

Время у Августина: от глагольности к существительному¹

Неретина С.С., ИФ РАН

Аннотация: в статье рассматривается грамматика слова. Его внутреннее движение объясняет возможность его перехода от глагольности к субстанциальности. Наличие внутреннего движения является принципом такого перехода.

Ключевые слова: время, прошлое, настоящее, будущее, интенция, внимание, движение, глагол, существительное, слово, знак, имя.

Переживание времени тесно связано с пониманием идеи процесса, с которым связаны способности человека и образующие его внимание к чему-то или на что-то.

Время понимается, однако, не только как некое протекающее событие. Оно оплотнилось в грамматических структурах и сохранило в них это переживание и внимание. Такое двойственное представление о времени ставить вопрос гораздо более серьезно: зачем нам, в наше линейное, прагматическое время вообще нужна древняя история? Почему не представить себе просто, что есть вечно продолжающееся настоящее. Известно же, что у нуэров на Верхнем Ниле не было в языке термина, соответствующего нашему термину «время», и в языке индейцев хопи нет глаголов, различающих прошедшее и настоящее, - И.В.Бестужев-Лада назвал это «презентизмом первобытного мышления»². Не было понятия времени самого по себе и у Гомера. У него, как замечает археолог Л.С.Клейн, «хронос» означал «интервал», «эон» - «поколение», «век», «хора» (над которой ломал голову Деррида) - «момент, сезон», но не было и ощущения непрерывной длительности³, которая присутствует в слове «время» как общем имени. У Гомера, например, генеалогические повествования прерываются рассказами о сейчас происходящих событиях.

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке Российского фонда гуманитарных исследований (РГНФ), проект № 10-03-00060 «Онтология процесса».

² Клейн Л.С. Время в археологии. СПб., 2014. С. 20. Аннотацию на эту книгу мы давали в предыдущем номере нашего интернет-журнала.

³ См.: Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987. С.41.

Да и мы затруднимся сказать, к какому времени относится фраза «он(а) проходит мимо». Поворот головы наблюдающего слева направо или справа налево свидетельствует об изменении, которое мы назовем будущим или прошлым, но язык-то выражает настоящее! Что такое имена, как не ярлыки на моменте времени. Назывная концепция времени имела дело с его качественными, а не количественными характеристиками, окрашенными как бы в свой цвет для опознания. Аристотелю концепцию об имени как условном обозначении без меток времени начали критиковать и в Античности, и в Средневековье. В выражении «Гомер есть поэт» подлежащее, единичное имя несет в себе эту отметку, так как с ним связана история греко-персидских войн. Так писал Абельяр. Да и мы точно отнесем фразу «Оюшминальда родилась на “Челюскине”» к тридцатым годам прошлого века вовсе не из-за глагола, а из-за выражения «О[тто] Ю[льевич] Шми[дт] НА ЛЬД[ине]». И тем не менее, мы без объяснения видим, что нужна: многие философы анализируют Платона, Аристотеля, Декарта, Канта. Археологи «роют» трипольские пласты и т.д.

Время обычно представляется 1) мирским и ритуальным; 2) объективным и субъективным; 3) цикличным, линейным или точкой. Для этого находят веские основания: вечное возвращение, повторы, движение от Сотворения мира к Страшному суду, единичные, «точечные» события. Часто эти времена представляются как оппозиции друг другу. Клейн привел эти оппозиционные ряды:

циклическое	-	линейное
ритуальное	-	мирское
длительное	-	последовательное
динамическое	-	релятивное
динамическое	-	статическое
историческое	-	этнологическое
абсолютное	-	относительное
абстрактное	-	содержательное
субстанциальное	-	реляционное ⁴ .

«Искусственность этой схемы, - пишет он, - очевидна <...> откуда явствует, что концепций времени должно было быть (и было) только две или пусть даже четыре <...> и что они должны составлять оппозицию или оппозиции?»⁵.

⁴ См.: Клейн Л.С. Время в археологии. С. 17.

⁵ Там же. С. 18.

При этом не слишком важен вопрос, откуда течет время: из прошлого или будущего, разворачивается ли из точки-настоящего как хранителя времен. Августин, правда, наряду с обычным представлением о стреле времени и его цикличности (от этого представления никуда не уйти – это то, что обычно все замечают, и оно *кажется* таковым), представляет время как *внимание*, направленное на определенное нечто, выхваченного памятью или мыслью из общего потока (ниже мы об этом скажем), и это связано с концептуальностью мышления и ориентированностью на единичное событие, в котором концентрируется весь жизненный опыт человека.

Но можно представить время иначе – как некие слои, оставляющие по себе память. В 2014 г. вышла книга Клейна «Время в археологии», которая начинается с обсуждения философских проблем времени в этой исторической отрасли. В предисловии к книге он пишет, как трудно рождалась эта проблема во многих научных дисциплинах. И лишь в XX в. она стала обсуждаться применительно к геологии и археологии. Между тем, время, полагает Клейн, находится в археологическом материале как «пространственная структура, как порядок расположения следов в нем <...> Отражение времени представляется в материале системой знаков, которые нужно понять <...> Введение времени – это не только периодизация и датировка, это всякая мысль об изменении, движении, процессе»⁶. В любом случае, как считает Клейн, общество принимало те идеи, которые соответствовали «доминантной для этого времени картине мира. И смена этих идей проходила в рамках смены этих идей»⁷. А потому в археологии время воспринималось как метафора. Правда, заметим, метафора вполне материальная. Земля оказалась вовсе не воображаемой формой памяти. Именно в ней тот «святой колодец» забвения, который каждодневно поддерживает нас в прямом смысле слова: не помня об этом колодце, мы ходим по земле, строим, падаем на нее и припадаем к ней. А потому мы имеем дело с воплощенным временем, которое не условие существования мира, а сам мир, понятый как отношения вещей.

Передавая эволюцию представлений времени (от «бездвременного настоящего» через выражения цикличности, генеалогии, маркированности, линейности, динамизма, соотношения момента и длительности), Клейн склонен к идее моделирования времени. Модели могут быть разными: подвижными, голографическими, объемными, графическими, компьютерными. Традиционно считая, что время обладает тройным измерением – прошлым, настоящим и будущим, он полагает, однако, что это не

⁶ Там же. С. 11.

⁷ Там же. С.18.

линейная последовательность, а «слоистая». Он вводит метафору цвета времени, напоминающего «спектр светового потока, преломленного призмой: чуть шевельнешь призму – и полосы спектра изменят свою ширину, весь диапазон сдвинется»⁸. Введение этой воплощенной метафоры позволяет иначе отнестись к археологии: она становится не просто наукой о прошлом, а наукой, активно воздействующей и на настоящее, и на будущее. Как пишет Клейн, с точки зрения археологии, «мы сами и есть будущее» - будущее тех древних людей, целенаправленную деятельность которых восстанавливает археология. Археолог в данном случае вполне согласует свое определение человека как будущего с философским *Dasein* как проектом.

Археология восстанавливает - ни много, ни мало - отношения между вещами, что, по Клейну, и есть время. При этом, «чем больше вещей, тем содержательнее и интенсивнее время, а нет вещей – нет и времени»⁹. Движение геологических пластов или, скажем, неаккуратное (не учитывающее археологических слоев) строительство может сдвинуть и время, обращающее наше внимание на себя.

Такое же слоистое время различается и грамматически. Так, например, весьма развитые временные формы существуют в древнегреческом языке. Настоящему или, как говорят лингвисты, не-прошедшему времени был противопоставлен имперфект - прошедшее время длительного вида. Был также аорист, точечное время, которое обозначает законченное однократное, или мгновенное действие в прошлом. Оно очевидно противопоставлено длительному прошедшему (имперфекту, *imperfectum*, или *minusquamperfectum*). Перфект (*perfectum*) обозначал некий результат действия, завершившегося в прошлом, но сохраняющегося в настоящем, но есть еще плюсквамперфект (*plusquamperfectum*) и, помимо будущего (*futurum* I), перфектное будущее (*futurum* II). Причем, кроме перфекта и плюсквамперфекта, все остальные времена выражают дление, т.е. они легко могут проходить друг сквозь друга. Даже перфект предполагает свою сохранность в настоящем. Можно сказать: земля, наша земля, по которой мы ходим, это воплощенное прошлое, воплощенное хранилище памяти, или ума, существующее ради нас, для нас и нас поддерживающее. Она и есть кладовая нашего забвения.

Эти же времена есть и в латинском (кроме аориста), и в романских, и в германских языках. Перфектность все же предполагает сокрытость, глубинность и соответственно пространственность. Так, прошлое время выражается как *spatium*

⁸ Там же. С. 87.

⁹ Там же. С.99.

praeteriti temporis. Но *praeteritum* (от *praeter-eo*) означает и то, что прошло мимо. Это тоже сохраняет прошлое в настоящем, образуя линию времени. Времена словно образуют две оси – горизонтальную, открытую в обе стороны, и вертикаль-глубину. И если один край вертикали скрыт полностью (в плюсквамперфекте), то другой может иметь канал, по которому прошлое доходит до настоящего. Скрытый край Августин называет забвением, а не уничтожением. Мы, кажется, должны понимать метафорически выражение: прошлое – то, чего уже нет. Его нет на поверхности, но в глубине оно есть, может быть, более непреклонно, чем настоящее, позволяя ему быть. Забвение, за-бытие – это за пределами дления, за пределами воспоминания, но в пределах памяти.

У Августина слои времени особенно заметны, и он с большой легкостью их перемешивает. В главе X книги IX «Исповедей»¹⁰ он пишет: «Забывая прошлое ради того, что расстилалось впереди, мы спрашивали друг друга перед *настоящей* (*praesentem*, или *представляющей*) Истиной, которая есть Ты, какой была бы *будущая вечная жизнь святых*» (lib. IX. Cap. X. Курсив наш. – Авт.). Его не смущает словосочетание «*будущая вечная*» жизнь, хотя, казалось бы, вечная предполагает и прошлое и настоящее, и будущее. А Истину он называет той, что есть в настоящем времени или представлена! Здесь нельзя и предположить, что речь идет о замещении словом «*настоящая*» слова «*вечная*». Дело – о настоящем, но не о времени, а о том, что настоящее – не время. Это некая открытость всему. В одиннадцатой главе одиннадцатой книги речь идет о тех, чье сердце, пытаясь «понять вечное»¹¹, «до сих пор мечется среди волнений прошлого и будущего (прошлых и будущих дел или вещей, *in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat*) и до сих пор тщетно (lib. XI. Cap. XI). Выше мы предупреждали, что это обращение к сердцу еще сыграет роль в нашем анализе. Сейчас – самое время проанализировать время с помощью этого выражения.

Глагол «*volitat*» употреблен в настоящем времени, и Августина не смущает, что сердце в настоящем блуждает между прошлым и будущим, т.е. оно то в прошлом, которого уже нет, то в будущем, которого еще нет. Это значит, что *прошлое и будущее здесь не времена, а имена*, которые всегда (см. определение имени, данное Аристотелем в трактате «Об истолковании») безотносительны к времени. И мы постоянно находимся в переключении этих двух рядов – времени и имени (слова) - выше мы приводили ряды сопоставлений. Потому вовсе не случайно Августин строил

¹⁰ То, что мы называем в единственном числе, у Августина во множественном: Libri confessionum.

¹¹ Не «сущность вечного» (см.: *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991. С.290).

параллельные ряды протекания времени и состава слова. Процесс заключается не в плавном перетекании между прошлым и будущим, а в жестком переключении действия в бездейственное существование-существительное-имя. Боэций, напомним, впоследствии вот также просто переключит ударения, сместив внимание с персона-маски на персону-голос, как если бы это было нерексивное смещение. Перед нами действительно процесс – сердце летает или мечется туда-сюда. Этот процесс прерывный. Сердце летит в одну сторону, останавливается на миг, поворачивая в другую сторону и т.д. Повторим, что мы уже говорили выше, и продолжим цитату из Августина: «Пусть, - сказал он, - тот, кто сдержит сердце и как бы прильет (пригвоздит) его, как бы ненадолго остановит его и схватит блеск всегда стоящей вечности, и сравнит с никогда не стоящими временами, и увидит несравненное бытие: увидит, что долгое время не становится долгим, если не состоит из многих проходящих колебательных движений, которые не могут распространяться все сразу (вместе, *simul*), что в вечном ничто не проходит, но всё - настоящее; нет никакого времени, все – настоящее; и увидел бы, что все прошедшее изгоняется из будущего, и всякое будущее следует из прошлого, и все прошлое и будущее творится и проявляется благодаря тому, что всегда настоящее. Кто же сдержит сердце человека, чтобы оно встало и увидело, каким образом оно предписывает, чтобы установились будущее и прошлое *время*, а не будущая или прошлая *вечность* (курсив наш. – *Авт.*). Разве рука моя влияет на это или рука уст моих делает тогда через речи столь великое дело?» (lib. XI. Cap. 11).

Именно *речь* и оказывается тем, что творит и прошлое, и будущее. Она и есть «рука уст моих». Поэтому говорить о прошлом или будущем вне речи, впрочем, как и о настоящем, нет никакого смысла. Это – наша конструкция и условие нашего проявления себя: «рука уст моих через речи делает столь великое дело». Это есть речистость или реальность, что в данном смысле это одно и то же.

Рассуждения Августина несут в себе отзвук, совершенно переиначенный, но все же отзвук Платиновых размышлений о движении. Тот полагал, что изменение в отличие от движения – то, что выводит вещь за ее собственные пределы, а движение может не изменять вещь, а просто ее переместить. Поэтому не движение – вид изменения, как того желал Аристотель, а скорее изменение – вид движения¹².

Само же движение – путь от возможного к чему-то, что может стать неким эйдосом. Статуя, например, может из возможности «продвинуться» в самое статую, прогулка получается из возможности прогуляться, а танцор возможность танцевать

¹² *Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты I – V. III, 21. С. 225.

превращает в танец. Поэтому о движении можно говорить во многих смыслах: один вид движения – становление статуей, другой – производящее движение, а третий (танец) по окончании движения не создаст ничего: человек, который танцевал, остается просто человеком. Здесь же, у Августина, время тоже становится эйдосом, существительным, именем, сердце – производящим движение. Мы же, те, в ком сердце мечется, – вот разница – не остаемся теми же, но становимся отягощенными вниманием. Мы в любом случае меняемся.

Как происходит перекодирование времени из глагольности в существительное? Только одним способом: говорением. В речи любое сказанное слово и существует (действует) как имя (что такое глагол, как не имя?) и является именем. Но имя лишь первое, что дано, оно тянет за собой то, что им только обозначается, что существует, знание о чем нам дается с его помощью. Именно поэтому любое имя не оскорбляет, оскорбляет то, что оно тянет вместе с собою. Это притяжение вещей осуществляется только при включении памяти, которая есть ум. Причем память слова перебирает и «приводит на ум те вещи, знаками которых эти слова служат»¹³. Как связано убеждение, что Бог это Слово, со словом-знаком? Слово-*Verbum* всегда изначально. Это истина (верность), и само истинно-верное, *verus*, сама вещь-*res*, но соединенное с глаголом «*bo*», «шуметь» (в этимологии Августина, ссылающегося на римского поэта), оно передает «вовне знак своего желания», т.е. становится знаком. Это значит, что слово-вещь – сама реальность, которая реализует себя собою же как инструментом. Если пишет Августин, кто-то «спросит меня говорящего, что значит *говорить*», то «что я ни скажу для показа ему, мне случится именно говорить» и, «не отступая от самой вещи», показать саму вещь – «говор». Сказуемое и сказ, т.е. действие и имя – одно и то же. Они – разные как части речи в *нашей, человеческой* грамматике, но одно и то же, как имя, т.е. и то, и другое, и сказуемое, и сказываемое – это один и тот же сказ, то, что «среди прочих означаемых означает и сам себя»¹⁴. «Все части речи суть имена», считает Августин в диалоге «Об учителе».

«Если было какое-нибудь время до того, как ты создал небо и землю, то почему говорят, что Ты бездействовал? <...> Ты предшествовал всей прошедшей небесности всегда присутствующей вечности, *semper praesentis aeternitatis*». Как прежде интерес вызывало выражение о будущей вечной жизни святых, так теперь вызывает интерес выражение «всегда присутствующая вечность», поскольку здесь очевидно нагнетание

¹³ Аврелий Августин. Об учителе // Памятники средневековой латинской литературы IV – VII вв. М., 1998. С.171.

¹⁴ Там же. С.187.

лишних слов: должно быть просто «вечность», так как ясно, что она присутствует всегда. Или это ясно нам, но не Августину? Что понималось под «вечностью»? «*Aeternitas*», «*aetas*» - время жизни, жизнь, век, лицо, пора и пр. – выше мы об этом напоминали. К Богу относится и термины «день», «год». «Годы твои не идут и не приходят», - говорит Августин в той же одиннадцатой книге (cap.13). «Твои годы все вместе стоят, как стоят <...> и не переходят, *non transeunt*», т.е. не переходят один в другой. «Никакие времена Тебе не совечны, *nulla tempora tibi coaeterna*». Это сказано в гл.14, словно забывшей, что сказано в гл.13.

Судя по всему «вечность» не слишком-то и воспринимается как антитеза «времени», потому и требуются дополнительные слова, такие как «всегда», «настоящее» или «присутствующее», т.е. настоящая вечность, точнее – начинает анализироваться как понятие, как *философское* понятие. Мы присутствуем при том, как вживе, вот сейчас происходит процесс формирования этого понятия, заставляющего использовать и слова «жизнь», и «лицо» - термины, которые применяются и к Богу. И это заставляет переосмысливать буквально все понятия, в том числе «трансцендентность», поскольку на основании сказанного Августином под трансцендентностью понимается всякий переход границы, в том числе переход звука в букву, буквы – в слог, слога – в слово. Человек не может стать Богом в силу своего постоянного изменения, постоянного перехода из одного состояния в другое. В этом смысл человека, и в этом – его жизнь в будущем, которое смещает прошлое, что вполне соответствует определению Клейна, только лишь на основе археологических слоев создавшего свое определение человека. Августин это делает с помощью комментария, осмысления библейского текста с помощью логики.

Его текст вызывает удивление: постоянно имея дело с остановками (вечностью), он в ней не остается («сердце мечется между прошлым и будущим») и не может остаться, поскольку среди его существенных особенностей оказывается *возможность* – то, что никаким образом не характеризует божественную сущность, тождественную абсолютной действительности. Вечность не отвергает, таким образом, время; оно переплетено с вечностью. Божий град, как считает Августин, *странствует* в мирском граде, он = остановками, разрывами, перерывами и границами дает о себе знать. Время связано знанием, без знания нет и вечности. Как вторая аристотелева сущность, она проглядывает (сказывается) через первое, единичное, а потому допускающее перенос понятий.

Мы хотели бы специально обратить внимание на то, что вопрос о том, что такое время (гл.14) появился после того, как Августин пояснил, что прошлое, настоящее и будущее из причастий, т.е. глагольных форм, обозначающих время и действие, переходят в имена, т.е. в то, что существует с условленным значением безотносительно ко времени, и после того, как мы сказали, что обозначают сами по себе прошлые и будущие времена внутри памяти, которая отождествляется с умом и его тайниками.

Августин формулирует парадокс: если бы ничего не было, не было бы прошлого, настоящего и будущего, но будущее – то, чего еще не *было*, а прошлое то, чего уже не *будет*. Мы сейчас нарочито изменили Августиновы формулировки. У него сказано: прошлого уже нет, а будущего еще нет. Но разве нельзя сказать, что прошлого не будет, а будущего не было? Никто такого не сможет утверждать, потому что смысл здесь в фиксации процесса хождения: прошлое уходит, а будущее приходит. В упомянутом диалоге «Об учителе» Августин, объясняя способ, каким учатся смыслу слов, говорит: «Как бы ты учил меня, если бы, совершенно не зная значения слова *ходить*, я спросил бы у тебя прохаживающегося, что такое *ходить*?» И объясняет, что любое слово можно понять, если вопрос, что это такое, сопроводить деланием того, о чем спрашивается, т.е. ходя, говорить, что это и есть хождение. Лишь после вопроса о том, что такое «ходить», он ставит вопрос о том, что такое «говорить» (см. с.175 – 176).

Сопоставление глаголов «ходить» и «говорить» не случайно. И в латинском языке, и в греческом эти слова взаимосвязаны. О.М.Фрейденберг в книге «Поэтика сюжета и жанра» утверждает, что любая «прозаическая речь, — проза, — называется у греков «пешее слово» (пегос логос). Таким образом, структура фразы <...> одинаково возникает из мировоззрения, осмысляющего реальную действительность в категориях человеческой деятельности. «Остатками таких представлений являются термины, связанные с ритмикой хождения, — термины стихов и прозаической речи. Так, позднейшая мера стиха, называемая стопой (состоящая из одного повышения и одного понижения, у нас — из слога с ударением в чередовании со слогом без ударения, а в античности — из чередования кратких и долгих слогов), эта мера стиха, стопа, носит у греков и римлян название “ноги”, (понс) и pes. Самый термин “стих”, происшедший от одноименного греческого слова “стихос”, включает в себе образ, связанный с хождением, так как по-гречески (стейхо) значит “ступать”, “ходить”. Семантика этих терминов говорит о том, что то, что впоследствии становится стихотворением и поэзией, имеет древнейшее <...> происхождение и обязано своим возникновением своеобразному осмыслению мира; оно древнее магии и тем более религии и не было

вызвано никакими целями удовольствия от созвучий и пр., а входило в производственный обиход, от которого мировоззренчески не было отделимо как его необходимейшая и серьезнейшая часть»¹⁵.

То, что Августин знал эти древнейшие коннотации, связанные с хождением и говорением, и переосмыслил их на теологический лад, сомнений нет. В диалоге «Об учителе» он ссылается Овидия. У Овидия, между прочим, есть такие слова «*in suos pedes cogere*», «писать стихи». А поскольку это действие одно, включающее в себя интеллектуально-физическое действие, оно первично по отношению ко всем другим словам.

Время Августин описывает через пространство, *spatium* – например, «пространство однодневного срока» (lib.11. Cap. 15). Пространство времени – нечто скрытое, *aliquid occultum*, это то, откуда время выходит и куда оно уходит. Складывается впечатление, что это два места: из места будущего выходит, в место прошлое уходит. Но если допустить, что и прошлое и будущее – то же, что настоящее, точечное настоящее, то тайник один, который может *вспухать* - и тогда в нем происходит движение по кругу, или *спускаться* – и тогда все сворачивается в точку. Августин прибегает к доказательству существования времени с помощью логики, логического экзистенциального суждения: нельзя увидеть то, чего нет (*neque potest videri id quod non est*) (lib. 11. Cap. 17). К этому же аргументу он прибегает при доказательстве существования свободы воли: даже, говорил он в трактате «О Граде Божьем», если Бог все знает, что есть в человеческой душе, значит, в душе нечто есть, причем что-то свое, ибо нельзя познать ничто. Видеть это можно, однако, не физическим зрением, а только умом, *animus*. «Следовательно, и будущее, и прошлое есть» (ibid.). Этот ход впоследствии сделает Декарт, ведь здесь фактически в более длинной формулировке сказано *cogito ergo sum*.

Только после этого Августин говорит о том, что такое скрытое нечто – память. Память сравнивается с преторскими когортами (*lata praetoria!*), где собрано все, что мы мыслим и чувствуем, и где все перерабатывается и передумывается (lib.X. Cap. 8). Та память, в которой прошлые события преобразуются в настоящее, а настоящее – это то,

¹⁵ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 113.

что устойчиво стоит, *stat* (субстанция, существительное, содержит этот корень). Это вещь, и в то же время это - дело и священное слово, *res*. Вещь в памяти становится, или устанавливается, поскольку память – это ум, он устанавливается как образ, *imago* вещей, выраженный и представлением их в виде картины, и сама вещь (*res*) в слове (такowymi вещами являются «грамматика», «диалектика» и «разные виды вопросов»).

Стоит просмотреть словарь Августина во фрагменте о времени, чтобы понять, насколько эти слова разными способами выражают нечто одно - время: *stare* (стоять); *res*-вещь, событие, действие; слово-вещь-*verbum*; интенциональный процесс; схваченное слово, образ, след-вещь-*vestigium*; да и слово *tempus*, которое означает не только время, но и укол в висок. Эти слова выражают момент сворачивания действия в статику имени в уме-памяти. Такое сворачивание того, что было и что прогнозируется, происходит в уме, который обдумывает все возможное происшедшее или будущее словами в настоящем. Перфектное время рядом с настоящим, наготове явиться по вызову. В памяти «свернуто все, что мы думаем, либо увеличивая, либо уменьшая, либо каким-то образом изменяя то, что может быть постигнуто чувством». Августин подчеркивает близость перфектных времен настоящему: в памяти находится то, что еще не «схоронило забвение». Августин не говорит ни о каких представлениях, он говорит о том, что является на зов. Не случайно в этой главе множество сказуемых употреблено в настоящем времени, потому что «я пою, сколько хочу, не шевеля языком и не размыкая горла» (*ibid.*).

В памяти я сталкиваюсь с собой. Августин жестко подчеркивает разницу между «я» и «сам», «*ipse*». «Я» и «*ipse*» это разрыв, в этом пространственно-временном разрыве одна и та же вещь оказывается разной: одной, в момент, когда я ее видел (она вот еще – передо мной), другой – в воспоминании, внутри, куда попадает образ, т.е. в том, что и есть *ipse*-самость. В разрыве – точка трансдукции (термин Библера), в которой совершается процесс переключения (возможно, что времена, как спрашивает Августин, есть, но каждое *исходит, procedit*, из чего-то тайного, *lib. XI. Cap.17*). Эти слова, которые интенциональны и схвачены (конципируются, *verba concepta*), охватив все существо человека, ум и чувства, выступающие в единстве, так что можно говорить о чувственном уме и умном чувстве, из образов вещей, оставляют в уме свои следы, *vestigia*, что означает так же, как и *tempus*, «моменты», уколы в пространстве. Эту

целостность нужно учитывать, если не желать отделить мысль от чувства, сделав из нее фикцию. (В свое время это делали с Декартом, позволяя производить странные инверсии, меняя местами следствие и причину, в лучшем случае отождествляя мышление и существование, в худшем отождествляя то и другое и Бога, как нечто принесенное и ненужное, в то время как Бог был причиной существования и мышления.)

Что значит «*ipse*-сам» и чем оно отличается от «я»? Все богатство памяти – это и есть «само». «Я» выполняет двойную функцию: 1) оно закладывает весь собственный опыт, всё, что чувствовал и во что верил, и 2) оно пользуется всем этим заложенным, кроме того, что «я» забыло (*praeter illa, quae oblitus sum*). О забвении дальше (ясно, что оно пассивно), а сейчас речь об активном «я», которое создает образы и которое действует в настоящем или рядом с настоящим. Это «я» «бежит навстречу самому себе (*mihi et ipse occurro*), я размышляю о себе, изучаю себя (*me recolo*)», что, когда и где я каким-то образом мог бы действовать, *egerim*, когда действовал, *agerem*» (lib. X. Cap. 8) Говоря о действии внутри памяти, Августин употребляет времена имперфекта, перфекта, либо перфектное будущее. Это особенно важно учитывать при том, что, сказав «другое время», мы на деле обозначили другое место, ибо время одно, но созерцаемое действует, а воспринимаемое умом существует.

Но вот любопытно: когда мы говорим «память», мы думаем о прошлом. Когда мы говорим «душа», мы вмещаем туда вообще всё, когда говорим «ум», мы «думаем» всеми временами, а ведь есть еще «сердце, *cor*», в которое сведены ум и чувство, что и объясняет тождество ума-сердца-духа, или сознающей души. И у Августина эти слова (не скажем – термины) почти синонимы, но только там, где он говорит о действии ума-души-сердца в памяти. Но в основном *ум-сердце-дух* и *память* – разное.

Августин склонен фиксировать разрывы, объясняя основания, по которым они происходят. Не в ум, как написано в русском переводе «Исповеди», а в сердце «я» отправляет выведенное, проверенное и признанное моим собственным сердцем. Тем самым «я» одобрило, что нечто истинно, и вверило ему, как бы отвечая, откуда «я» вынимало, когда и сколько хотело (см.: lib.X. Cap. 10) . Августин снова употребляет перфект и имперфект для выражения завершенной одновременности, действующей рядом с настоящим. Ум-дух кружит вокруг сердца. Он связан с памятью, потому что вкладывает в нее то, что отдумано им, но *чего в самой памяти не было* (lib. X. Cap. 8). Потому отождествлять их нельзя. Напомним однако, что мышление (*Denken*) Хайдеггер этимологически выводил из памяти (*Gedenken*), память – из благодарности (*Dank*),

благодарность – из благоговения, молитвы (*Andacht*), и все это, в конце концов, – из древнегерманского слова «*Gedanc*», что означает и сердце, и душу. Мысль сердца Хайдеггер употреблял в смысле первоначального значения слова *Gedanc*. По Августину, как видим, это не так, но философская мысль кружит вокруг одного и того же. Августин словно раскладывает моменты того, что является, как одно. Но четко показывает, что ум и память – не одно и то же. И нам это важно понять, тем более что мы начали с разницы глагольных времен и показываем, где употребляется настоящее, где имперфектно-перфектное, связанное с настоящим, а где-то еще помещается плюсквамперфект.

Почитаем дальше Августина. А дальше он говорит следующее. В самой памяти нет вложенных в нее вещей. Но все же остается вопрос, почему, «когда о них говорилось (*dicerentur*, имперфект), я признал [их] и сказал (*agnovi et dixi*, перфект): так, истинно, потому что если они уже и были в памяти, то столь отодвинуты и скрыты как бы в недоступных пустотах, что, если бы их не выкопал (не извлек оттуда) кто-то понуждающий к этому, я, возможно, не смог бы и подумать о том» (lib. X. Cap. 10).

Метод в действии! Мы говорили, что Августин вначале вроде бы принимает устоявшуюся точку зрения, а потом с помощью вопрошания, отказывается от нее. Нет в памяти – есть в памяти. Нет прошлого – есть прошлое. Он *доказывает* бытие прошлым. Оно – не то, чего уже нет. Оно есть – в забвении, *oblivium*.

Только в главах, где он говорит о забвении, появляется **плюсквамперфект**, притом, что в основном употребляются имперфект, перфект и перфектное будущее. «Потеряла (*perdiderat*, плюсквамперфект) женщина драхму и *разыскала* (*quaesivit*, перфект) ее со светильником» (19, 18). Теряя что-то, память и не показывает нам его. Мы перебираем то, что ищем и вдруг узнаем то, «о чем нами было забыто, *certe oblitifueramus*). «Разве что не все выпало, *exciderat*» (там же). Если же в памяти содержится забвение не само через себя, а через свой образ, то оно непременно должно быть, чтобы как-то оказалось возможным схватить его.

Плюсквамперфекта мало, но не много и вспоминается вот так, случайно. Это как раз то, о чем мы говорили в начале: время ушло, но находит каналы связи и прежде всего через ум.

Ум проникает в природу, и «я сам не схватываю, *capio*, все, чем я являюсь. Следовательно, ум (*animus*) тесен для владения *ipse*, самим собой. Так что «где то, чего он не схватывает собой? Неужели вне его самого, не в нем самом? Каким же, следовательно, образом он не схватывает?» (lib. X. Cap. 8). Такую странность и

недоумение Августин выражает словами «восхищение, *admiratio*» или «оглушенность, *stupor*). Именно в скрытых каналах гнездится *ipse*, отличное от «я». Если «я» означает активно действующее лицо, личность, которая говорит с «ты» (здесь - с Богом), то «сам», или «тот самый» обозначается в речи как третье лицо, обозначающее себя как первое лицо. Это – трудность! Ибо здесь налицо возможность самоотнесения с сознанием, которое у Августина сопрягается с понятием ума или души, памяти, сердца, но можно ли приписывать этому **самому** ощущение и чувствование, о котором постоянно говорит Августин как о составляющих ума и памяти, где самость спрятана в забвении? Если так, то особенность ума быть и самообозначением, и предикатом, т.е. в любом случае выступать и как настоящее и как другое время, совсем в соответствии со значением времени в русском языке – выдолбленное раскачивающееся бревно. Это обоснование наличия времени, ибо у Августина в недрах памятливого ума наличны и образы вещей и сами вещи, т.е. знаки (образы) не стремятся к аннигиляции, делая прозрачными вещи. Наоборот, они составляют им препятствие. Но именно это составляет присутствующе-отсутствующую реальность, настояще-прошедшую реальность. Не случайно прошедшее присутствует, как свидетельствует грамматика, в настоящем. Выражения через «я» (я говорю) означают делать именно то, что я говорю. Но выражение через «он», т.е. «сам», не имеет смысла просто некоего конституирующего высказывания, описания того, что вообще может быть.

Сопряженность «я» и «сам» - это сопряженность настоящего (со всем его прошлым и будущим), настоящего как представляющего, с субъектом действия, который говорит о себе, но всегда скрытно-закрит. В *oblivium* скрывается «λήθη». Приставка «*ob*» придает забвению не просто тайну и сокрытость, о чем выше мы упоминали, но оттенок смутного присутствия («я слово позабыл, что я хотел сказать»), по-крытости. Это сопоставление воз-вращает нас к первой главе первой книги, где Августин дает два определения «я»: это, с одной стороны, «человек, несущий *смертность* свою, свидетельство *греха* своего», а с другой – это человек, «частица, *portio*, *созидания* твоего». Оба жаждут славить Бога, но оба же определения соперничают: грех принижает, творение возвышает. Падший – «я», это действующее настоящее, представляющее себя «я», это - «кто», «*quis*», который сам говорит о себе: я - носитель греха и «тот, кто не знает Тебя» (lib. I. Cap.1). Возвышенный же – то «что», он и есть «*ipse*, сам» – тварь. В пятой главе первой книги впервые появляется и «сам», и «что», «*quid*» («что я сам для Тебя?»). Ответ прямо ставит вопрос о «забвении». Это место, *locus*, которое заполнено Богом, позволяющим «самому», т.е. человеческой

самости забыть зло его. «Кто даст мне успокоиться в Тебе? Кто даст мне Тебя, чтобы Ты пришел ко мне в сердце мое и наполнил так, чтобы я забыл, *obliviscar*, зло мое и обхватил одно добро мое?» (lib. I. Cap. 5).

Начало и почти конец «Исповедей» сомкнулись в понимании времени и вечности. «Я» и «сам» сопоставляли многие философы: Дж.Л.Остин, Дж.Р.Сёрль, П.Рикёр. Кто-то писал о выражении через «сам» как конституирующем высказывании. То, что у Сёрля называется локутивным актом (когда говорят то-то о том-то) и иллокутивным актом (говоря, что-то делаю) у Августина присутствует в «Исповеди» в полном мере, в анализе времени-памяти-внимания. Но он является пионером исследования «сам»ости в «Исповеди» и «Диалектике» как свидетельстве далекого времени забвения, в котором поместился Бог, позволяющий человеку возвыситься и спастись. В этом забвении – Истина, она не «где-то там», она и вне и внутри человека, делая важными три способа представления времени: 1) *видение*, когда действие реально происходит, 2) *говорение* (предсказание, рассказывание), 3) *забвение*, которое является молчаливой подсказкой пути, т.е. веры.

Поэтому-то и можно говорить о *существовании* трех времен: прошлого и будущего как настоящего-представляющего и забвения-настоящего как предстательствующего. Логика и тео-логика здесь даны в единстве представленности-предстояния. Это и есть то, что Августин назвал «запутаннейшей загадкой» (lib.XI. Cap. 22) разума и веры. Разум в способности рефлексии. Вера – практика неотрефлексированной, но доверительной жизни. Но если это практика жизни, с этим надо считаться, что человек не только делает, но и понимает. Очевидно, что есть два рода понимания: один умом, а другой тем, что иначе, как верой, нельзя назвать. Тем не менее, это именно понимание (ибо я не только говорю, что приду в два часа, но и реально прихожу). Одно – понимание ума, другое – понимание веры, которая знает без рефлексии, но знает так же точно, как если бы делало это с рефлексией. Оба понимания смыкаются именно в знании и вопрошании. Поэтому большой вопрос – что «лучше»: знание ума или знание веры? Ответ сбоку: общее знание – слово. И вера – это вера «в способность говорить, в способность делать, в способность признавать себя персонажем рассказа» и т.д. Августин о том и просит Божественного совета: дать понятия, общие для малого и великого, чтобы узнать силу и природу времени (lib.XI. Cap. 23) как процесса изменения вещей (lib.XII. Cap. 8).