*, как Отец порождает Сына, или Слово; а *отношение* этого бытия к его пониманию есть *жизнь*, что подобно Святому Духу»⁵⁵. Как уже было указано, тоpos свершения события – воплощенное Слово. Событие можно определить как понимание своего бытия. «Исповедь» Августина – это «понимающая» автобиография, собирание самого себя в захваченности событием. Жизнь Августина удерживается в напряженном отношении между бытием и его пониманием, то есть в событии: «...я встану и утвержусь в Тебе, в образе моем, в истине Твоей» (XI; XXX – С. 231). Событие определяет его жизнь, поскольку оно вечно, или *ново*. Мераб Мамардашвили блестяще определил живое как то, что «всегда может стать другим»⁵⁶. Событие в конечном счете есть то, что порождает и питает жизнь, оно фундирует становление, изменение и *обновление*, дает возможность стать иным, при условии, что оно не будет *упущено*, не пройдет мимо внимания. Удержание события во внимании, в мысли есть главная задача «Исповеди» Августина.

Заключение

В этой работе мы постарались показать важность события в философии Августина. Эта интерпретация представляет собой лишь еще один возможный способ понимания мысли «Исповеди» и преследует скромную цель: по мере сил внести свой вклад в продолжение жизни этого великого произведения. Произведение живет, пока к нему вновь и вновь обращаются, жизнь его – в осмыслении *заново*.

В широкой перспективе мы хотели бы задать вектор для расширения герменевтической проблематики в переходе от проблемы понимания текста к проблеме понимания события. Мы попытались по-своему ответить на вопрос, заданный Владимиром Вениаминовичем Бибихиным: «...все превратилось в текст, можно ли еще вернуться к слову-событию?»⁵⁷

⁵⁵ Жильсон Э. Философия в средние века. С.100.

⁵⁶ Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. С. 115.

⁵⁷ Бибихин В.В. Слово и событие//Слово и событие. Писатель и литература. М, 2010 С. 67.