

Саратовский национальный исследовательский государственный
университет имени Н. Г. Чернышевского

ФИЛОСОФИЯ ВРЕМЕНИ

Под редакцией профессора
В. Б. Устьянцева

Саратов
Издательство Саратовского университета
2016

УДК 1+929Аскин
ББК 87
Ф54

*При оформлении обложки
использована картина Владимира Куша (Vladimir Kush)
«Дневник открытий» («Diary of Discoveries»)*

Авторы:

М. О. Орлов (парагр. 2.2), В. Б. Устьянцев (парагр. 2.1), Н. Г. Козин (парагр. 4.5), Е. В. Листвина, Н. П. Лысикова (парагр. 3.5), Д. И. Заров (парагр. 2.5), Д. А. Аникин (парагр. 3.1), М. А. Богатов (парагр. 1.3), С. А. Данилов, В. В. Афанасьева (парагр. 1.2), Е. А. Пилипенко (парагр. 1.2), В. Н. Ярославская (парагр. 1.1), А. С. Борщов (парагр. 1.4), И. В. Стеклова (парагр. 1.5), И. И. Павлов (парагр. 1.6), В. П. Рожков (парагр. 2.3), А. Л. Стризое (парагр. 2.4), О. В. Головашина (парагр. 3.2), Е. Н. Богатырева (парагр. 3.3), О. В. Шиндина (парагр. 3.4), Г. Н. Петрова (парагр. 4.1), И. И. Лузина (парагр. 4.2), С. П. Позднева (парагр. 4.3), Р. В. Маслов (парагр. 4.3), С. И. Мозжилин (парагр. 4.4), О. М. Ломако (парагр. 4.6)

Философия времени / М. О. Орлов, В. Б. Устьянцев,
Ф54 Н. Г. Козин [и др.]; под ред. В. Б. Устьянцева. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2016. – 216 с.

ISBN 978-5-292-04413-0

В монографии, посвященной памяти Якова Фомича Аскина, академика, доктора философских наук, представлены труды ведущих исследователей из Саратова, Москвы, Волгограда, Тамбова по проблеме времени.

Для широкого круга исследователей социально-гуманитарной проблематики, всех интересующихся проблемами современного общества.

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *А. Н. Чумаков*
доктор философских наук, доцент *А. В. Рязанов*

*Работа издана по тематическому плану 2016 года
(утвержден Ученым советом Саратовского национального
исследовательского государственного университета имени
Н. Г. Чернышевского, протокол № 4 от 29 марта 2016 г.)*

УДК 1+929Аскин
ББК 87

ISBN 978-5-292-04413-0

© Саратовский университет,
2016

Интересен тот факт, что в философской системе В. В. Розанова размышления о цели Космоса как целого сводятся к задаче определить то, какой конечный смысл имеет все мироздание и все мироразвитие, что соотносится с проблемой времени и временного, а также с проблемой суверенности науки в структуре ее тотальности. Разделяя пространство и время, философ тем самым подчеркивает их роль в устройении Космоса. Наука, по Розанову, должна состоять из двух ветвей: учения о причинном сосуществовании в Космосе и его распределении в пространстве и учении о причинных преемствах в Космосе и их распределении во времени, а конечный результат, завершающий все изучение, выразится в построении схемы, сложной, как сам мир, в которой от сосуществующих первоначальных причин будут нисходить являющиеся во времени преемства, безгранично ветвясь, сливаясь и разделяясь в своем дальнейшем следовании. Данную схему устройства Космоса можно представить как сеть, одна нить которой тянется по направлению пространства, другая – по направлению времени. Таким образом, русские философы, размышляя о явлениях и предметах, ведут речь также и об отношениях в универсуме, в частности в науке, хотя и не акцентируют на этом внимание.

Формированию нового знания о детерминации прошлым в рамках философских проблем способствуют междисциплинарная кооперация и процессы интеграции научных исследований. Одновременно взаимодействие этих проблем приводит к возникновению относительно автономных срезов исследования модусов времени, которые ведут к пониманию его как общенаучного и частнонаучного понятия. В результате появляется основа для раскрытия диахронических и синхронических особенностей знания в современной научной картине мира.

1.6. Воспоминание о творении: феноменологическая герменевтика христианской онтологии

Данный параграф посвящён герменевтическому разбору⁵⁷ учения о творении. Такая постановка вопроса актуальна не только в рамках

⁵⁷О разборе как онтологической деструкции см.: Михайловский А. В. Свое и мир. Онтологическая герменевтика В. В. Бибихина // Проблема «Я»: философские традиции и современность. М., 2012. С. 80, 81. Нельзя путать предложенную М. Хайдеггером деструкцию – разбор традиции как свалки концептов, мешающих продуктивному усвоению живого нерва традиции (см.: Михайловский А. В. Субъект как ипостась: философское учение Леонтия Византийского о личности // Субъективность и идентичность. М., 2012. С. 49, 50; Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М., 2009. С. 101, 105–108, 273, 274), и деконструкцию в духе Деррида. Отношение Хайдеггера к метафизике во многом схоже с позицией историка церкви Я. Пеликана, выраженной

теологии и ее критики, подвергающей сомнению философскую осмысленность учения о творении мира Богом⁵⁸, но и в контексте постсекулярной философии, стремящейся найти балансирующий между метафизикой и «постметафизикой» язык для обсуждения мировоззренческих альтернатив⁵⁹. Анализ условий осмысленности учения о творении позволяет христианскому философу показать своим собеседникам онтологию христианского мировоззрения, в то же время он готов поставить ее под вопрос. Однако необходимо помнить, что герменевтика стремится к пониманию нашей речи, а не к доказательству. Герменевт не ставит перед собой цель доказать, что Бог сотворил мир или что Бог вообще существует. Его задача более скромная – понять, что именно он имеет в виду, когда говорит, что верит в творение мира Богом.

Что мы подразумеваем, когда говорим, что Бог своей свободной волей сотворил мир? Мы говорим о событии в прошлом, которое является в то же время и началом времени⁶⁰. Иными словами, мы мыслим

в его словах: «Традиция – это живая вера мертвых; традиционализм – это мертвая вера живых» (*Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения: в 2 т. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007. С. 9). Как с опорой на мысль А. Г. Чернякова показывает А. В. Михайловский, сам Хайдеггер оставил проект фундаментальной онтологии, основанной на онтологической деструкции, что позволяет сделать вывод о незавершенном характере последней (см.: *Михайловский А. В.* Субъект как ипостась: философское учение Леонтия Византийского о личности. С. 50). В этой связи особую актуальность приобретает направление мысли В. В. Бибихина, который, в отличие от самого Хайдеггера, не противопоставляет хайдеггеровскую мысль прошлому, но рассматривает старых философов (включая философов Нового времени, в частности Лейбница) как сумевших дать слово бытию.

⁵⁸Здесь уместно вспомнить позицию М. Хайдеггера, который полагал, что христианское понимание бытия – учение о том, что Бог свободной волей сотворил мир *ex nihilo*, – ни при каких условиях не может быть философски честным толкованием бытия, но являет собой исключительный пример забвения бытийного вопроса, а также игнорирования вопроса о Ничто (см.: *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Время и бытие: Статьи и выступления.* М., 1993. С. 25; *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер. С. 36).

⁵⁹Д. А. Узланер указывает на ограниченность постметафизического подхода, подчеркивая, в частности, опасность игнорирования философией метафизической проблематики, которая тем самым препоручается иррациональным спекуляциям религиозного фундаментализма и обскурантизма (см.: *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 5). Однако, несмотря на убедительность замечания Дмитрия Узланера об опасности отказа от метафизики, интеллектуальная легитимность обращения к ней в рамках постсекулярной философии остается, по крайней мере, спорной. Более подробный анализ легитимности метафизики в постсекулярной философии см.: *Павлов И. И.* Метафизика и честность. набросок постсекулярной философии // *Философия. Язык. Культура.* СПб., 2014. Вып. 5. С. 7–10.

⁶⁰Представление о творении мира как о начале времени опирается на разрешение Августином софистического вопроса о том, что делал Бог, прежде чем сотворить мир

начало бытия мира – исток онтологии – как факт прошлого. Легитимна ли подобная темпоральная трактовка онтологии и при каких условиях она возможна?

Мартин Хайдеггер в «Бытии и времени» утверждает, что именно время позволяет нам приблизиться к пониманию бытия: «... в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии»⁶¹. Но какой феномен времени является «верно увиденным и верно эксплицированным»? Хайдеггер не ограничивается критикой неподлинности научной и расхожей концепций времени и уточняет, что о смысле бытия нам говорит открывающийся в феномене будущего ужас смерти как Ничто⁶², значимый для заботы как экзистенциальной структуры Dasein. Таким образом, онтологически ведущим временем, по Хайдеггеру, является будущее как проект Dasein, как забегающее вперед себя бытие-к-смерти⁶³.

Но легитимна ли привязка этого ужаса именно к смерти? Герменевтика Хайдеггера ставит под вопрос как факты науки, так и расхожие толки, а это лишает нас оснований для рассмотрения собственной смерти как очевидного факта будущего. Однако, как замечает П. П. Гайденко, смерть интересует Хайдеггера не как эмпирический факт будущего, а как фундаментальная конечность, укорененная в экзистенции Dasein и обеспечивающая его трансценденцию⁶⁴. Примечательно, что в лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер говорит о Ничто, открывающем себя в ужасе, и трансценденции выдвинутого в Ничто Dasein, ни разу не упоминая темы смерти и будущего⁶⁵. В этом случае возникает вопрос: почему конечность и трансценденцию Dasein необходимо тематизировать именно через смерть и, как следствие, через герменевтику феномена будущего?

Альтернативу онтологической герменевтике Хайдеггера можно найти в романе В. В. Набокова «Дар», в котором автор не только обращается к ключевой для его творчества теме детства, но и осуществляет

(см.: Августин Аврелий. Исповедь // *Августин Аврелий. Исповедь*. М., 1992. XI. 14, 15.)

⁶¹ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 18.

⁶² В сжатом виде онтологическое значение ужаса Хайдеггер анализирует в лекции «Что такое метафизика?» (См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 20–24).

⁶³ См.: Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 400, 405; Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: сб. ст. СПб., 2004. С. 206.

⁶⁴ См.: Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. С. 405.

⁶⁵ См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 20–24.

герменевтику памяти о детстве как феноменологию конечности. Набоков касается всех основных тем Хайдеггера: он указывает на связь Ничто со временем через темпоральный характер границы памяти, на онтологическую значимость Ничто для выявления подлинного феномена мира (особая глубина детских воспоминаний, например опыта комнаты) и на экзистенциальную решимость, которой учит нас этот опыт конечности. Набоков даже говорит о границе памяти как об «обратном ничто» – феномене, для понимания которого необходимо поставить «жизнь свою вверх ногами», т. е. произвести феноменологическое *εποχή*, вынеся за скобки расхожее отождествление структурирующей экзистенцию конечности с будущей смертью⁶⁶.

Разумеется, осуществленный Набоковым художественный анализ детства не может считаться строго феноменологическим, однако он указывает на роль феноменологии памяти, корни которой мы находим в философии Августина, для корректировки предложенной Хайдеггером темпоральной герменевтики в ее экзистенциальной привязке к ужасу будущей смерти.

Августин обращается к теме памяти, пытаясь ответить на вопрос, что такое время. Если прошлого уже нет, а будущего еще нет, то в каком смысле мы говорим о времени и возможности его измерения⁶⁷? Решение Августина часто называют предвосхищением трансцендентализма Канта и Гуссерля⁶⁸: Августин указывает, что прошлое и будущее реальны лишь в том случае, если они присутствуют в единственном

⁶⁶ «А ведь комната действительно трепетала, и это мигание, карусельное передвижение теней по стене, когда уносится огонь, или чудовищно движущий горбами теневой верблюд на потолке, когда няня борется с увалистой и валкой камышевой ширмой (растяжимость которой обратно пропорциональна ее устойчивости), – все это самые ранние, самые близкие к подлиннику из всех воспоминаний. Я часто склоняюсь пыливой мыслью к этому подлиннику, а именно – в обратное ничто: так, туманное состояние младенца мне всегда кажется медленным выздоровлением после страшной болезни, удалением от изначального небытия, – становящимся приближением к нему, когда я напрягаю память до последней крайности, чтобы вкусить этой тьмы и воспользоваться ее уроками ко вступлению во тьму будущую; но ставя жизнь свою вверх ногами, так что рождение мое делается смертью, я не вижу на краю этого обратного умирания ничего такого, что соответствовало бы беспредельному ужасу, который, говорят, испытывает даже столетний старик перед положительной кончиной, – ничего, кроме разве упомянутых теней, которые, поднявшись откуда-то снизу, когда снимается, чтобы уйти, свеча (причем, как черная, растущая на ходу голова, проносится тень левого шара с постельного изножья), всегда занимают одни и те же места над моей детской кроватью» (Набоков В. В. Дар // Избранное. М., 1998. С. 184).

⁶⁷ См.: Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. XI. 18.

⁶⁸ См.: Литвин Т. В. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб., 2013. С. 46.

реальном времени – настоящем, а в настоящем они даны соответственно как память и ожидание⁶⁹.

На примере мысли Августина в ее классической интерпретации⁷⁰ становится отчетливо видно различие между стратегиями феноменологии сознания и феноменологической герменевтики. Если первая редуцирует феномены к их данности созерцающему сознанию (в случае времени эта редукция осуществляется в два шага: вначале все время редуцируется к настоящему, а затем – к способу созерцания в настоящем), то вторая стремится рассмотреть феномен в его онтологической значимости⁷¹, в частности, ориентируясь на герменевтику языка.

Что мы имеем в виду, когда говорим о будущем? Язык подсказывает нам: «Будущее – это то, что (действительно) будет». Минувшее сознание, мы уже говорим о том, что *будет*. Дано ли оно сознанию? Нет; будущее потому и будущее, что оно не тождественно ожидаемому. Ожидание никогда не может охватить всю полноту будущего; даже если в будущем и наступает ожидаемое событие, то, что наступило, несравненно больше по многообразию нюансирующих аппроксимаций, подтверждающих его реальность, чем то, чего мы ожидали, следовательно, здесь уместнее говорить не о наступлении ожидаемого, а об угадывании будущего. Гораздо чаще ожидаемое вовсе не наступает – наши ожидания не угадывают будущие события. Иначе говоря, через аналитику ожидания мы не можем приблизиться к феномену будущего как действительно *будущему*; даже аналитика созерцания в настоящем дает нам больший материал для понимания того богатства трансцендентности интенциональных предметов⁷², которое откроется

⁶⁹См.: *Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. XI. §. 22.*

⁷⁰Вопрос о том, можно ли приписать Августину «субъективную» концепцию времени, для меня остается спорным. Августин понимает, что память свидетельствует о реальности прошлого именно благодаря возможности корректного запоминания (см.: *Абеляр П. История моих бедствий. XI. §. 22*). Однако далее Августин настаивает, что прошлого уже нет и есть лишь его образы в памяти (см.: *Абеляр П. История моих бедствий. XI. §. 23*). В учении Августина о памяти (см.: *Абеляр П. История моих бедствий. X. §. 12–28*) рассмотрение активной способности воспоминания играет более важную роль, чем различие корректных и ошибочных воспоминаний. Подробный анализ феноменологии времени и памяти у Августина см. в исследовании Т. В. Литвина (см.: *Литвин Т. В. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. С. 24–27, 43–46*).

⁷¹См.: Хайдеггер определяет феномен «...как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура» (*Хайдеггер М. Бытие и время. С. 63*).

⁷²Анализ трансцендентности интенционального предмета созерцанию см.: *Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М., 2013. С. 35.*

нам в будущем. Будущее – в собственном смысле – для сознания есть невозможный феномен⁷³.

Как и будущее, прошлое не созерцается в настоящий момент – оно *прошло*. Но может ли подступиться к нему феноменология? В отличие от ожидания, феномен памяти позволяет увидеть прошлое именно как онтологическую структуру. В то время как Августин рассматривает память исключительно как усилие по припоминанию, язык подсказывает нам, что помнить что-либо можно и без постоянного усилия. О том, что кто-то помнит какой-то факт или какой-то опыт, говорят так вовсе не потому, что он прямо сейчас вызывает в памяти свое воспоминание (память о факте вообще сложно удерживать перед сознанием наподобие картины, если не вербализировать его, удерживая во внутренней речи), а потому, что его знания корректны по отношению к реальному прошлому. В герменевтике памяти нельзя забывать о проведенном Л. Витгенштейном различии между реальным и мнимым следованием правилу⁷⁴: из того, что кто-то думает, что он нечто помнит – и даже удерживает перед сознанием ошибочную картину, – вовсе не следует, что он действительно помнит это.

Не только герменевтика языка, но и феноменология сознания вскрывает онтологический аспект феномена памяти. Я могу удерживать перед сознанием реальный факт из вчерашнего дня: мы с моей супругой обсуждали различные академические стратегии. И я могу с помощью воображения представить, что *вчера* – да, именно вчера, после овсяной каши на завтрак, – я надел наушники, включил музыку и сел писать эту статью. Варьируя два этих представления, феноменологически я схватываю разницу между верным воспоминанием и выдуманным – однако переводя внимание на эту границу, я понимаю, что постепенно, по мере варьирования, она стирается. Различие между воспоминанием и ошибкой не может быть феноменологически тематизировано, но выступает лишь как фон верного воспоминания.

⁷³ Невозможность феномена будущего делает обращение к ужасу смерти в рамках феноменологии еще более проблематичным. Чем же является анализируемый Хайдеггером опыт Ничто, если «феномен будущего» возможен лишь как воображаемое ожидание? Можно предположить, что онтологическим «ужасом смерти» мы называем рефлексивное созерцание трансцендентальным воображением своей неантизирующей способности. В этом случае феноменология Ничто, разработанная Сартром, включает в себя апелляцию к смерти у Хайдеггера как свой частный случай, из чего следует феноменологическое родство двух атеистических постулатов – необходимой смерти и безусловной свободы.

⁷⁴ См.: Августин Аврелий. Исповедь. ~~Абеляр П. История моих бедствий. XI. 22.~~

подобно множеству входящих в него нюансов, дальнейшее припоминание которых требует от меня дополнительного усилия, выходящего далеко за пределы усилий воображения. Вместе с нюансами онтологический аспект памяти как «да, я действительно помню» трансцендирует ее интенциональность в сторону мира как реального, показывая, что именно реальность прошлого является условием осмысленности памяти, ее трансцендентальным истоком.

Феноменология памяти, соединенная с наброском Набокова, коррелирует с трансценденцией Dasein в направлении к миру и от сущего, которую А. В. Ямпольская рассматривает как продолжение идеи Гуссерля о трансцендентности интенционального предмета⁷⁵. Трансценденция как способ бытия Dasein⁷⁶, как принимающее «да!» миру⁷⁷ наиболее полно открывается в памяти – и именно в герменевтике детства. В памяти о детстве я не только прослеживаю свое вырастание из мира и сродство ему, не только соприкасаюсь с проступанием его реальности в ночном пространстве моей детской, но и встречаю мир как больший меня в описанном Набоковым опыте границы памяти. В какой-то момент мои воспоминания заканчиваются, но я продолжаю чувствовать присутствие мира. И тогда я осознаю: *мир существовал до моей памяти*. Мир как онтологический исток памяти лежит глубже и раньше последней.

Так мы получили феномен мира в его темпоральной экспликации, а именно как предшествование памяти. Однако этот феномен еще не есть исходный феномен реальности: когда мы говорим о реальности мира и изумляемся ей *в теоретическом аспекте*, а не только в экзистенциальном переживании, мы имеем в виду нечто превосходящее первый опыт и предшествующее ему. Такое понимание реальности является трансцендентальным и делает возможными ее толкования в той или иной онтологии, например в физикалистской, с последующем объявлением феномена мира эпифеноменом пренатального опыта. Герменевтически понятый феномен реальности и феномен бытия вообще

⁷⁵См.: Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. С. 12, 27; Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы: в 2 ч. Ч. I. М., 1994. С. 43–50.

⁷⁶Глубокий анализ взаимосвязи экзистенциальной и онтологической проблематики в отношениях трансценденции Dasein и мира смотри в исследовании А. В. Михайловского (см.: Михайловский А. В. Почему мы интересуемся причинами? О трансцендентальном истоке основания у Хайдеггера // Вестн. Самар. гум. академии. Сер. Философия. Филология. 2014. № 1 (15). С. 55–57).

⁷⁷См.: Бибихин В. В. Мир. Томск, 1995. С. 60, 61.

в его темпоральной экспликации должны быть поняты как *реальность мира до моего рождения*, или *историческая реальность мира*.

Увиденная в прошлом, историческая реальность мира, превосходящая конечность моей экзистенции, есть темпоральный субстрат реальности мира как данного мне в созерцании. Когда я вижу мир, я понимаю его как онтологически реальный, исходя из толкования бытия по принципу достаточного основания: феномен мира как увиденный сейчас имеет основание в предшествующем моему рождению историческом времени. Так, через феноменологическую герменевтику становится возможной историческая интерпретация предшествования времени субъекту, о котором Хайдеггер говорил лишь экзистенциально, в связи с темпоральной структурой заботы *Dasein*⁷⁸.

Однако теоретически понятая историческая реальность мира до рождения, осознаваемая именно как факт прошлого, т. е. как событие вроде фактов памяти, а не как взятая абстрактно истинная пропозиция, не может быть феноменологически увидена иначе, чем в каком-то отношении к опыту памяти: в противном случае вживание в нее как в историческую было бы невозможным. Мы ходим по кругу: опыт границы памяти может быть истолкован исходя из нашего понимания исторической реальности мира, однако последняя имеет условием своей осмысленности именно опыт памяти, затрагивая нас как воспоминание о реальности⁷⁹.

Герменевтический круг первой реальности и памяти о ней, всегда уже предпосланных друг другу и моей жизни вообще, может быть обозначен, вслед за Хайдеггером и Бибихиным, как *событие* по принципу априористического перфекта⁸⁰, или же, словами позднего Шеллинга, как свершение (*Thatsache*) мира – как главный предмет философии⁸¹. Эта близость понятий Шеллинга и Хайдеггера вскрывает сущностное родство их проектов⁸², и в частности их подходов к вопросу о соотношении времени и бытия.

⁷⁸См.: Достал Р. *Время и феноменология* у Гуссерля и Хайдеггера. С. 205.

⁷⁹Таким способом нашей затронутости реальностью может быть объяснено возникновение учения Платона о припоминании подлинно сущего мира идей, увиденного нами до рождения.

⁸⁰См.: Бибихин В. В. *Пора (время-бытие)*. СПб., 2015. С. 48.

⁸¹«Только свершение (*Thatsache*) мира является предметом философии, которая поэтому зовется также мудростью мира. Дело философии – отыскать то в мире, что является истинным свершением, а вместе с тем и его внутренний смысл» (Шеллинг Ф. В. Й. *Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг.* в записи Эрнста Ласо. Томск, 1999. С. 147).

⁸²Ср. следующую характеристику философии у Шеллинга «...в философии познавать а priori, – когда все познается таким, как оно исходит из начала, – означает

В «Системе мировых эпох» Шеллинг задолго до Хайдеггера предлагает свой проект трактовки онтологии через временность. Подобно Августину, Шеллинг ставит вопрос о том, как возможны онтологически различные прошлое, настоящее и будущее. Если мы исходим из линейной концепции времени ($a + a + a$), то мы имеем дело с постоянно повторяющимся настоящим, т. е. с «пустым и тщетным стремлением породить будущее, или состоянием, которое призвано, но не способно стать прошлым»⁸³. Шеллинг сталкивается с той же апорией, что и Августин, – с невозможностью помыслить прошлое и будущее как онтологически отличное от настоящего и, несмотря на это, реальное.

Решая эту проблему, Шеллинг связывает темпоральную и онтологическую проблематику через тему творения⁸⁴, которую он рассматривает иначе, чем Августин. Если для Августина начало времени вообще совпадает с началом бытия тварного мира⁸⁵, то Шеллинг рассматривает творение во времени, однако во времени как «мировых эпохах», или «вечных временах», подчеркивая «противоположность относительным временам этого мира» и отождествляя три «мировых эпохи» с Лицами Троицы⁸⁶. Поскольку время в собственном смысле слова впервые возможно только когда некое b полагает a своим прошлым и имеет с своим будущим, Шеллинг отождествляет a с Богом Отцом как принципом, бывшим до творения мира и до существования действительного времени, а b – с Сыном. Рождение Сына, благодаря которому a оказывается прошедшим, и есть начало времени и свершение мира. «Сын – причина и, следовательно, Господь времени, полагающий время Бог»,

познавать на основе принципа, но так, что сам этот принцип познается *a posteriori*» (Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 146) – с замечанием Хайдеггера: «Но раскрытие априорного не “априористическая” конструкция. Через Э. Гуссерля мы научились не только понимать смысл всякой подлинной философской “эмпирии”, но и владеть необходимым тут инструментарием. “Априоризм” есть метод всякой научной философии, понимающей саму себя. Поскольку он не имеет отношения к конструкции, исследования априори требует правильной подготовки феноменальной почвы» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 50).

⁸³ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 60.

⁸⁴ Обращение к событию творения необходимо Шеллингу для темпоральной экспликации онтологии, или, словами самого философа, для построения исторической системы, превосходящей логические системы прежних мыслителей, и в первую очередь Гегеля: «Теперь, я думаю, стало ясно, что мы понимаем под логической связью. Ей противоположна связь историческая: когда я говорю «Бог свободно сотворил мир», – здесь уже не высказывается логический *factum*, здесь представлено некое деяние» (Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 55).

⁸⁵ См.: Августин Аврелий. Исповедь. ~~Абеляр П. История моих бедствий~~. XI. ☉ 15.

⁸⁶ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 301.

без которого не мог быть сотворен мир⁸⁷. Время Духа – с – сохраняется как будущее⁸⁸.

Предложенная Шеллингом онтология времени представляется более продуктивной, чем стратегия Августина. Аргумент последнего об отсутствии времени до его начала выглядит схоластически и формально на фоне мысли Шеллинга: «Истинное его <времени. – И. П.> начало состоит в том, что во времени не-время полагается как время, поскольку не-время преодолевается, т. е. полагается в прошедшее»⁸⁹. Шеллинг настаивает на темпоральной интерпретации того сдвига события, который Бибахин рассматривает в отрыве от времени как то *откуда-куда*, которое «... шире и проще <...> времени и пространства»⁹⁰. Оба философа говорят о том, что выходит за рамки обыденного понимания времени, но избирают разные стратегии для тематизации своего предмета: «мировые эпохи» Шеллинга онтологически превосходят расхожую трактовку времени и в своем сдвиге от *a* к *b* в свете *c* связывают время и бытие.

Но, как уже отмечалось, мы не можем – ни как философы, ни как богословы – свободно размышлять о Боге самом по себе, об «имманентной Троице», о Боге по ту сторону границы творения и отождествлять темпоральную онтологию и теологию в духе Шеллинга. Однако следует вспомнить, что не только Шеллинг связывает творение с Сыном: о Сыне как Творце говорит Евангелие (Ин 1, 3) и второй член Символа веры. С особенной ясностью православное исповедание Христа Творцом мира мы можем встретить у Максима Исповедника⁹¹. Но, как подчеркивает С. Л. Епифанович, для Максима возведение онтологии к Логосу мыслится через воплощение Христа, которое принесло совершенное богословие, и лишь по отношению к тварному миру, а не к иерархии Троицы⁹².

Для христианского философа то свершение мира, о котором говорит Шеллинг, есть вечное и большее времени событие воплощения Христа – именно в этом событии и коренится исток понятности времени и бытия. Философское изумление бытию мира становится возможным лишь потому, что человеческий ум Христа, воспринятый в Его

⁸⁷ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 297.

⁸⁸ Там же. С. 301.

⁸⁹ Там же. С. 298.

⁹⁰ Бибахин В. В. Пора (время-бытие). С. 56, 57.

⁹¹ См.: Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 60.

⁹² Там же. С. 56, 57, 60.

божественную ипостась, в общении с божественной природой узнал Отца как вечного и предшествующего миру. Так память о творении делает возможной и ту память о Боге, о которой говорит Августин⁹³.

Сыновнее послушание Христа Отцу возвращает нас к оставленной теме – к невозможности феномена будущего. Исповедуя, что будущее есть не мои ожидания (Августин) или моя решимость (Хайдеггер), но ожидания и решимость Бога, мы встречаем другой аспект понимания творения мира как *события прошлого* – понимание творения как того мига, в котором вся *реальность мира была будущим Бога*, открытым в Его свободе для Его творческой воли. Так, через любящую память о творении мы, по дару Христа, приближаемся к той тишине смирения и веры, которая позволяет нам в свете свершения мира впервые увидеть неискаженный феномен будущего.

⁹³ Августин Аврелий. Исповедь. ~~Абелар П. История моих бедствий~~. X. ~~С.~~ 35–37.

Воспоминание о творении: феноменологическая герменевтика христианской онтологии¹

Илья Павлов

Школа философии НИУ ВШЭ, Москва
elijahpavloff@yandex.ru

***Аннотация:** Данная статья рассматривает возможность христианской онтологической герменевтики через вопрос о том, каким образом может быть понято христианское учение о творении мира Богом. Для ответа на этот вопрос автор обращается к континентальной метафизике, в частности, к проблеме времени в феноменологии. Исследование показывает, что феноменология времени, опирающаяся на классические стратегии Августина и Шеллинга, является возможным и продуктивным развитием некоторых идей М. Хайдеггера. В этой феноменологии конститутивным экзистенциалом выступает не бытие-к-смерти как будущее, но прошлое и память о детстве и загадке рождения. Герменевтика прошлого предлагает новые стратегии для интерпретации христианского учения о творении мира свободной волей Бога, которое традиционно понимается как всего лишь нефилософский религиозный предрассудок.*

***Abstract:** The research examines the possibility of Christian ontological hermeneutics. Author argues that the continental metaphysics, especially the reflections on time in phenomenology, is relevant for this philosophical issue. The paper demonstrates that phenomenology of time based on classic concepts of St. Augustine and Schelling is possible and fruitful development of some Heidegger's ideas. In this phenomenology the constitutive existential characteristic is not being-to-death as the future, but the past and recollection of childhood and the mystery of the birth. Hermeneutics of the past proposes some strategies for interpretation of the Christian teaching about the creation of the world by God's free will, which traditionally understood as merely non-philosophical religious prejudice.*

***Ключевые слова:** герменевтика, теология, феноменология времени, память*

***Key words:** hermeneutics, theology, phenomenology of time, memory*

¹ Авторский текст в последней редакции. Статья подготовлена в рамках 3-го года совместного проекта Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия и Университета св. Фомы «Религия, наука, общество: серия лекций и исследовательских семинаров» при поддержке Фонда Джона Темплтона (2015).

С того дня, как я узнал Тебя, Ты пребываешь в памяти моей, и там нахожу я Тебя, когда о Тебе вспоминаю и радуюсь в Тебе. Это святая отрада моя, которой Ты милостиво одарил меня, оглянувшись на мою нищету.

Аврелий Августин. Исповедь, X, 35

Если сказать верующему, даже самому необразованному, что Бог свободно сотворил мир, то окажется, что он внутренне убежден в этом, и это убеждение доставляет ему радость.

Ф. В. Й. Шеллинг. Система мировых эпох, лекция 3

Данная статья посвящена герменевтическому разбору² учения о творении. Такая постановка вопроса актуальна не только в рамках теологии — включая ее критику, подвергающую сомнению философскую осмысленность учения о творении мира Богом³, — но и в контексте постсекулярной философии, стремящейся найти балансирующий между метафизикой и «постметафизикой» язык для обсуждения мировоззренческих альтернатив⁴. Анализ условий осмысленности учения о творении позволяет христианскому философу показать своим собеседникам онтологию теологического мировоззрения, в то же время будучи готовым поставить ее под вопрос. Однако необходимо помнить, что герменевтика стремится к пониманию нашей речи, а не к доказательству. Герменевт не ставит перед собой цель доказать, что Бог сотворил мир или что Бог вообще существует. Его задача более скромная — понять, что именно он имеет в виду, когда говорит, что верит в творение мира Богом.

² О разборе как онтологической деструкции см. *Михайловский А. В.* Свое и мир. Онтологическая герменевтика В. В. Библихина // Проблема «Я»: философские традиции и современность. М.: Альфа-М, 2012. С. 80–81. Нельзя путать предложенную М. Хайдеггером деструкцию — разбор традиции как свалки концептов, мешающих продуктивному усвоению живого нерва традиции (см.: *Михайловский А. В.* Субъект как ипостась: философское учение Леонтия Византийского о личности // Субъективность и идентичность. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. С. 49–50; *Библихин В. В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 101, 105–108, 273–274), — и деконструкцию в духе Ж. Деррида.

³ Здесь уместно вспомнить позицию М. Хайдеггера, который полагал, что христианское понимание бытия — учение о том, что Бог свободной волей сотворил мир ex nihilo, — ни при каких условиях не может быть философски честным толкованием бытия, но являет собой исключительный пример забвения бытийного вопроса, а также игнорирования вопроса о Ничто: *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 25; *Библихин В. В.* Ранний Хайдеггер. С. 36.

⁴ Дмитрий Узланер указывает на ограниченность постметафизического подхода, подчеркивая, в частности, опасность игнорирования философией метафизической проблематики, которая тем самым препоручается иррациональным спекуляциям религиозного фундаментализма и обскурантизма: *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011, №3 (82). С. 5. Однако несмотря на убедительность замечания Дмитрия Узланера об опасности отказа от метафизики, интеллектуальная легитимность обращения к ней в рамках постсекулярной философии остается по крайней мере спорной.

Итак, что мы имеем в виду, когда говорим, что Бог своей свободной волей сотворил мир? Мы говорим о событии в прошлом, которое является в то же время и началом времени⁵. Иначе говоря, мы мыслим начало бытия мира — исток онтологии — как факт прошлого. Легитимна ли подобная темпоральная трактовка онтологии и при каких условиях она возможна?

Мартин Хайдеггер в «Бытии и времени» утверждает, что именно время позволяет нам приблизиться к пониманию бытия: «...в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии»⁶. Но какой феномен времени является «верно увиденным и верно эксплицированным»? Хайдеггер не ограничивается критикой неподлинности научной и расхожей концепций времени и уточняет, что о смысле бытия нам говорит открывающийся в феномене будущего ужас смерти как Ничто⁷, значимый для заботы как экзистенциальной структуры *Dasein*. Таким образом, онтологически ведущим временем, по Хайдеггеру, является будущее как проект *Dasein*, как забегающее вперед себя бытие-к-смерти⁸.

Но легитимна ли привязка этого ужаса именно к смерти? Герменевтика Хайдеггера ставит под вопрос как факты науки, так и расхожие толки — а это лишает нас оснований для рассмотрения собственной смерти как очевидного факта будущего. Однако, как замечает П. П. Гайденко, смерть интересует Хайдеггера не как эмпирический факт будущего, но как фундаментальная конечность, укорененная в экзистенции *Dasein* и обеспечивающая его трансценденцию⁹. Примечательно, что в лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер говорит о Ничто, открывающем себя в ужасе, и трансценденции выдвинутого в Ничто *Dasein*, ни разу не упоминая темы смерти и будущего¹⁰. В этом случае возникает вопрос: почему конечность и трансценденцию *Dasein* необходимо тематизировать именно через смерть и, как следствие, через герменевтику феномена будущего?

Альтернативу онтологической герменевтике Хайдеггера можно найти в романе В. В. Набокова «Дар», в котором автор не только обращается к ключевой для его творчества теме детства, но и осуществляет герменевтику

⁵ Представление о творении мира как о начале времени опирается на разрешение Августином софистического вопроса о том, что делал Бог, прежде чем сотворить мир: *Conf.*, XI, 14–15.

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. С. 18.

⁷ В сжатом виде онтологическое значение ужаса Хайдеггер анализирует в лекции «Что такое метафизика?»: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 20–24.

⁸ Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 400, 405; Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: Сборник статей. СПб.: РХГИ, 2004. С. 206.

⁹ Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. С. 405.

¹⁰ Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 20–24.

памяти о детстве как феноменологию конечности. Набоков касается всех основных тем Хайдеггера: он указывает на связь Ничто со временем через темпоральный характер границы памяти, на онтологическую значимость Ничто для выявления подлинного феномена мира (особая глубина детских воспоминаний — например, опыта комнаты) и на экзистенциальную решимость, которой учит нас этот опыт конечности. Набоков даже говорит о границе памяти как об «обратном ничто» — феномене, для понимания которого необходимо поставить «жизнь свою вверх ногами», т.е. произвести феноменологическое *ἐλοχή*, вынеся за скобки расхожее отождествление структурирующей экзистенцию конечности с будущей смертью¹¹.

Осуществленный Набоковым художественный анализ детства — даже если не считать его строго феноменологическим — указывает на актуальность феноменологии памяти, корни которой мы находим в философии Августина, для корректировки предложенной Хайдеггером темпоральной герменевтики в ее экзистенциальной привязке к ужасу будущей смерти.

Августин обращается к теме памяти, пытаясь ответить на вопрос, что такое время. Если прошлого уже нет, а будущего еще нет, то в каком смысле мы говорим о времени и возможности его измерения¹²? Решение Августина часто называют предвосхищением трансцендентализма Канта и Гуссерля¹³: Августин указывает, что прошлое и будущее реальны лишь в том случае, если они присутствуют в единственном реальном времени — настоящем, а в настоящем они даны соответственно как память и ожидание¹⁴.

¹¹ «А ведь комната действительно трепетала, и это мигание, карусельное передвижение теней по стене, когда уносится огонь, или чудовищно движущий горбами теневой верблюд на потолке, когда няня борется с увалистой и валкой камышевой ширмой (растяжимость которой обратно пропорциональна ее устойчивости), — все это самые ранние, самые близкие к подлиннику из всех воспоминаний. Я часто склоняюсь пытливым мыслью к этому подлиннику, а именно — в обратное ничто; так, туманное состояние младенца мне всегда кажется медленным выздоровлением после страшной болезни, удалением от изначального небытия, — становящимся приближением к нему, когда я напрягаю память до последней крайности, чтобы вкусить этой тьмы и воспользоваться ее уроками ко вступлению во тьму будущую; но ставя жизнь свою вверх ногами, так что рождение мое делается смертью, я не вижу на краю этого обратного умирания ничего такого, что соответствовало бы беспредельному ужасу, который, говорят, испытывает даже столетний старик перед положительной кончиной, — ничего, кроме разве упомянутых теней, которые, поднявшись откуда-то снизу, когда снимается, чтобы уйти, свеча (причем, как черная, растущая на ходу голова, проносится тень левого шара с постельного изножья), всегда занимают одни и те же места над моей детской кроватью». *Набоков В. В. Дар // Избранное*. М.: Олимп; Издательство АСТ, 1998. С. 184.

¹² Conf., XI, 18.

¹³ *Литвин Т. В.* Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2013. С. 46.

¹⁴ Conf., XI, 22.

На примере мысли Августина в ее классической интерпретации¹⁵ становится отчетливо видно различие между стратегиями феноменологии сознания и феноменологической герменевтики. Если первая редуцирует феномены к их данности созерцающему сознанию (в случае времени эта редукция осуществляется в два шага: вначале все время редуцируется к настоящему, а затем — к способу созерцания в настоящем)¹⁶, то вторая стремится рассмотреть феномен в его онтологической значимости¹⁷, в том числе ориентируясь на герменевтику языка.

Что мы имеем в виду, когда говорим о будущем? Язык подсказывает нам: «Будущее — это то, что (действительно) будет». Минувя сознание, мы уже говорим о том, что *будет*. Дано ли оно сознанию? Нет; будущее потому и будущее, что оно не тождественно ожидаемому. Ожидание никогда не может охватить всю полноту будущего; даже если в будущем и наступает ожидаемое событие — то, что наступило, несравненно больше по многообразию нюансирующих аппроксимаций, подтверждающих его реальность, чем то, чего мы ожидали, — следовательно, здесь уместнее говорить не о наступлении ожидаемого, а об угадывании будущего. Гораздо чаще ожидаемое вовсе не наступает — наши ожидания не угадывают будущие события. Иначе говоря, через аналитику ожидания мы не можем приблизиться к феномену будущего как действительно *будущему*; даже аналитика созерцания в настоящем дает нам больший материал для понимания того богатства трансцендентности интенциональных предметов¹⁸, которое откроется нам в будущем. Будущее — в собственном смысле — для сознания есть невозможный феномен¹⁹.

¹⁵ Вопрос о том, можно ли приписать Августину «субъективную» концепцию времени, для меня остается спорным. Августин понимает, что память свидетельствует о реальности прошлого именно благодаря возможности корректного запоминания (XI, 22). Однако далее Августин настаивает, что прошлого уже нет и есть лишь его образы в памяти: (XI, 23). В учении Августина о памяти (X, 12–28) рассмотрение активной способности воспоминания играет более важную роль, чем различение корректных и ошибочных воспоминаний. Подробный анализ феноменологии времени и памяти у Августина см. в исследовании Т. В. Литвин: *Литвин Т. В.* Время, восприятие, воображение. С. 24–27, 43–46.

¹⁶ В случае прошлого такая редукция, тем не менее, позволяет увидеть онтологическое значение памяти, что и будет показано в дальнейшем.

¹⁷ Хайдеггер определяет феномен «...как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура»: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 63.

¹⁸ Анализ трансцендентности интенционального предмета созерцанию см.: *Ямпольская А. В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. С. 35.

¹⁹ Невозможность феномена будущего делает обращение к ужасу смерти в рамках феноменологии еще более проблематичным. Чем же является анализируемый Хайдеггером опыт Ничто, если «феномен будущего» возможен лишь как воображаемое ожидание? Можно предположить, что онтологическим «ужасом смерти» мы называем рефлексивное созерцание трансцендентальным воображением своей неантизирующей способности. В этом случае феноменология Ничто, разработанная Сартром, включает в себя апелляцию к смерти у Хайдеггера как свой частный случай, из чего следует феноменологическое родство двух атеистических постулатов — необходимой смерти и безусловной свободы.

Как и будущее, прошлое не созерцается в настоящий момент — оно *прошло*. Но может ли подступиться к нему феноменология? В отличие от ожидания, феномен памяти позволяет увидеть прошлое именно как онтологическую структуру. В то время как Августин рассматривает память исключительно как усилие по припоминанию, язык подсказывает нам, что помнить что-либо можно и без постоянного усилия. О том, кто помнит какой-то факт или какой-то опыт, говорят так вовсе не потому, что он именно сейчас вызывает в памяти свое воспоминание, а потому, что его знания корректны по отношению к реальному прошлому. В герменевтике памяти нельзя забывать о проведенном Л. Витгенштейном различии между реальным и мнимым следованием правилу²⁰: из того, что кто-то думает, что он нечто помнит, — и даже удерживает перед сознанием ошибочную картину, — вовсе не следует, что он действительно помнит это.

Не только герменевтика языка, но и феноменология сознания вскрывает онтологический аспект феномена памяти. Я могу удерживать перед сознанием реальный факт из вчерашнего дня: мы с моей супругой обсуждали различные академические стратегии. И я могу с помощью воображения представить, что *вчера* — да, именно вчера, после овсяной каши на завтрак, — я надел наушники, включил музыку и сел писать эту статью. Варьируя два этих представления, феноменологически я схватываю разницу между верным воспоминанием и выдуманым — однако переводя внимание на эту границу, я понимаю, что постепенно, по мере варьирования, она стирается. Различие между воспоминанием и ошибкой не может быть феноменологически тематизировано, но выступает лишь как фон верного воспоминания, подобно множеству входящих в него нюансов, дальнейшее припоминание которых требует от меня дополнительного усилия, выходящего далеко за пределы усилий воображения. Вместе с нюансами, онтологический аспект памяти как «да, я действительно помню» трансцендирует ее интенциональность в сторону мира как реального, показывая, что именно реальность прошлого является условием осмысленности памяти, ее трансцендентальным истоком.

Феноменология памяти, соединенная с наброском Набокова, коррелирует с трансценденцией *Dasein* в направлении к миру и от сущего, которую А. В. Ямпольская рассматривает как продолжение идеи Гуссерля о трансцендентности интенционального предмета²¹. Трансценденция как способ бытия *Dasein*²², как принимающее «да!» миру²³, наиболее полно

²⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. §202.

²¹ Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. С. 43–50.

²² Анализ взаимосвязи экзистенциальной и онтологической проблематики в отношении трансценденции *Dasein* и мира см. в исследовании А. В. Михайловского: Михайловский А. В. Почему мы интересуемся

открывается в памяти — и именно в герменевтике детства. В памяти о детстве я не только прослеживаю свое вырастание из мира и сродство ему, не только соприкасаюсь с проступанием его реальности в ночном пространстве моей детской, но и встречаю мир как больший меня в описанном Набоковым опыте границы памяти. В какой-то момент мои воспоминания заканчиваются, но я продолжаю чувствовать присутствие мира. И тогда я осознаю: *мир существовал до моей памяти*. Мир как онтологический исток памяти лежит глубже и раньше последней.

Так, мы получили феномен мира в его темпоральной экспликации, а именно как предшествование памяти. Однако этот феномен еще не есть исходный феномен реальности: когда мы говорим о реальности мира и изумляемся ей *в теоретическом аспекте*, а не только в экзистенциальном переживании, мы имеем в виду нечто превосходящее первый опыт и предшествующее ему. Такое понимание реальности есть трансцендентальное и делает возможными ее толкования в той или иной онтологии — например, в физикалистской, с последующим объявлением феномена мира эпифеноменом пренатального опыта. Герменевтически понятый феномен реальности и феномен бытия вообще в его темпоральной экспликации должен быть понят как *реальность мира до моего рождения*, или *историческая реальность мира*. Для физикалистской онтологии эта реальность открывается как история материальной вселенной от большого взрыва и до моего зачатия.

Увиденная в прошлом, историческая реальность мира, превосходящая конечность моей экзистенции, есть темпоральный субстрат реальности мира как данного мне в созерцании. Когда я вижу мир, я понимаю его как онтологически реальный исходя из толкования бытия по принципу достаточного основания: феномен мира как увиденный сейчас имеет основание в предшествующем моему рождению историческом времени — например, понятием материально. Так, через феноменологическую герменевтику становится возможной историческая интерпретация предшествования времени субъекту, о котором Хайдеггер говорил лишь экзистенциально, в связи с темпоральной структурой заботы *Dasein*²⁴.

Однако теоретически понятая историческая реальность мира до рождения, осознаваемая именно как факт прошлого — то есть как реальное событие, о котором возможна память, а не как абстрактно от времени и

причинами? О трансцендентальном истоке основания у Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 1 (15). С. 55–57.

²³ Бибихин В. В. Мир. Томск: Водолей, 1995. С. 60–61.

²⁴ Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера. С. 205.

бытия мыслимая истинная пропозиция, — не может быть феноменологически увидена иначе, чем в каком-то отношении к опыту памяти: иначе вживание в нее как в историческую было бы невозможным. Здесь мы вступаем в герменевтический круг: те или иные толкования бытия становятся возможными благодаря феномену бытия вообще, увиденному в опыте мира как границы памяти, но в то же время сам этот опыт может быть понят в рамках тех или иных толкований бытия. Эти толкования открыты как историческая реальность мира, однако последняя имеет условием своей осмысленности именно опыт памяти, затрагивая нас как воспоминание о реальности²⁵.

Герменевтический круг первой реальности и памяти о ней, всегда уже предпосланных друг другу и моей жизни вообще, может быть обозначен, вслед за Хайдеггером и Бибихиным, как *событие* по принципу априористического перфекта²⁶ — или же, словами позднего Шеллинга, как свершение (Thatsache) мира, составляющее главный предмет философии²⁷. Эта близость понятий Шеллинга и Хайдеггера вскрывает сущностное родство их проектов²⁸ и, в частности, их подходов к соотношению времени и бытия.

В учении о «мировых эпохах» Шеллинг, задолго до Хайдеггера, предлагает свой проект трактовки онтологии через временность. Подобно Августину, Шеллинг ставит вопрос о том, как возможны онтологически различные прошлое, настоящее и будущее. Если мы исходим из линейной концепции времени ($a+a+a$), то мы имеем дело с постоянно повторяющимся настоящим — то есть с «пустым и тщетным стремлением породить будущее, или состоянием, которое призвано, но не способно стать прошлым»²⁹. Шеллинг сталкивается с той же апорией, что и Августин, — с

²⁵ Учение Платона о припоминании подлинно сущего мира идей, увиденного нами до рождения, может быть понято как метафора этой затронутости.

²⁶ Бибихин В. В. Пора (время-бытие). СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 48.

²⁷ «Только свершение (Thatsache) мира является предметом философии, которая поэтому зовется также мудростью мира. Дело философии — отыскать то в мире, что является истинным свершением, а вместе с тем и его внутренний смысл». Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999. С. 147.

²⁸ Ср. следующую характеристику философии у Шеллинга: «...в философии познавать a priori, — когда все познается таким, как оно исходит из начала, — означает познавать на основе принципа, но так, что сам этот принцип познается a posteriori» (Там же. С. 146), — с замечанием Хайдеггера: «Но раскрытие априорного не “априористическая” конструкция. Через Э. Гуссерля мы научились не только понимать смысл всякой подлинной философской “эмпирии”, но и владеть необходимым тут инструментарием. “Априоризм” есть метод всякой научной философии, понимающей саму себя. Поскольку он не имеет отношения к конструкции, исследования априори требует правильной подготовки феноменальной почвы»: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 50.

²⁹ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 60.

невозможностью помыслить прошлое и будущее как онтологически отличное от настоящего и, несмотря на это, реальное.

Решая эту проблему, Шеллинг связывает темпоральную и онтологическую проблематику через тему творения³⁰, которую он рассматривает иначе, чем Августин. Если для Августина начало времени вообще совпадает с началом бытия тварного мира³¹, то Шеллинг рассматривает творение во времени — однако во времени как «мировых эпохах», или «вечных временах», подчеркивая «противоположность относительным временам этого мира» и отождествляя три «мировых эпохи» с Лицами Троицы³². Поскольку время в собственном смысле слова впервые возможно только когда некое *b* полагает *a* своим прошлым и имеет *c* своим будущим, Шеллинг отождествляет *a* с Богом Отцом как принципом, бывшим до творения мира и до существования действительного времени, а *b* — с Сыном. Рождение Сына, благодаря которому *a* оказывается прошедшим, и есть начало времени и свершение мира. «Сын — причина и, следовательно, Господь времени, полагающий время Бог», без которого не мог быть сотворен мир³³. Время Духа — *c* — сохраняется как будущее³⁴.

Предложенная Шеллингом онтология времени представляется более продуктивной, чем стратегия Августина. Аргумент последнего об отсутствии времени до его начала выглядит схоластически и формально на фоне мысли Шеллинга: «Истинное его <времени. — И. П.> начало состоит в том, что во времени не-время полагается как время, поскольку не-время преодолевается, т.е. полагается в прошедшее»³⁵. Шеллинг настаивает на темпоральной интерпретации того сдвига события (*прóтерон-ўстерон*), который Бибахин рассматривает в отрыве от времени как то *откуда-куда*, которое «шире и проще <...> времени и пространства»³⁶. Оба философа говорят о том, что выходит за рамки обыденного понимания времени, но избирают разные стратегии для тематизации своего предмета: «мировые эпохи» Шеллинга онтологически превосходят расхожую трактовку времени и в своем сдвиге от *a* к *b* в свете *c* связывают время и бытие.

³⁰ Обращение к событию творения необходимо Шеллингу для темпоральной экспликации онтологии, или, словами самого философа, для построения исторической системы, превосходящей логические системы прежних мыслителей и, в первую очередь, Гегеля: «Теперь, я думаю, стало ясно, что мы понимаем под логической связью. Ей противоположна связь историческая: когда я говорю “Бог свободно сотворил мир”, — здесь уже не высказывается логический *factum*, здесь представлено некое деяние». Там же. С. 55.

³¹ Conf. 1, XI, 15.

³² Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 301.

³³ Там же. С. 297.

³⁴ Там же. С. 301.

³⁵ Там же. С. 298.

³⁶ Бибахин В. В. Пора. С. 56–57.

В рамках феноменологической герменевтики мы не можем спекулятивно размышлять о Боге самом по себе, об «имманентной Троице», о Боге по ту сторону границы творения — и отождествлять темпоральную онтологию и теологию в духе Шеллинга. Однако следует вспомнить, что не только Шеллинг связывает творение с Сыном: о Сыне как Творце говорит Евангелие (Ин 1:3) и второй член Символа веры. С особенной ясностью православное исповедание Христа Творцом мира мы можем встретить у Максима Исповедника³⁷. Но, как подчеркивает С. Л. Епифанович, для Максима возведение онтологии к Логосу мыслится через воплощение Христа, которое принесло совершенное богословие, и лишь по отношению к тварному миру, а не к иерархии Троицы³⁸.

Для христианского философа то свершение мира, о котором говорит Шеллинг, есть событие воплощения Христа — именно в этом событии и коренится исток понятности времени и бытия. С богословской точки зрения, философское изумление бытию мира становится возможным лишь потому, что человеческий ум Христа, воспринятый в Его божественную ипостась, в общении с божественной природой узнал Отца как вечного и предшествующего миру. Так память о творении делает возможной и ту память о Боге, о которой говорит Августин³⁹.

Сыновнее послушание Христа Отцу возвращает нас к оставленной теме — к невозможности феномена будущего. Исповедуя, что будущее есть не наши ожидания (Августин) или наша решимость (Хайдеггер), но ожидания и решимость Бога, христианин встречает другой аспект творения мира как *события прошлого* — то есть как *того мгновения, в котором вся реальность мира есть будущее Бога*, открытое в Его свободе для Его творческой воли. Через любящую память о творении христианский философ, по дару Христа, приближается к той тишине смирения и веры, которая позволяет ему в свершении мира впервые увидеть неискаженный феномен будущего.

Так, герменевтика мира как дела божественной свободы в свете события творения исходит из понимания прошлого как момента, для которого наше настоящее есть его будущее, и феноменологического анализа будущего. Показанная выше онтологическая искаженность толкования будущего как воображаемого и ожидаемого преодолевается при осознании того, что речь здесь идет вовсе не о наших воображении и свободе, хотя и явленных — через Христа — в нашей природе, без чего всякое понимание учения о творении было бы для нас невозможным.

³⁷ Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 60.

³⁸ Там же. С. 56–57, 60.

³⁹ Conf., X, 35–37.