

Пора (время-бытие). Лекция V (17.10.1995). Часть 2.

Предшествование схватывания события мира, «вместе», ἄμα, одинаково и там и здесь в нашей цивилизации с арифметически-астрономическими часами. Одно из неудобств арифметических-астрономических часов в том, что времени получается очень много, в принципе без конца, и что делать с миллионами лет, которые по обе стороны крошечного исторического шеститысячелетия. Креационизм интересным образом это тревога за благополучие — в числе прочих интересов — нашего счета времени.

Креационизм привязывает библейский счет времени к арифметически-астрономическому, а это не обязательно. Для Августина например прекращение привязки времени к движению небесных тел не обязательно, по просьбе Иисуса Навина (10, 12) остановились и солнце и луна, но «время шло» (Исповедь XI, 23), оно было привязано теперь к событию битвы, к ее ходу и концу. Привязать время не к астрономии, а к борьбе добра со злом и измерять его стадиями этой борьбы — к этому, возможность чего Августин на минуту допускает, был близок миллениаризм, учение о смене мировых эпох, с эпохой прямого божественного участия в человечестве в итоге; и потом замыслов привязать счет времени к объявленной или начавшейся последней войны, — как смена календаря и начало нового летоисчисления во Французскую революцию, и в сбитой половинчатой форме — в нашей стране, только удобство солнечной привязки брало верх; и кроме того странным образом в России счет времени был *уже* привязан к идеологии а не к солнцу (сторонники уникальной истинности православия были готовы и тогда, и они готовы теперь, чтобы ради соблюдения традиционного православного календаря как святыни со временем скажем пасха смещалась в сторону осени, а Рождество в сторону лета: эти реалии тогда только подчеркнут свою независимость, внеприродность, неастрономичность, хотя на самом деле Пасха, Рождество с самого начала были вписаны в — гармонично — более древнюю космическую религиозность календаря). Так что в России интересным образом наложение двух отрицаний природы ради идеологии, одного старого в официальном православии и другого нового в коммунизме, дало одно утверждение, возвращение к природному календарю, а представьте что было бы, если бы в царской России счет времени был тот же что во всем мире, буржуазном: у нас, возможно, год начинался бы 7 ноября и время считалось бы пятилетками, а при перевыполнении пятилеток за 4 года время убыстрялось бы, примерно как в римской системе счета времени часы, считавшиеся до захода солнца одинаково круглый год одним числом, летом оказывались длинными, а зимой становились короче. — То, что хотя до конца тысячелетия осталось только четыре года, а миллениаристские настроения еще не вспыхнули, показывает скорее всего, что они распространятся внезапно и очень вдруг сильно (тем более что сейчас их официально очень сильно сдерживают, как бы сжимая пружину, но ведь никаким властям никогда не удавалось сжать пружину так, чтобы она уже потом никогда не выскочила). Мы поэтому увидим еще совершенно небывалые реформы календаря. С другой стороны — фантазировать тут мы имеем право, чтобы освободиться от иллюзии естественности и единственности нашего счета времени, — со стороны

науки возможна новая привязка времени не к наблюдаемой астрономии, а к мировым константам. Уже и теперь счет времени неправильно считать чисто астрономически-арифметическим, он в определяющем точном времени привязан уже к технике, определяется физико-математической наукой.

Это плавание счета времени, системы его отсчета, летосчисления, показывает его зависимость от того, как схвачено сначала время *всё*, в целом, ἅμα. Во сне.

У меня голова начинает кружиться, стоит задуматься о том, как всё здесь шатко. Правильно у Августина, который говорит, что с временем имеем мы дело всё время, вещь эта «явственнейшая и обычнойшая», и всё равно совершенно скрытая, тайная и *nova est inventio eorum*, находишь на эти вещи всегда как на новость (Исп. XI 22, конец).

Раз уж несколько раз упомянут Августин, то вместо повторения Аристотеля, того же Аристотеля прочитаем — через Плотина, аристотелика тоже как все неоплатоники, — у Августина. После того знаменитого места в Исп. XI 14, которое все цитируют, *Quid est ergo tempus? Si nemo ex te quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*, есть вторая половина фразы, которую никто уже не вспоминает, а там всё главное о времени Августин оказывается знает и еще даже *fidenter*, уверенно: время привязано к событию, обеспечено тем, что не всё тонет в ничто^{1*}. У Аристотеля то же: времени нет без сдвига величины. — Парадоксы времени, Аристотелевские и вообще традиционные, у Августина размазаны скорее слишком длинно. Собственно, своя работа и одновременно настоящий аристотелизм у Августина начинаются после 22-й главы, начинающейся словами «Загорелся дух мой, знать эту сложнейшую загадку (*implicatissimum aenigma*)».

Как Аристотель, Августин различает: движение отнесено к событию, *без* которого нет времени, но время *не* движение. Не надо смущаться и путаться, если мы *и* временем мерим движение, и движением мерим время: они от этого не спутываются, событие остается при самом себе, само по себе, оно хоть и без измерения, но время, измерь им, измерь его, без измерения помимо измерения не стоит. Вопрос кто мерит? *Animus meus*, говорит Августин, и обязывает себя сразу к многому, знать что такое *animus*, — а достаточно было сказать, измеряет измеряющий, о котором важно, что он захвачен событием. Это Августин тоже говорит, по-разному и отводя этому такие слова как *intentio, distentio*: натяжение, протяжение, или простираение, пространство. Это протяжение привязано к событию и размечено его пределами, началом и концом — и это уже чем у Аристотеля: в *initium — finis* появляется больше однонаправленности, детерминированности, хотя еще проглядывается аристотелевское *πρότερον-ὑστερον*, потому что понятие *in-iti-um* не обязательно как начало события, а как вхождение, вступление

^{1*} «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничего не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени». См.: *Блаженный Августин*. Исповедь. СПб.: Наука, 2013 (перевод М.Е. Сергеенко).

в то что уже было, и понять конец как возвращение к началу еще кое-как можно.

К тому, чтобы сосредоточиваться на парадоксах, у Августина есть благочестивый интерес, чтобы подчеркнуть непостижимость божественного. — Душа, дух как место протяжения это прежде того то место, где событие как-то может быть высмотрено и удержано в целом, слеplено в один кусок: с самого начала, до события «высматривание мое (т.е. моего духа) тяготеет к целому», *in totum expectatio mea tenditur* (Исп. XI 28, начало). — Августин естественно склонен и остановиться на величии духа, его способности вбирать. — У Августина есть трудное место, гл. 27, § 36 первые восемь строк или точнее седьмая-восьмая, где его текст исправляют. Там дух, вобрав в себя задетость, захваченность вещами (*affectio*, от *ad-facio*, делать что с чем, мало ли что вещи могут сделать с нами, имеется в виду всякое касание), сам в себе начинает измерять естественно не сами вещи, он от них знает только эти задевания, а вот задевания. Ведет счет задеваниям. Вдруг по грамматике Августина снова возврат к вещам: значит или сами вещи времена, или я измеряю не времена. Это противоречит тому, что было раньше сказано, что ни вещи ни их движение не время; переводчики корректируют и получают тот смысл, что «аффекции» вещей во мне и есть времена, или тогда не знаю вообще, где еще искать время. Но я бы предпочел перевод, где загадочное возвращение к вещам в тексте, который вроде бы ушел уже к чувствам, все-таки сохранено. Потому что всё равно ведь в счете времени у Августина впереди идет, опережает схватывание (оба генитива) целого, когда событие это исполнение в церкви гимна учителя Августина, Амвросия Медиоланского, или целая человеческая жизнь, или вся история человечества (гл. 28, конец). Опережающая привязка времени к «вещам», к «творению», всё равно остается, хотя это загадка загадок, как божественным умом заранее охвачена вся история: как-то иначе, чем как — а ведь тоже загадочно — человек начиная петь знает как допеть и знает что допоеет до конца, а божественное знание знает еще как-то: *Longe tu, longe mirabilis longeque secretius*, потому что по-видимому в человечестве как песня длится, так и память ее длится, в той натяженности-протяженности, а Бог сотворил «без протягивания действия» (посл. гл. 31).

Так же не постепенно, а вдруг возникло вместе с событием и время — или вернее вошло в бытие, а в замысле Бога было раньше.

Это было вместо повторения прочитанного у Аристотеля, части его, возвращаемся к его трактату.

Обманчивое слово «следует», ἀκολουθεῖ, в 219 b 15: за «величиной» следует «сдвиг», за «сдвигом» «время»^{2*}. На самом деле не так что надо подождать, когда величина начнет двигаться: величина, величие всегда — весомость, важность — всегда уже и сдвиг; в ней стало быть уже и время (вот почему мне и у Августина не хотелось бы исправлять грамматическую странность, спутывающую «аффекты» и «вещи»). Мы получается приходим время только обнаружить, как оно

^{2*} Ср.: Аристотель. Сочинения..., т. 3, с. 149.

уже и есть; другое дело что для события достаточно уже своей величины и сдвига, да и нам того могло быть достаточно, мы время *добавляем*, потому что оказываемся на, или в, рас-стоянии при, или внутри события.

Как эти три, величина-сдвиг-время, сопутствуют друг другу. А вот как, как точка-несущееся-первое-последнее. Возьмем для примера величины точку. Я нарисую ее на доске. Вы воображаете ее как пятно мелом, но увидите пожалуйста *точку*, непротяженную. Господа, эта точка будет уже не на доске, попробуйте ее локализовать на доске. По отношению к другой точке, к точке или точкам скажем четырех углов доски. Вы те точки непространственные уловить не сможете, указать на точку, на которой кончается недоска и начинается доска, не удастся. Это тот же парадокс что с Ахиллесом и черепахой, для точечного Ахиллеса точечная черепаха становится *в принципе* слишком верткой, *никогда* не удастся приблизить к ней другую точку, допустим мы очень приблизили, всё равно между ними можно еще вставить бесконечное число точек^{3*}. *Настоящая* точка на доске как далекая звезда в разбегающейся вселенной. *Вовсе не надо чтобы кто-то брал якобы статистическую точку и приводил ее в движение*. Настоящая точка играет сама (пляшет, танцует); и остается только в ее неуловимость вписать протеронхюстерон, как история точки во времени и, что то же, история наших отношений с точкой состоялась. — Но господа, если я действительно не могу локализовать точку, не пятно же она от дела в конце концов, то почему я говорю о *точке* в единственном числе? передо мной их мелькают целые несчитанные галактики. — Да пожалуй, но *тогда вообще и говорить будет не о чем*. Надо для чего-то точку все-таки уловить, признав что она всегда «несется», φέρῃται. Можете Парменида, который четырежды несется в начале своего гимна, считать точкой, которой посчастливилось стать однажды в жизни настоящей и увидеть себя сразу несущейся и неуловимой^{4*}. — Отвечать за точку, что она останется одной, я не могу, мне легче отвечать за себя. За человека.

Аристотель вводит человека Кориска. Человек конечно всегда разный, Кориск один в ликее, скажите в университете, и другой на агоре, скажите в системе рыночных отношений. Так говорят софисты, но и Аристотель с этим согласен. Естественно человеку «нести». Кориск другой снова и снова в новом и новом месте. — Кто такой кстати этот Кориск, хороший ли он человек. О нем известно вот что. Он, в той же «Физике» узнаем, белый (советские редактора, чтобы его оправдать от обвинения в расизме, назвали не «белый», а «бледный»). Он образованный. Он человек по своему существу, в своей самости. Он мужчина, но редактора забегают вперед и опять оправдывают его, что он прежде всего человек вообще, а потом уж только мужчина. У него есть по-видимому душа. Он выступает вместе с Сократом. Нехорошо, чтобы такая положительная личность совсем забывалась на рынке то, что учила в университете. И с другой стороны это так естественно. Договоримся тогда, что по крайней мере как о *задаче* о постоянном, устойчивом Кориске говорить не бессмысленно. Его сравнение с точкой, — кстати не я первый превратил Парменида в несущуюся точку, а сначала он —

^{3*} См.: В.В. Бибихин. Собственность. Философия своего..., гл. 4 «Гонка за бытием. Ахиллес и черепаха».

^{4*} См.: В.В. Бибихин. Чтение философии..., II-2 сл.

Ахиллеса и Черепаху, или его ученик Зенон, — не совсем просто сравнение, потому что проблематичное существование точки тоже как-то зависит от постоянства образованного Кориска, а то сама проблема растает. — В таком же желательном, проблематичном смысле, но за который мы должны держаться, и «теперь», которое ведет как точку, — как точку вместе с ее ведением создает не наше ли внимание, ее найти, так не верно ли, что сама точка этого «сейчас, теперь» создается усилием Кориска удержать себя постоянным? — И как в очищении точки важно, чтобы мы не от неаккуратного пятна мелом переходили ко всё более аккуратному, а уловили точку именно и никакое не смазанное пятно, важно, чтобы Кориск и его «теперь» оставались не приблизительно, а именно в точности теми же.