

DOI: 10.15593/perm.kipf/2017.1.03

УДК 115:159.937.53

С.Т. Кругликов

ВРЕМЯ И ВРЕМЕННОСТЬ: АВГУСТИН, КАНТ, ХАЙДЕГГЕР

Рассматривается отношение основного времени и форм его восприятия. С момента проблематизации времени в трудах святого Августина внимание исследователей акцентировалось лишь на способах темпорального переживания, тогда как и августинианское *distentio animi*, и кантианское время как форма чувственности были фундированы понятием Божественной вечности, без которой они лишались смысла. Вследствие этого очевидно, что «смерть Бога» должна была внести изменения в структуру самого темпорального восприятия – основание времени утрачивается, а вместе с ним утрачивается и темпоральный дискурс. Этот момент не явно, но весьма серьезно проявляется в проекте фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. Переключаясь между модусами собственного и несобственного отношения, *Dasein* тем не менее не имеет единого темпорального пространства, вмещающего оба способа экзистирования, что особенно остро ставит вопрос о времени как способе сборки субъективности. Целью данной работы является демонстрация зависимости восприятия времени от его подлежащего, создающего специфическую темпоральную мифологию. В качестве основных концептуальных точек выступают концепции Августина, И. Канта и М. Хайдеггера, рассматриваемые с позиций философской хронологии – метода, выявляющего основные темпоральные структуры и их следствия. В результате исследования подтверждается утрата фундирующих оснований темпорального опыта в их классическом понимании. Актуальность данного исследования заключается прежде всего в том, что оно непосредственно касается проблемы настоящего времени, нашей современности, смысл которой только предстоит раскрыть ввиду утраты традиционных способов его постижения.

Ключевые слова: время, восприятие времени, вечность, основное время, миф, темпоральные формы, субъект.

S.T. Kruglikov

TIME AND TEMPORALITY: AUGUSTINE, KANT, HEIDEGGER

This paper is dedicated to the relation between the basic time and the forms of its perception. After St. Augustine's problematization of time, the attention of researchers was focused only on the ways of temporal experience, while Augustinian *distentio animi* and Kantian time as a transcendental form were substantiated by the notion of Divine eternity, without which both were meaningless. Therefore, it is obvious that the "God's death" had to bring changes in the perception of temporal structure – basic time was lost, and with it, the temporal discourse was lost too. This point implicitly, however, seriously, impact in the project of fundamental ontology of Martin Heidegger. Switching between the modes of authentic and non-authentic relationship, *Dasein*, however, does not have a single temporal space, accommodating both ways of existence that especially raises the question of the time as a way of subjectivity's assemble. The aim of this work is to demonstrate the dependence of the perception of time on its subject, which creates a specific temporal mythology. As the main points are the concepts produced by Augustine, Kant and Heidegger, viewed from the point of philosophical chronology, which is the method used to identify major temporal patterns and their consequences. This paper results in the loss of fundamental base of temporal experience in the classical sense. The relevance of this study is, first of all, that it is directly related to the problems of the present time, our modernity, the meaning of which is only to be discovered due to the loss of traditional ways of its comprehension.

Keywords: time, time perception, Eternity, basic time, myth, temporal forms, subject.

С начала прошлого века вопрос о времени остается одним из основных для философии. Его значение не только не умаляется, но и – со временем – становится все более существенным, так что даже диагноз, поставленный А.Г. Черняковым, что «поздняя онтология становится хронологией» [1, с. 37], вовсе не кажется радикальным. В данной статье мы ставим целью продемонстрировать структуру темпоральных дискурсов, проводя различие между временем как таковым и его воспринимаемой длительностью. Конечно, в привычном смысле временем зовется именно второе, однако мы постараемся указать не на то, как время воспринимается, но на то, чем оно в действительности является в том или ином дискурсе, и, соответственно, на те способы, какими оно задает различные формы темпорального восприятия.

Итак, вслед за Августином, задаваясь известным вопросом, мы всегда обнаруживаем некоторую terra incognita. Причиной этого, однако, может быть не глубина вопроса, а, как остроумно заметил Герман Люббе, его неясность. Спрашивая о времени, Августин приходит к понятию *distention animi*, «растяжению души»: «некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» [2, с. 297]. Августин решает проблему восприятия времени, топологизируя время в душе. Обратим внимание: он рассматривает время не само по себе, а в трех различных его модусах, не проблематизируя время как таковое. Очевидно, дело здесь не в том, что Августин не смог ответить на собственный вопрос – в конце концов, именно время само по себе кажется самым ясным, пусть и невыразимым. Надо полагать, первой интуицией епископа Гиппонского было то, что разумелось само по себе, а именно, что время – это Вечность в Боге, и только вследствие этого оно воспринимается и схватывается как растяжение души. Поэтому легко принимая хрестоматийный уже ответ о «*distention animi*», не нужно забывать, что с позиции христианства это растяжение имело совершенно иное значение.

Не об этом ли мы читаем у Августина: «Мы знаем, Господи, знаем, что не быть тем, чем был, и стать тем, чем не был, – это своего рода смерть и рождение. А в Слове Твоем ничто не исчезает, ничто не приходит на смену: оно бессмертно и вечно» [2, с. 287]. Время явно существует для нас постольку, поскольку оно необходимо для спасения и ровно в той мере, в какой его окажется достаточно. Строго говоря, для автора вообще нет времени как такового, потому что «проходит образ мира сего» (1 Коринф., 7:31). Все в нем происходящее и случившееся должно обнаружить только Бога, только то, что «Он и есть «Начало»: если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться» [2, с. 288]. Человек брошен в границы времени, только чтобы оказаться за ними. «Времени больше не будет» (Откр., 10:6), потому что его никогда и не было, это только казалось, что оно есть. Поистине, была только Вечность, перед которой все время прошло в мгновение ока, сжалось до размеров точки спасения.

Вечность в Боге, истинное «что» времени для Августина, превращает темпоральный поток в «двери Мессии», пустое временение становится мессианским – временем до конца времени, временем на то, чтобы стать совершенным [3, с. 54]. Напряжение между человеческим временем и Божественной Вечностью «извлекает из самого опыта времени средства, служащие внутренней иерархизации, преимущество которой заключается не в уничтожении временности, но в ее углублении» [4, с. 41], стягиванию в актуальное присутствие перед Богом, в то время как «жизнь, которая находится во времени и принадлежит только времени, не имеет ничего настоящего» [5, с. 109]. С этих позиций средневековый христианин, не будучи субъектом в современном понимании, не имел и присущей дискурсу субъективности проблемы практики себя. Сборка субъективности, как мы бы назвали ее сейчас, или самость, осуществлялась в нем посредством постоянного обращения к Богу; его время – было лишь мгновением в Вечности.

Так, уже в мысли Августина мы прослеживаем наиболее существенные структуры, которые можно обнаружить во всяком вопрошании о времени. Основное время и воспринимаемое – различны. Последнее легитимируется первым. Не будь у Августина Бога, ему бы, вслед за Аристотелем, пришлось бы признать концепцию движения от одного «теперь» к другому, и не только признать, но и остановиться, тогда как сам Стагирит идет дальше. Основное время оказывается формой времени, воспринимаемого в том же смысле, в каком душа – форма тела.

Казалось бы, в этом легко найти противоречие. Хрестоматийный ответ Канта, что «время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания <...> и само по себе, вне субъекта, есть ничто» [6, с. 87], на первый взгляд лишает основное время смысловой на-

полненности. Оно как форма только задает порядок «одного после другого». Таким временем нельзя жить, оно не собирает субъекта не только потому, что вечность не дана в представлении, но и просто по-человечески: оно пусто и ничего не значит. Такое время не конституирует никакой конкретной временности.

Однако останавливается ли Кант на этой констатации? Очевидно, что «как» времени переживается совершенно иначе, чем это позволяет пустая форма и первая Критика. Жизненное время настраивается категорическим императивом, бессмертием души, стремлением к святости и, в конце концов, необходимым существованием Бога. Бесконечность формального времени снимается бессмертием реальной души, стремящейся к святости. Нельзя сказать, творил Бог мир или не творил, но то, что время настроено таким образом, чтобы за его пределами обнаружить Бога – необходимо. В противном случае жизнь не имела никакого смысла. Темпоральная форма, созданная Кантом, ничуть не меньше, пусть и иначе, чем августирианская, настаивает на основном времени в модусе Божественной Вечности. Важное же методическое отличие состоит в том, что если у Августина Бог и правда исходная точка любой рефлексии, то у Канта – это фигура, выполняющая логически необходимую функцию. «Теперь время – не подвижный образ вечности, но, напротив, вечность надстраивается как “суперпозиция времени” и его предикат» [7, с. 23]. Вечность или Бог у Канта не предшествует опыту и не обрамляет субъективность, а логически выводится из нее с тем, чтобы жизнь индивида не утрачивала смысла. Понятия субъекта и индивидуального Я здесь сращиваются и становятся одним целым, поскольку «поиски Я происходили в соответствии с уже предначертанной структурой формального понятия субъекта» [1, с. 278]. Получая роль субъекта, человек обнаруживает необходимость основного времени для собственной субъективности, поскольку без него δύναμις, «мощь» быть, не находит конкретного единого применения. Чтобы быть – нужно быть чем-то.

Нарративизация временности посредством подведения под нее более фундаментального основания здесь кажется вполне очевидной. Не имея подлежащего, не имея границ, всякая длительность рассыпается на сумму моментов, которые логически не могут быть представлены как целое, или становится пустой формой. «Идея-граница» – такая как Бог и производное понятие Вечности действительно позволяют избежать данного противоречия, потому как не просто формально ограничивают текучее время, но негативно настраивают его, наделяя существование во времени «признаком недостатка или отсутствия бытия» [4, с. 37]. Невозможность для классической философии построения темпоральной структуры без фундамента, которым всякий раз оказывался Бог, кажется симптоматичной. Эта фигура настраивала временение посредством репрезентации постоянства и власти, т.е. ровно теми же средствами, через которые понятие, близкое по смыслу понятию вечности, появилось в некоторых африканских племенах. Оформляется оно лишь в связи с осознанием собственности и означает, что нечто становится собственным *навсегда* [8, с. 82]. Актуальные переживания должны принадлежать основному времени. Его предельный смысл заключается в самой идее власти, в том, что ему принадлежит живой хронологический процесс, что оно устанавливает законы его протекания и настраивает способы его восприятия. Власть основного времени заключается в специфической нарративизации темпоральных форм его ощущения, происходящей даже не в смысле рассказа, а в смысле мифа – мифа субъекта, мифа общества, мифа машины. Миф задает сами возможности жизненного пространства, еще у Аристотеля *μῦθος – συνθεσίντων πραγμάτων* (1450a5), синтез действий, скрепа действительности.

В свете приведенной аргументации постклассический диагноз «смерть Бога» оказывается поворотным моментом в истории европейской мысли, так как теперь Бог уже не может выступать в качестве фундаментального основания темпоральной формы ни реально, ни логически. Фило-

софия, отражая актуальную ей действительность, не принимает объемлющего время субъекта. В свете сложившейся ситуации зададимся вопросом, посредством чего же тогда происходит выражение основного времени? Едва заметный, но очень характерный ответ мы получаем при анализе текста Хайдеггера. По его мысли, Бытие неизбежно выражается для нас самих через время, а время как целое переживается как Забота, «исходное единство которой лежит во временности» [9, с. 327]. Любопытно при этом, что само «временение не означает никакого “друг-за-другом” экстазов. Настающее не позже, чем бывшее, и эта последняя не раньше, чем актуальность. Временность временит как бывшествующе-актуализирующее настоящее» [9, с. 350], и, таким образом, все есть одновременно, само по себе не становящееся и не текущее, но то, что «может себя в различных возможностях и разным способом временить» [9, с. 304]. Хайдеггер, таким образом, признает необходимость того, за что у Августина или Канта отвечал Бог.

Так, по Хайдеггеру, временность является нам через призмы собственного или несобственного отношения к встречаемому существу, но не являясь как временность, как единство [9, с. 327]. Время собирается в месте присутствия (Dasein – дословно «здесь-бытие»), топологизируется в своей полноте и настроенности, но никогда не выводит за пределы этого «da» («здесь»). Пожалуй, Dasein не мечется между двумя автономными временами, переключаясь от собственного к несобственному способу присутствия. Исходное, или основное, время должно поддерживать переходы от повседневности к самости, но «что» этого времени скрыто, его нет, оно никак не дано и никак не известно. Н.А. Артеменко в подробном исследовании на этот счет приходит к неутешительному выводу, согласно которому «исходного измерения временности очевидным образом достичь не удастся» и «вся структура дегенерации оказывается лишенной фундамента» [10, с. 87]. Да, Бытие переживается нами во времени, но то, с чем мы можем иметь дело, лишь переживание времени. Отсутствие его основания не дает возможности совершить обратного хода: время не проясняет бытия, поскольку само неясно, оно ничего не говорит и ничего не являет.

На примере Хайдеггера, одной из центральных фигур философии XX века, становится очевидно, что в условиях «смерти Бога» само время как способ сборки субъективности оказывается под вопросом. Ни философия жизни, ни философии экзистенциального толка не предлагают никакой специфической этической программы, ничего определенного, кроме умеренного поступания, постоянного усилия быть и так далее. То, что прежде артикулировало сборку субъективности в смысле личности непосредственно, как было у Августина, или опосредованно, через философские медитации сродни картезианским или кантовским, просто перестает быть.

Утрата основного времени, его смысла или его идеи-границы – это хронологический аналог конца «больших рассказов». Так же как постклассическая мысль стала испытывать недоверие к метанарративам, которые транслируют массивы «прагматических правил, конституирующих социальную связь» [11, с. 58] в данной культуре, так и основное время, будучи предельным темпоральным нарративом, не могло более иметь легитимирующей силы. Основное время – это миф, «жизненно ощущаемая и творимая реальность» [12, с. 457]. Невозможность высказать и одновременная очевидность, которую диагностирует Августин, это первейшая черта мифологии, которая оформляет смутное и неясное представление. Совершая поворот от фундаментальной онтологии в сторону Языка, Хайдеггер, думается, вполне осознанно выбирает «суть дела» или то, что может ей быть. Язык как *αρχή*, как Дом Бытия – основание, структура, порядок – словом, *все*, что есть; исследование Языка вскрывает речевой строй мифологии. Опять-таки лингвистический поворот, который происходит в философии Хайдеггера на десять лет раньше, чем появляется одноименный сборник под редакцией Р. Рорти, оказывается повсеместным и симптоматичным. И с онтологических, и с аналитических позиций происходит осознание, что «язык не просто средство описа-

ния мира, а *сам мир дан как язык*» [13, с. 16]. Обращение от фундаментальных структур бытия к фундаментальной структуре мысли о бытии заставляет забыть о времени, потому что, следуя максиме Хайдеггера, мы предоставляем «слово языку как языку», что значит, прежде всего, «дать представление о сущности языка и тем самым основательно отделить его от других представлений» [14, с. 5], какими бы фундаментальными они ни были. Нет ничего более фундаментального, чем язык. Все содержание человеческого сознания может быть выражено простейшим и непереводаемым оборотом: «*Sprache spricht*» – язык говорит. Время как таковое исключается из дискурса и так, учитывая утраченное основание, становится реальной проблемой. Речь о времени можно прекратить, но нельзя перестать быть вне времени: субъективность всегда выражается через темпоральные формы.

Вопрос об исходном времени в современной эпохе так и остается неразрешенным. Новый виток интереса к восприятию времени, феноменам его ускорения и изменения в связи с новыми медиа и техническим прогрессом уже был намечен, но за внешними проявлениями структурно должно находиться подлежащее, которое еще только предстоит обнаружить. Для философии вопрос об исходном времени становится вопросом о современности, о *настоящем* и так приобретает тем более серьезное значение, чем существеннее меняется наше время.

Список литературы

1. Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера // Высш. религиозно-философская школа. – СПб., 2001. – 460 с.
2. Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / пер. М.Е. Сергеенко. – М.: Ренессанс, 1991. – 488 с.
3. Агамбен Дж. *Apostolos* // «Оставшееся время: Комментарий к “Посланию к римлянам”» / пер. С. Козлова // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 46. – С. 49–70.
4. Рикер П. Время и рассказ. Т.1. Интрига и исторический рассказ / пер. Т.В. Славко. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.
5. Кьеркегор С. Понятие страха / пер. Н. и С. Исаевых. – М.: Академический проект, 2012. – 217 с.
6. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. – М.: Наука, 1999. – 655 с.
7. Смолина А.Н. Генезис представлений о времени и вечности в современной культуре. – Волгоград: ПринТерра, 2007. – 184 с.
8. Андреев И.Л. Связь формирования представлений о пространстве и времени с генезисом собственности и власти (на опыте изучения африканских социумов) // Пространство и время. – 2014. – № 4 (18). – С. 80–88.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Библихина. – СПб.: Наука, 2006. – 451 с.
10. Артеменко Н.А. Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории (на материале «Бытия и времени»). Ч. 2. Бытие *Dasein* как временность: проблемные последствия // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2011. – Т. 2, № 2. – С. 79–87.
11. Лиотар Ж. Состояние постмодерна / пер. Н.А. Шматко. – М.; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
12. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 392–599.
13. Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. – СПб.: Изд-во Рос. христ. гум. акад., 2014. – 350 с.
14. Хайдеггер М. Язык / пер. Б.В. Маркова. – СПб., 1991. – 22 с.

References

1. Cherniakov A.G. Ontologiya vremeni: Bytie i vremia v filosofii Aristotelia, Gusserlia i Khaideggera [Ontology of time: being and time in philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. Saint Petersburg, *Vysshaia religiozno-filosofskaia shkola*, 2001, 460 p.
2. Avrelii Avgustin. Ispoved' Blazhennogo Avgustina, episkopa Gipponskogo [The Confessions of St. Augustine (Bishop of Hippo.)]. Moscow, *Renessans*, 1991, 488 p.
3. Agamben Dzh. Apostolos. «Ostavsheesia vremia: Kommentarii k "Poslaniiu k rimlianam"» [The time that remains: a commentary on the letter to the Romans]. Moscow, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2000, no. 46, pp.49-70.
4. Riker P. Vremia i rasskaz. T.1. Intriga i istoricheskii rasskaz [Time and story. Vol.1. Intrigue and historical story]. Moscow, Saint Petersburg, *Universitetskaia kniga*, 1998, 313 p.
5. Kierkegaard S. Poniatie strakha [The Concept of anxiety]. Moscow, *Akademicheskii proekt*, 2012, 217 p.
6. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. Moscow, *Nauka*, 1999, 655 p.
7. Smolina A.N. Genezis predstavlenii o vremeni i vechnosti v sovremennoi kul'ture [Genesis of ideas about time and eternity in modern culture]. Volgograd, *PrinTerra*, 2007, 184 p.
8. Andreev I.L. Sviaz' formirovaniia predstavlenii o prostranstve i vremeni s genezisom sobstvennosti i vlasti (na opyte izucheniiia afrikanskikh sotsiumov) [Correlation between formation of the space-and-time concepts and genesis of property and power (by study experience of african societies)]. *Prostranstvo i vremia*, no. 4(18), 2014, pp.80-88
9. Heidegger M. Bytie i vremia [Being and time]. Saint Petersburg, *Nauka*, 2006, 451 p.
10. Artemenko N.A. Poniatie iznachal'noi vremennosti u M. Khaideggera: aporii (na materiale «Bytiia i vremeni»). Ch. 2. Bytie Dasein kak vremennost': problemnye posledstviia [Original concept of temporality in Heidegger: aporia (on the material of "Being and Time") Part II. Being of Dasein as a temporality: aporetic consequences]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina*, 2011, no. 2, vol.2, pp. 79-87.
11. Lyotard J. Sostoianie postmoderna [The postmodern condition]. Moscow, Saint-Petersburg, *Aleteiia*, 1998, 160 p.
12. Losev. A.F. Dialektika mifa [The dialectics of myth] *Iz rannikh proizvedenii*. Moscow, *Pravda*, 1990, pp. 392-599.
13. Savchuk V.V. Mediafilosofia. Pristup real'nosti [Mediophilosophy. Attack of reality]. Saint Petersburg, *Rossiiskaia khristianskaia gumanitarnaia akademiia*, 2014, 350 p.
14. Heidegger M. Iazyk [Language]. Saint Petersburg, 1991, 22 p.

Получено 25.01.2017