

«В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО ВРЕМЕНИ»: АНАЛИЗ ТИПОЛОГИИ СУДЬБЫ

Для того чтобы осуществить анализ возможных вариантов понимания судьбы в европейской интеллектуальной культуре, необходимо оговорить ряд исходных тезисов, определяющих стратегию нашего поиска.

Уже платоновский дискурс, посвященный судьбе, очертил ее границы посредством взаимосвязи с понятием времени. Метафизика времени, ставшая краеугольным камнем философии XX века, несмотря на разницу подходов, единодушна в стремлении мыслить время в качестве истока человеческого существования. В русле экзистенциально-антропологического подхода время проявляет себя как независимое от человека, но не реализующееся помимо него и вне его открытие глубины и постоянства человеческого «Я». Парадоксальность времени, с одной стороны, как условия самоопределяемости, с другой – зависящего от того, как человек себя в нем определит, позволила увидеть суть времени не в последовательности и сцеплении идущих друг за другом моментов «теперь», а в адекватности выраженной им свободы.

В таком случае судьба – это обнаружение себя во времени, точнее, выстраивание себя между опытом памяти и волеием надежды. В разнице форм сопряжения прошлого, настоящего и будущего, на наш взгляд, скрыта разница смысловых интенций времени, а также многообразие способов продуцирования собственно-го-Я. Благодаря введению понятия «вечности» - в противовес «времени» как свободы становящейся, - обозначающему свободу как обладание, но обладание в качестве ностальгического образа трансцендентной свободы, можно подойти к проблеме типологии судьбы.

Другими словами, мы поставили себе задачу проследить, как варьируется интерпретация судьбы в зависимости от философско-онтологического наполнения понятий свободы, вечности и времени. В свою очередь, решение данной проблемы позволит реконструировать образы человека в отношении к собственной истории, в которых судьба дает выражение жизненной позиции – места и назначения человека.

“В поисках утраченного времени” европейский человек ближе всего оказался к представлению о времени, восходящему к известному платоновскому определению как подвижного образа неподвижной вечности. Такое понимание ассоциировалось с кругом, точнее, с движением по кругу: имитируя вечность, во всем подражая ей, наличное время в качестве данности определяет появление события, неся благовременье для всякой вещи, т.е. являя себя как время подобающее, неотделимое от “события”, целостное с ним и т.о. предназначающее его [1].

Вечность мыслится как диалектическая противоположность, в противостоянии времени сцепляющая его моменты, но и невозможная, в свою очередь, без его движущегося характера, без его нетождественности: это единое, в противовес множественному; неподвижное, неизменное в противовес различному, становлению и т.д.. Следовательно, нет ничего удивительного, что вечность оказывается тем же самым временем, только в другом модусе, в другом состоянии и положении. Вечность такого времени есть не что иное, как сам мир, только в своей идеальной сущности. Вечность и время слиты и нераздельны: вечность – мир в идеальном измерении, а время – мир в чувственном измерении. Одним словом, вечность – то же самое время, только застывшее, остановившееся в мгновении – в “теперь”. Отсюда, вечность как “вечная середина”, “вечное настоящее”, “чистое настоящее” – самые ближайшие образы вечности, открывшиеся человеческому сознанию.

Такая вечность похожа на мир идеальных, первообразных форм, на **полюе тела**, насыщаемые временем. В некотором роде эта вечность телесна. Поэтому она хорошо просматривается оптически, складываясь в одну из прекрасных картин, когда-либо нарисованных воображением, восприятию которой принято приписывать блаженство и умудрённую созерцательность: “...представьте себе, что в этом видимом мире каждое существо, сохраняя особенность своей индивидуальной сущности, сливается воедино со всеми другими до такой степени, что уже ничто по отдельности не привлекает нашего взора, но всё видится как одно слитно-единое. Вообразите, кроме того, что это будет тогда как бы прозрачный, стоящий перед вашим взором шар, в котором сразу можно видеть всё в нём заключающееся – солнце, звёзды, землю, моря, все живые существа” [2].

Вечность, как царство идеальных сущностей, предстаёт перед нами неподвижной, прозрачной, сияющей и всепроницаемой сферой – музыкой форм, ритм и соразмерность которых есть мир чувственный и пространственно-осязаемый.

Характерной чертой описываемой вечности будет “упрощение”, сведение множества и многообразия, присущих бытию, к одному, к единому – “простоте взгляда”, по выражению П. Адо [3]. Абсолютная простота обозначает тождество, слитность объекта созерцания и созерцающего субъекта, оттого здесь смолкает всякое разделение и различие. Здесь нет никакого особого “Я”, которое, боясь бытия в качестве другого,

* © И.Н. Круглова, Сибирский государственный технологический университет, 2006.

избегает его, становясь единым с созерцаемым. "Я", отождествляясь со "Все́м", и, следовательно, с "Одним", **беспрепятственно** покидает "временное" и свободно переходит в "вечное".

Поскольку время и вечность соотносятся между собой как образ и первообраз, постольку сущность всего едино-образна и время – лишь воспроизведение, подражание всё той же сущности – движение по кругу. Уподобляясь своему образу и упокаясь в нём, **время – сон вечности**: "сон бабочки, которой снится, что она бабочка."

Как уже было сказано, такая вечность знает только время настоящее – только оно существует во времени "по-настоящему". Прошлое и будущее – два других измерения времени, **относительные к настоящему**. Но раз прошлое и будущее всегда относятся к определённому настоящему, значит, сами моменты настоящего относительны, подразумевая более или менее "протяжённое" настоящее. Как неустанно повторяет Боэций, то, что для меня – прошлое и будущее, для Бога всегда настоящее. Бог и есть, в данном случае, предельный цикл или внешняя оболочка всех сплетений настоящих – всех "теперь". Абсолютное движение, охватывая все "настоящие", порождает не беспредельное время, но – **бесконечно-возвращающееся время-Хронос**. Очевидно, то, что принимается здесь за вечность, сконструировано, исходя из **потока** без-конца-становящегося-сущего, зафиксированного, остановившегося, удержанного в мгновении. Это – время по образцу пространства; неотделимое от телесной, дискретной, измеримой структуры, оно являет собой начало, наподобие физической, материальной причины.

Но даже в этой ситуации мы вправе говорить о времени как о содержании свободы. "Всё проходит и всё возвращается" – вот образ свободного существования вечности, возводящий к "сакральному истоку", **лабиринт** времени. Единственно, что может предложить такое свободное от всех и одно на всех время – **меру** или **границу** человеческого бытия "настоящим" и дробящим его на части, уходящим в "без-мерное" прошлым и будущим. Судьба как путь от прошлого к будущему сведена здесь к "индивиду-минимуму", никогда не покидающему границ настоящего. Эту "пограничную зону", скорее, можно обозначить как время прошедшее, но не в связи с настоящим и будущим, а в связи с прохождением вообще, с тем, что вечно проходит. "*Греческая вечность, – рассуждает С. Кьеркегор, – лежит всегда позади как прошедшее, в которое можно войти, лишь вернувшись назад, наподобие платоновского воспоминания*" [4]. В вечности-Хроносе смысл времени определён самоотжественной сущностью и не зависит от характера временения. Редуцированный, опустошённый вечностью, время превращает в призрак человеческое "Я" и историю его событий. Оттого, видимо, греческое небо полно чудовищ, где судьба – один из самых устрашающих их ликов.

Вечность-Хронос, удерживая время в границах настоящего, уплотняет и опространствует его, превращая, тем самым, в крепость, неминуемо должную разрушиться, ведь на всякое настоящее всегда найдётся более протяжённое настоящее. Вечность-Хронос создаёт трагическую интерпретацию судьбы; это – Троя, обречённая на гибель, «Падение города как Мира». Впрочем, трагизм способен перейти в свою противоположность – комизм. "Хохот Олимпийцев", выражая собой эманацию божеств, есть не что иное, как вечный и неизменный архетип, по образцу которого осуществляется время и с точки зрения которого смешно всё его содержание, сопряжённое с человеческими тяготами и страданиями [5].

О том, что вечность-Хронос с трудом справлялась с изнутри взрывающим её становлением, говорит введённое Платоном в "Пармениде" "странное по своей природе" понятие "вдруг", которое низводило настоящее до прошедшего и будущности и которое своевременно было заменено Аристотелем на постепенно совершающееся изменение от одного состояния к другому, т.е. речь идёт не о прошлом, не о будущем, а попросту о том, что одно настоящее сменяется иным настоящим.

Столкнувшись с опытом христианской переоценки ценностей сакрализованное время трансформируется, дополняя универсальное время-Хронос временем-становлением, выступившим основой для дальнейшего понимания его как чисто-смыслового и независимого от телесного содержания. Начиная, опять же, со стоиков, а особенно в Новое Время на первый план выходит время-разрыв, бесконечно дробящее настоящее на то, что или **уже** случилось, или **вот-вот** случится – пустая, развёрнутая форма времени, делящая до бесконечности настоящее и преследующее его, но никогда не находящая в нём пристанище. По словам Ж. Делёза, "*это уже не время Зевса или Сатурна, это – время Геркулеса*" [6].

Возможно, начиная с Гёте, вечность приняла вид возведённого в принцип и считавшегося неотъемлемым свойством времени **движения**, причём движения органического. В противовес телеологическому провиденциализму вечность отождествляется с **жизнью** или "прафеноменом" (Urphanomen), ключевыми моментами которого являются спонтанность, инстинктивность, естественность развития. Прафеномен, в непосредственном движении создающий формы жизни, подобен уникальному **организму**, суть которого в нём самом. Органическое движение подразумевает совершение перехода от некоторого исходного состояния к конечному через разворачивание заложенных начал, потенциалов, структурных принципов. Смысл и цель многообразных форм жизни в таком случае – в них самих; не нужно искать объяснение где-либо вне их. Они таковы, каковы есть, не потому, что должны быть, а потому, что **есть**. Смысл и назначение времени тем самым заключаются в актуализации исходных начал, в том, что они, по мере его протекания, получают всё большее раскрытие и проявление.

Процессу органического движения может быть присущ либо накопительный и поступательный – “прогрессивный” – характер приближения к какому-либо абсолютному состоянию, как, например, в различных формах эволюционизма, либо вариативный, в котором само движение присваивает роль “абсолюта”.

Вечность, отождествлённая с движением-абсолютом, т.е. движением беспрепятственным, достигаемым не через пересечение границ и не фиксируемым ни в одной точке, но каждый раз заполняющим и переполняющим такую “точку”, тем самым являет собой чистое и полное присутствие, а другими словами – жизнь. “Вечное возвращение” – образ вечно-присутствующей жизни складывается теперь как бы из двух потоков. Разглядев эллинскую родословную, Ницше связывает неутомимо-стремящуюся, льющуюся через край природу жизни и времени с богом Дионисом, сравнивая её созидательную и сокрушающую силу с экстатическим безумством менад. Но где Дионис, там и Аполлон – бог играющего воображения и сновидящей реальности – где непрерывная динамичность силы, там и задерживающая её точка, круг тождественности. Но Аполлон менее всего похож на самоупокоенный Хронос. Это – настоящее, существующее не за счёт всегда равной себе сущности, а за счёт без конца выстраиваемого отношения, за счёт дистанции, возникающей с прошлым и будущим. Это – настоящее, движущееся не в глубину, а на поверхность. Если, скажем, для Плотина время – сон вечности, то для Ницше полноценно, прежде всего, чувственно-осозаемое мгновение, со всеми случающимися подробностями: **вечность – сон времени**. Для него время безгранично как прошлое и будущее, но конечно как миг: *“Через бесконечное, неограниченное, непредвиденное количество лет человек во всём похожий на меня, полное воплощение меня, сидя в тени этой скалы, найдёт в своём уме ту же мысль, которую нашёл сейчас я”* [7].

Дионисизм времени, увиденный Ницше как **бесконечно-делимое время**, становится **смысловым** временем, дающим существование тому, что его выражает и при этом само обретает существование в своём выражении. Смысл и время здесь как бы взаимно встречаются друг друга. Бытие не изначально имеет, но обретает смысл благодаря времени. Если Хронос – время физических тел, то Аполлон и Дионис символизируют время совершающихся с человеком событий. Динамика смысла придала мгновению, как заново открывшейся конечности, не количественную ограниченность, но качественную содержательность – безграничность, которую не знали ни Греция, ни Средневековье. Сущее предстало всего-лишь-конечным – хрупким и уязвимым, но оттого зывающим к человеку и хранящим в себе некую тайну. Если в вечности-Хроносе совпадение начальной и конечной точек в настоящем созидает циклическое представление о времени, то в данном случае – их несовпадение ассоциируется с “линией” между ними, тем самым, выталкивая временность как бы на поверхность, прохождение по которой только и способно породить событие как таковое.

Судьба в пространстве смыслового времени – бесконечно-ветвящийся **диалог человека с самим собой**. Со-бытие с Другим, или сфера интерсубъективного, здесь, конечно, учитывается, но она не имеет первостепенного, ключевого значения, точнее сказать, она не обладает равным статусом наравне с Я. Учёт другого Я не изменяет фундаментально природы собственного Я, не делает его полицентричным и незамкнутым. И хотя Другой конституируется в Я как самоценное другое Я, наделённое теми же способностями и активностями, он – элемент вторичный и производный. Поэтому прошлое и будущее имеют здесь статус реальности до-индивидуальной, до-личностной. Перед нами – всё тот же лабиринт времени, но уходящий теперь не в глубину Хроноса, а оформляющийся на поверхности смыслов. Существенное отличие греческого лабиринта от новоевропейского заключается в том, что в последнем не встретишь уже Минотавра, но человек сам становится и жертвой, и чудовищем – его судьба превращается в Минотавромахию. Человек обращён к самому себе, а т.к. *“в предельной действительности нельзя стоять лицом к лицу с самим собой, то он в своей печали и в своей боязни стоит перед “ничем”...”* (М.Бубер) [8], – никогда не равный себе, сущностно неустойчивый, ищущий своё лицо с внезапной естественностью перехода от одного к другому [9].

По сути дела, речь идёт о кардинальной расщеплённости человека, неизбежно присутствующей в жизненном творчестве. В.Н. Топоров истолковывает результат этого акта как ситуацию двойничества, где первый элемент двойнической пары – человек по преимуществу, второй – *“неявное, чаще всего подсознательное гипостазирование неких данных человеческого опыта – чувств, ощущений, желаний, волевых импульсов, страхов, надежд, представлений о своей собственной глубинной структуре, откликающейся вовне”* [10].

Данный процесс онтологически можно представить себе как утверждение такой формы существования, при которой возможно максимальное творческое насыщение жизненного пространства. Такая форма и обнаруживает себя как Судьба, разворачивающая содержание человеческого бытия, благодаря соотношению прошлого и будущего с настоящим – событийного про-хождения всех моментов, всех точек жизненного цикла от рождения до смерти. Тем самым, с одной стороны, судьба является как нечто статичное – воспроизведение, поддержание существования, что хорошо фиксируется психологически, в тот момент особой чистоты и ясности сознания, когда жизнь переживается нами как удел определённо-заданных событий, в котором мы стоим как бы особняком и, наблюдая, удивляемся: *“Неужели всё это происходит со мной?”*; с другой стороны, судьба предстаёт и той полнотой человеческого бытия, в которой находят развитие все его потенциальные возможности. Как синтез динамики и статики судьба олицетворяет собой древнюю максиму

– “стань тем, кто ты есть” – и выражает единство того, что человек **есть** и чем он способен **стать**, исходя из собственной природы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Данное представление часто в литературе называют “циклическим временем”, подразумевая под этим словом становление мира и космоса, проходящее по кругу, которое с необходимостью будет определено бесконечной последовательностью циклов, в ходе чего одна и та же реальность создается, разрушается и вновь создается. В вечном возвращении этой реальности нет никакого умаления или уменьшения, и нет никакого прироста, но всё время сохраняется одна и та же сумма вещества и повторяются одни и те же ситуации. Х.Л. Борхес в довольно изящном эссе “Циклическое время” обнаруживает три разновидности теории “вечного возврата”: 1) астрологическую, суть которой состоит в перенесении цикличности планетарных периодов на человеческую жизнь и историю, где время определяется и измеряется обращением небесных сфер. 2) Вторая концепция связана с именем Ф. Ницше и основана на алгебраическом доказательстве, что число предметов-атомов или сил неспособно на бесконечное число комбинаций, ибо, согласно Д. Юму, конечное число частиц не знает бесконечного числа сочетаний. 3) Третья идея имеет в своей основе подобные, но не тождественные циклы, суть которых сводится к отрицанию реальности прошедшего и будущего и к отрицанию какой бы то ни было новизны. С блеском глубокой эрудиции и смелостью сопоставлений Х.Л. Борхес пишет: “Невозможно составить нескончаемый каталог её авторов: на память приходят дни и ночи Брахмы; периоды, неподвижными часами которых служили пирамиды, медленно стирающиеся от приходящегося раз на тысячу и один год прикосновения крыла птицы; люди Гесиода, убывающие от золота к железу; универсум Гераклита, зачатый в огне и периодически пожираемый огнём; мир Сенеки и Хрисиппа, его уничтожение в пламени, его обновление в водах; четвёртая бутылка Вергилия и её восхитительный отзвук у Шелли; книга Екклесиаста; теософы; десятичная история, предложенная Кондорсе; Френсис Бэкон и Успенский; Джеральд Хэрд, Шпенглер, Вико; Шопенгауэр, Эмерсон; “First Principles” Спенсера и “Эврика” По...” (Борхес, Х.Л. Соч. в трёх томах. Т.1. Издание второе, дополненное/ Х.Л. Борхес: пер. с исп.; составл., предисл., коммент. Б. Дубина. – Полярис, 1997. – С. 208).
2. Плотин. Избранные трактаты: в 2-х томах. Т.1. / Плотин: перевод с древнегреч.; под ред. проф. Г.В. Малеванского. – М.: Изд-во “РМ”, 1994. – С. 110.
3. См.: Адо, П. Плотин, или простота взгляда / П. Адо: перевод с фран. Е. Штофф. Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. – М., 1991. – 140 с.
4. Кьеркегор, С. Страх и трепет. – С. 185.
5. См.: Карпицкий, Н.Н. Хохот олимпийцев и ирония Мокшад-Хармы / Н.Н. Карпицкий // Дефиниции культуры: Сб. трудов участников Всероссийского семинара молодых учёных / под ред. проф. Э.В. Бурмакина. Томск: ТГУ, 1996. – Вып. II. – С. 83-92.
6. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Издательский центр “Академия”, 1995. – С. 200.
7. Цит. по: Галеви, Д. Жизнь Фридриха Ницше / Д. Галеви: пер. с франц.; авт. вступит. статьи А.Л. Симанов. – Новосибирск: ВО “Наука”. Сибирская издательская фирма, 1992. – С. 137.
8. Бубер, М. Проблема человека. – С. 126.
9. Русский искусствовед Б. Зингерман, исследовавший образ человека в живописи Парижской школы, рассуждая об образе Минотавра в творчестве П. Пикассо, замечает: “Мы не можем определённо сказать, каков он вообще, этот минотавр. Иногда он добр, иногда зол, то совершает нападение, разбойничает, то сам становится жертвой насилия. Он может быть одновременно силён и слаб... В образе действий минотавра, в метаморфозах, которые с ним происходят... бесполезно искать однозначной причинности. Многие заставляют нас предположить, что поведение этого... существа основано на принципе неопределённости – мы не можем точно знать, что побуждает его к тем или иным поступкам; не знаем скорости и траектории, по которой он движется от человека к зверю” (Зингерман, Б.И. Парижская школа. – С. 26).
10. Топоров, В.Н. Судьба и случай / В.Н. Топоров // Понятие судьбы ... - С. 52-53.