

АКТУАЛЬНОСТЬ КАК СВОЙСТВО
ПРОШЛОГО В УЧЕНИИ О ВРЕМЕНИ
БЛ. АВГУСТИНА

Татьяна Литвин*

Abstract

This article is devoted to the analysis of time in the philosophy of St. Augustine. From the whole spectrum of the problems I accent two, concentrating on both gnoseological and ethical value of the considered theme, namely – the theory of memory and that of the internal word. Phenomenological perusal of the question on time by means of these two phenomena allows outlining practical sense of temporality in the work of consciousness. The temporality is the link which connects contemplation and action. The past is not a passive part of consciousness. The activity of consciousness is founded by activity of the past which in the memoirs acts realises practical energy of consciousness against the passive present.

Keywords: Philosophy of time, phenomenology, medieval philosophy.

Проблема времени в истории философии является не только одной из специфических тем или вопросов. Она относится к смыслообразующим проблемным полям, задающим ряд основополагающих методологических принципов в анализе субъективности. Учение о времени Августина представляет собой самостоятельную, глубоко обоснованную концепцию. Последующий трансцендентно-феноменологический анализ времени наследует не только фундаментальность проблематики, но и основы методологии. Вопрос о времени в философии Августина возникает на фоне обширной гносеологической и этической проблематики. Идеи, изложенные в 11-й книге *Исповеди*, сопряжены с принципами интроспекции как таковой и сопричастны этическим аспектам внутреннего анализа субъективности. Как и в феноменологии, анализ времени тесно связан с такими проблемами, как память, восприятие, воображение, телесность. Вопрос же о соотношении времени и вечности, рассмотренный с позиций христианства, о времени в пространстве внутреннего мира отличает теорию времени Августина как от последующей феноменологии, так и от античных представлений.

* Татьяна Литвин – кандидат философских наук, ассистент философского факультета СПбГУ/СПбГУКИ; littatiana@gmail.com.

В рамках данной статьи из всего спектра проблем я акцентирую две, концентрирующие как гносеологическое, так и этическое значение рассматриваемой темы, а именно *теорию памяти и представление о внутреннем слове*. Феноменологическое прочтение теории времени посредством этих двух явлений позволяет, на мой взгляд, ясно очертить практический смысл темпоральности в работе сознания. Темпоральность является тем связующим звеном, которое соединяет созерцание и действие как различные способы осознанности. Созерцающий субъект есть субъект действующий. Отношение ко времени лежит в основе практики самопознания, реализуя энергию внутреннего историзма субъекта.

Рассуждения о времени у Августина строятся начиная с проблемы соотношения времени и вечности, поставленной в контекст креационизма. Августин продолжает традицию неоплатонизма, отталкиваясь от идей Плотина. Заново переосмысливая платоновское рассуждения о начале и сотворении мира, Плотин в 7-м трактате *Третьей Эннеады* воспроизводит противоречие, когда вечность мыслится как покой и постоянство, а время – как движение и изменение. Если создание времени сопричастно созданию мира, то есть время «начинается» с момента возникновения мира, то это значит, что вечность тоже должна претерпеть качественное изменение в этот «момент». Понимание времени как движения в смысле Аристотеля также наталкивается на вполне закономерные трудности – движение не есть само время, время – способ измерения движения; измеряя движение временем, мы ничего не добавляем к природе самого времени. Вечность и время оказываются схожими между собой, отличаясь лишь тем, что время конечно. Время, сотворённое от вечности, имеет те же характеристики. Плотин принимает эту платоновскую идею, время – это «образ вечности»¹, подобие вечности. Однако вечность в таком случае также становится подобием времени, поскольку ей приписываются временные характеристики. Так, рассуждая о сотворении мира, мы говорим о некоем «моменте», а ведь момент – это элемент времени. Плотин различает вечность и время, вводя различие между *временным* предшествованием и *причинным* предшествованием. Тот факт, что мир был сотворён, не означает хронологической точки его сотворения, но указывает на причинность.

Как и Плотин, Августин видит недостатки приписывания вечности темпоральных характеристик.² Однако отличие христианской философии времени состоит в том, что время понимается не циклично, а линейно. Его линейность задана не только моментом творения, но и эсхатологическим учением, то есть время имеет «начало» и «конец». Поэтому в рамках христианского вероучения задача понять природу времени превращается в важнейший элемент рефлексии о самой вере и отношении к ней человека.

Разграничивая вечность и время, Августин анализирует время само по себе, исходя из бытового, мирского видения. Следуя своему приёму рассмотрения объекта размышления как части вну-

тренного опыта, Августин описывает ощущения времени. И первое ощущение, связанное со временем, – это длительность. Идея длительности позволяет отличить различные периоды времени друг от друга: «Мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их и говорим, что одни длиннее, а другие короче»³. Если длительность – важнейшее свойство ощущения времени и знания о нём, то в ней, очевидно, и возможность измерить время. Иными словами, основная цель, которую ставит Августин для понимания природы времени, – это найти способ его измерить.

Ощущение длительности и, соответственно, краткости и долготы Августин рассматривает через три измерения, которые мы обычно приписываем времени как сущностные предикаты, – через прошлое, настоящее, будущее. Настоящему длительность не присуща. Настоящее – краткий миг, который не длится, в противном случае его можно было бы разделить на прошлое и будущее.

«Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нём нет. Если бы он длился, в нём можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается».⁴

Однако же длительность мы видим во всех трёх временах. Дают ли нам прошлое или будущее идею длительности и способ измерить время? Это невозможно, так как прошлого *уже* нет, а будущего *ещё* нет. В итоге Августин приходит к идее, которая позже будет лежать в основе феноменологической модели сознания времени: знание о прошлом и будущем мы получаем через настоящее. Именно в настоящем мы извлекаем из памяти образы прошлого, которого *уже* нет, и способны предчувствовать, ожидать будущие события, которых *ещё* нет. Только настоящее имеет онтологический статус, знание о прошлом и будущем исходит из восприятия в настоящем. Произнесённый слог, или собственно звук, длится какое-то время, то есть звучание имеет начало и конец. И возможность измерить его также парадоксальна, как возможность измерить настоящее – момент проходит, становится прошлым или ещё не наступает, существуя в будущем. Поэтому единственное, что можно сделать, чтобы «удержать» момент, – запомнить его. Измерить длительность как отрезок возможно, измерив память о нём – звук, закреплённый в памяти.

Приводя, таким образом, три времени к общему знаменателю, Августин формулирует «формулу» времени: время – это «растяжение души» (*distentio animi*). Эта знаменитая идея позволяет иначе взглянуть на проблему длительности, а значит, и измеряемости времени. Если время измеряется в виде памяти о нём, иными словами, как особого рода образ в памяти, то само сознание времени есть не что иное, как усилие запоминания и удержания в сознании. Это усилие, или, как пишет Августин, «сила, вложенная в моё действие»⁵, и будет актуальным настоящим. Усилие сознания,

внимания «сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым»⁶. И длительность – не свойство настоящего, прошлого и будущего, а свойство направленного внимания. Внимание (*attentio*), сосредоточенное на настоящем, «рассеянное» между памятью (*memoria*) и ожиданием (*expectatio*), – это и есть то усилие сознания, то «движение души», которое формирует восприятие времени. *Attentio, memoria, expectatio* – три аспекта акта восприятия, соответствующие настоящему, прошлому и будущему. Это триединство восприятия и связанное с ним переживание времени существуют в динамике, лежащей в основе историчности. Августин приводит в качестве примера переживания длительности ситуацию исполнения нами какой-либо знакомой песни:

«Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено, оно теперь всё в памяти».⁷

Каждый пропетый момент подобен проживаемому моменту жизни, также как и части истории.

Что же представляет собой память, та способность, которая позволяет сформировать представление о времени, являясь своего рода материей времени? Память, по Августину, а точнее, внутренняя память (*memoria interior*) является фундаментом мышления в целом. Память – это безграничное пространство прошлого опыта, знаний, переживаний, а также тех впечатлений, которые мы получаем посредством внешних органов чувств. Всё многообразие знаний, которые она вмещает, условно можно разделить на три части. Впечатления, информация о внешнем мире, попадают в память и остаются в виде образов или понятий о предметах внешнего мира. Переживания и душевные состояния хранятся в памяти в виде воспоминаний, природа которых соответствует природе памяти. И, наконец, бытие Бога мыслится также благодаря памяти.⁸

Информация о внешнем мире и те знания, которые мы получаем извне, необходимым образом преломляются во внутреннем пространстве души и хранятся в виде неких образов и ощущений, которые можно назвать языком внутренней представленности. Метафора «видения» (*videre*), демонстрирующая визуальность процесса внутреннего восприятия (*cernere*), отсылает к эйдетической основе мышления. Очевидно, что под внутренней визуальностью⁹ Августин не подразумевает ничего мистического, рассматривая её как естественный когнитивный процесс. Внутренние образы не являются образами в обычном смысле, образами как предметами «телесных» чувств. Скорее, они представляют собой общий корень как для образов, так и для понятий. Они не материальны («их знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом») и существуют независимо от опыта («они уже были в моей памяти»). Внутренняя образность не психологична, а трансцендентальна и схожа скорее с трансцендентальным схематизмом Канта.¹⁰

Как и другие аспекты философии Августина, учение о памяти и внутренней образности имеет теологическую основу. Значение образа восходит к положению о сотворённости человека по образу и подобию Божьему (*imago Dei*). И потому образность как источник знания является естественной основой духовности, а значит, и основой осознанного действия.

Таким образом, память является не статичным «складом» прошлого опыта, а динамичной основой действия в настоящем. Память – это акт воспоминания, активный акт сознания. Память функционирует как активная реализация потенциала мышления, механизм воспроизведения своего года материи, или энергии, сознания, а также его объектов. Память – это то прошлое, которое конституирует сознание настоящего, являясь практической формой актуальности.

Вопрос о памяти как основе актуального акта сознания связан также с тематикой внутреннего слова (*verbum interius, verbum cordis, verbum quod intus lucet*). Проблема внутреннего слова является предметом теологической дискуссии на протяжении столетий. До Августина основой для теолингвистической традиции служила диалектика Платона, где возникло противопоставление λόγος ενδιαθέτος и λόγος προφορικός. Внутренняя речь¹¹, λόγος ενδιαθέτος, с которой человек мысленно обращается к самому себе, противопоставлена «поток, изливаемому из уст»¹², λόγος προφορικός, в котором мнение отражается «как в зеркале или воде»¹³. Стоики также обращались к этой теме, хотя вряд ли их понятие внутреннего смысла слова (λεκτόν) стало существенным элементом идей Августина.¹⁴ Скорее, идеи неоплатоников, и в частности Плотина, повлияли на концепцию внутреннего слова, равно как и в целом на гносеологию Августина. После Августина проблема внутреннего слова была активно рецептирована теологической традицией (например, в сочинениях Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Бонавентуры и Фомы Аквинского) и до сих пор остается одной из тем религиозной психологии. В «светской» же философии, кроме феноменологической традиции, опосредованно перенявшей сам принцип интроспекции, проблема внутреннего слова была разработана в психологии Л. Выготского и его последователей.

У самого Августина учение о внутреннем слове более подробно освещается в трактате *О троице*, однако и в *Исповеди*, и в *О граде Божием* интериорность, медитативная «внутренность» часто отождествляются с деятельностью души в целом. В 15-й книге трактата *О троице* Августин, резюмируя все основные выводы трактата, размышляет о знании как таковом. Знание не обязательно выражено в словах, «некоторые речения являются помыслами сердца»¹⁵ до того, как будут высказаны. Августин приводит примеры из *Библии*, доказывая истинность и естественность внутренней речи. Внутренняя речь не принадлежит ни к одному из языков, но является знанием, воспроизводимым из памяти и не связанным на-

прямою с органами чувств. Внутреннее слово как способ мышления относится к внутреннему видению, к внутреннему созерцанию, но названо всё же по аналогии с речью. Августин демонстрирует доминанту визуальности, зрения, над слухом, естественную для внутреннего пространства:

«...Оттого, что мы называем мысли речениями сердца, ещё не следует, что они, будучи истинными, не являются также видениями, происходящими из видений знания. Ибо когда они возникают извне посредством тела, одно есть речь, другое – видение. Когда же мы мыслим внутренним образом, то обе стороны суть одно».¹⁶

Бог видит все наши мысли. Представление Августина о внутренней речи далеко от того бытового представления о «бормотании про себя», к которому мы привыкли в современности. Для него внутреннее слово – подобие Слова, бывшего в начале.¹⁷ Это знание, внутренняя правда, относится к природе самой души и не может исчезнуть, пока пребывает сама душа.

И.В. Попов, автор самого обширного труда об Августине на русском языке, находит несколько характеристик, присущих внутреннему слову. Он указывает на большой диапазон значений этого понятия у Августина. Внутреннее слово – это и просто «мысль о предмете, которая находит для себя выражение в том или другом звуке», то есть любое означаемое, и «мысль, созерцаемая в данный момент в неизменяемой Премудрости», «внутренний разговор души с самой собой»¹⁸. Независимо от содержания и ценности, внутренним словом можно назвать всё, что мы намерены выразить в словах или других знаках. Например, проповедник перед беседой со своей паствой обдумывает предмет разговора. – Независимо от языка, на котором предполагается беседа, тема разговора, «вся совокупность понятий, которые он предполагает выяснить»¹⁹, относится к внутреннему слову. Важно, что внутреннее слово – это конкретный образ вещи, хотя менее важно, была эта вещь воспринята посредством органов чувств или является плодом воображения. Так, к внутреннему слову Августин относит как образ знакомого ему Карфагена, так и образ Александрии, которую он знал только по описаниям других.

Что же понимается под конкретностью образа вещи? Ведь не всякое знание, например в ситуации обдумывания темы проповеди, является в образах. Как отмечалось выше, внутренняя образность у Августина понимается в особенном смысле. Но в данном случае, в тематике внутреннего слова, к этому добавляется ещё одно свойство, которое является определяющим и подводит все значения внутреннего слова под единый критерий. Конкретным образ будет тогда, когда он актуален, то есть мыслится в данный момент.

«Внутренним словом называется мысль в её актуальном состоянии потому, что только такую мысль мы можем выразить во внешнем слове»²⁰.

Или, как отмечает И.В. Попов, это есть представление, или понятие, «которое находится в центре сознания и, в данный момент занимая мышление, может быть высказано в произносимом слове»²¹. Таким образом, основным критерием является актуальность, темпоральное измерение, а не содержание сознания.

Независимо от того, идёт ли речь о предмете внешнего восприятия или о духовном переживании, любая отчётливо представляемая мысль является внутренним словом. Актуальное *Теперь* как концентрация сознания в данный момент определяет любой акт мышления. Внутреннее слово определяет отношение «между движением души и знаком, служащим его выражением»²². Однако внутреннее слово не есть подготовительный этап для слова внешнего. Наоборот, акт выражения является лишь частным случаем мыслительного действия. Внутреннее суть и причина внешнего, оно относится к внешнему как форма к материи, как душа к телу, как Божественное к человеческому.

Оба эти явления, память и внутреннее слово, являются не только содержательными категориями внутреннего опыта, внутренней историчности. Они демонстрируют роль темпоральности в формировании принципов мышления и действия. Память как активная «сила» сознания, как основа актуального действия сознания является естественным, имманентно присущим сознанию механизмом связи прошлого и настоящего. Вопреки убедительному мнению о том, что прошлое – это пассивная часть сознания, а актуальность сознания в настоящем свойственна активности, идеи Августина наталкивают на совершенно противоположные выводы. Активностью сознание обязано именно прошлому, которое в акте воспоминания реализует практическую энергию сознания на фоне пассивного настоящего. Пассивность настоящего, своего рода автоматизм внимания, без материи прошлого не обретает своей актуальной формы.

Философия Августина не даёт достаточных оснований для построения принципов феноменологии действующего сознания, однако выявляет те механизмы феноменологического метода, которые остаются скрытыми в последующем анализе, в частности, в концепции Гуссерля. Темпоральность остаётся смыслообразующим элементом субъективности, и классическая для философии времени теория Августина позволяет не только снять напряжение в оппозиции традиции и современности, но и придать актуальность феноменологии.

Примечания

¹ Enn. III, 7,11.

² Conf. XI.11; De Civ. Dei. XI,6; De Civ. Dei. XII,16.

³ Conf. XI.16. В русском издании: Августин Аврелий. *Исповедь*. Пер. М.Е. Сергеенко. М., 1992. С.169.

⁴ Conf. XI.15. Там же, с. 168.

⁵ Conf. XI.28. Там же, с.177.

- 6 Ibid.
- 7 Ibid.
- 8 Conf. X.17.
- 9 Conf. X.12. «Vidi lineas fabrorum vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt». [«Я видел линии, проведённые рукой мастеров, иногда настолько тонкие, что они походили на паутину, но линии в моей памяти это нечто иное, это не образы тех, о которых мне сообщило телесное зрение; их знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом, и узнаёшь, уйдя в себя. Я узнал с помощью всех телесных чувств числа, которые мы называем, считая предметы; но числа, которыми исчисляем, это совсем другое; они не суть образы первых и потому существуют действительно».] В русском издании: с. 137.
- 10 О параллелях между учением Августина и философией Канта см.: Delahaye K. *Die «memoria interior» – Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der «transzendentalen Apperzeption» Kants*. Würzburg, 1936.
- 11 Теэтет, 190a.
- 12 Теэтет, 206d.
- 13 Там же.
- 14 См.: Duchrow U. *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*. Tübingen, 1965. S. 122–123.
- 15 De Trinit. XV.18. В русском издании: Августин Аврелий. *О троице*. Пер. А.А. Тащиана. Краснодар, 2004. С. 361.
- 16 Там же.
- 17 De Trinit. XV.19: «quisquis ... hoc intellegere potest iam potest uidere per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam uerbi illius similitudinem de quo dictum est: In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. Necesse est enim cum uerum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur uerbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur» [«... кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом, как в той загадке некоторое подобие Того Слова, о котором сказано: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” (Ин., I, 1). Ибо когда мы говорим истинное, т. е. когда мы говорим то, что знаем, тогда с необходимостью из самого знания, хранимого нашей памятью, рождается слово, каковое того же самого рода, что и то знание, из которого оно рождается.]. Русское издание: с. 362. В той же книге Августин приводит особенности в латинском переложении *Святого Писания* слов «зеркало» (speculum) и «загадка» (aenigma); см.: De Trinit. XV.14,15.
- 18 Попов И.В. *Личность и учение Блаженного Августина*. Сергиев Посад, 1916. С. 280–281. К тематике внутреннего слова также см.: Бычков В.В. *2000 лет христианской культуры sub specie aethetica*. М., 1999. С. 221–222.
- 19 Попов, указ. соч., с. 280–281.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Там же.