

УДК 115

Зима В.Н.

Московский педагогический государственный университет

**АПОРЕТИЧНА ЛИ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ?
(ТЕЗИС П. РИКЁРА И ПРОБЛЕМА «НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ»)**

V. Zima

Moscow State Pedagogical University

**IS TEMPORALITY APORETIC?
(P. RICOEUR'S THESIS AND THE PROBLEM OF THE «PRESENT»)**

Аннотация. Предметом настоящей статьи является апория темпоральности, сформулированная в работе П. Рикёра «Время и рассказ». Особое внимание уделено анализу космологического времени, в контексте которого рассмотрен вопрос об онтологическом статусе «настоящего времени» и исследовано содержание проблемы «настоящего времени» в современной онтологии. Выявлены альтернативные аристотелевской модели космологического времени, специфической чертой которых является нередуцируемый характер протяжённости, и показано их значение для решения вопроса о включении «настоящего» в число характеристик космологического времени.

Ключевые слова: время, темпоральность, апория темпоральности, настоящее время.

Abstract. The article deals with the examination of P. Ricoeur's aporia of temporality proposed in his book "Time and Narrative". The main subject of analysis is the concept of cosmological time and its significance for the study of the problem of "present" and its ontological status. Some anti-Aristotelian approaches, whose main feature is non-reducible character of extension, to the problem of cosmological time are revealed and their contribution to solving the problem of the "present" inclusion into the characteristics of cosmological time is shown.

Key words: time, temporality, the aporia of temporality, present.

Одним из ключевых тезисов, выдвинутых П. Рикёром в его известной работе «Время и рассказ», является тезис о принципиально апоретичном характере философской рефлексии времени. Суть данного утверждения в том, что философская рефлексия времени неизбежно наталкивается на ряд трудностей (апорий), которые в принципе не могут быть решены с использованием тех стандартных подходов, не исключая и современную феноменологию, которые традиционно применяются в философии [9, с. 1108-1109]. Так называемая *апория темпоральности*, ряд аспектов которой станут предметом нашего рассмотрения в настоящей статье, сформулирована и обоснована П. Рикёром в первом разделе четвёртой части его работы [8]¹.

По мнению П. Рикёра, существуют два основных подхода к решению проблемы времени [8, с. 4]. Первый – *феноменологический* – предполагает рассмотрение

© Зима В.Н., 2013.

¹ Эта часть, составляющая третий том исследования, на русский язык до сих пор не переведена. В настоящей статье используется английский перевод работы Рикёра.

времени в качестве времени, существующего субъективно, то есть времени сознания, времени человеческой души. Второй – Рикёр называет его *космологическим* – предполагает, что время является чем-то объективным, существующим независимо от человеческой души и сознания. В качестве классического примера первого подхода П. Рикёр предлагает рассматривать концепцию психологического времени, развитую Августином Блаженным. Согласно августиновскому подходу, *время оказывается протяжённостью человеческой души (distentio animi)*. В качестве примера второго подхода – концепцию времени, развитую Аристотелем. Этот подход к пониманию времени, в интерпретации Рикёра, состоит в том, что *время понимается в качестве чего-то соотносённого с движением, но всё-таки не идентичного ему*. Апория темпоральности, которую он будет обосновывать, с точки зрения Рикёра, заключается в том, что, с одной стороны, проблема времени не может быть решена исключительно силами лишь одного из двух упомянутых подходов, неважно какого, а, с другой стороны, два этих подхода исключают друг друга, и их нельзя рассматривать в качестве взаимодополняющих [8, с. 12-21]¹.

Обоснование тезиса об апоретичности темпоральности для Рикёра имеет принципиальное значение, поскольку

¹ Одновременно П. Рикёр настаивает на том, что космологический подход имеет самостоятельное значение для понимания природы времени, то есть время в любом случае не может быть понято в качестве субъективного феномена, как это считали, например, Кант и Гуссерль. Поэтому – говорит автор – правильнее вести речь именно об *апории темпоральности*, а не об *апории феноменологии времени* [8, с. 96].

является основанием для вывода, согласно которому решение проблемы времени следует искать за пределами традиционных, то есть спекулятивных, философских подходов. Таким решением, по мнению автора, является введение понятия «третьего времени», которое выполняет связующую функцию между временем субъекта и космическим временем, и в качестве которого выступает *рассказ* – своего рода «нить Ариадны», позволяющая выбраться из лабиринта апоретичной природы времени [8, с. 99]. На наш взгляд, подобная постановка вопроса, коль скоро она, с одной стороны, ставит под сомнение саму возможность решения проблемы времени с помощью традиционных методов философской рефлексии, а с другой, основана на аргументах, непосредственно связанных с концептуальным обобщением подходов к пониманию времени, развитых в истории философской мысли, требует более внимательного анализа соответствующих аргументов.

Ход рассуждений Рикёра кратко можно представить следующим образом. Оценивая взгляды Августина, П. Рикёр приходит к выводу, что *психологическая концепция времени*, несмотря на то, что она на вполне законных основаниях может быть добавлена к космологической концепции, всё-таки не может полностью заменить последнюю, поскольку не способна ни опровергнуть лежащую в её основе идею о первичности движения по отношению ко времени, ни решить задачу, связанную с выведением *протяжённости времени* из одной лишь *протяжённости души* [8,

с. 12-14, 18]. Это побуждает нас обратиться к рассмотрению альтернативного – *космологического* – подхода к проблеме времени, развитого Аристотелем, считает Рикёр и предлагает начать с тщательного анализа тех его рассуждений, посредством которых Аристотель приходит к своей формулировке времени как *числа движения по отношению к предыдущему и последующему*. Одной из примечательных особенностей этих рассуждений является то, что Аристотель, на первый взгляд, неоднократно апеллирует к человеческой душе и её восприятию как необходимому условию существования времени. Однако именно против такой интерпретации рассуждений Аристотеля последовательно выступает Рикёр и в каждом случае пытается показать (и это является, пожалуй, основным лейтмотивом в его анализе рассуждений Стагирита), что объективно существующее движение и его объективные характеристики (прежде всего связь с *предыдущим* и *последующим*), а вовсе не человеческая душа, являются действительной предпосылкой времени и восприятия времени [8, с. 14-16, 277].

Как отмечено выше, недостатком августиновской теории времени Рикёр считает невозможность вывести протяжённость времени из протяжённости человеческой души. Однако и обратная процедура, по мнению Рикёра, также невозможна: психологическая и космологическая концепция времени несопоставимы в принципе. Обусловлено это различной природой протяжённости времени в психоло-

гической концепции времени, с одной стороны, и в космологической – с другой, что, в свою очередь, связано с принципиальным отличием между природой момента «теперь» (*instant*) в концепции времени Аристотеля и «настоящего» (*present*) в концепции времени Августина [8, с. 19-21]. Момент «теперь» – это всего лишь способ, посредством которого разум разграничивает в непрерывном движении «раньше» и «позже» и тем самым устанавливает отношения между предшествующим и последующим в событиях, но не более того. При этом момент «теперь» не тождествен «настоящему времени». Отличие последнего в том, что момент «теперь» не является уникальным и может быть выбран произвольно, а «настоящее время» зависит от субъекта, являясь единственным. Кроме того, «прошлое» и «будущее» могут существовать только в отношении к настоящему времени, и весьма специфическим образом (у Августина речь идёт о трёхчастном настоящем: «настоящем», «настоящем прошедшем» и «настоящем будущем», которым соответствуют внимание, память и ожидание). Специфика аристотелевской модели времени и протяжённости состоит в том, что про неё «можно сказать, что событие А предшествует событию В, и что событие В следует за событием А, но при этом в отношении А и В неприменимо утверждение такого рода, что А – это прошлое, а В – это будущее» [8, с. 19]. Отличие между космологическим и психологическим подходом к пониманию природы времени и природы *протяжённости*, та-

ким образом, состоит в том, что время в рамках первого представляет собой отношения порядка в виде «прежде-и-после», тогда как в рамках второго – отношения «прошлого», «настоящего» и «будущего». При этом сами эти отношения друг с другом несопоставимы: *ни протяжённость души не может породить протяжённости времени, ни динамизм движения не может породить диалектику трёхчастного настоящего* [8, с. 21].

Принадлежит ли «настоящее» к числу фундаментальных характеристик космологического времени? Или же, напротив, она имеет экзистенциальную (феноменологическую, психологическую) природу? – Вот, на наш взгляд, тот главный вопрос, который возникает в связи с интерпретацией проблемы времени, предложенной П. Рикёром. Именно с отрицательным ответом на него связано утверждение об апоретичности темпоральности. Но является ли отрицательный ответ единственно возможным? На наш взгляд, данный вывод представляется достаточно полемичным и заслуживает более тщательного анализа, который мы предлагаем во второй части своей работы.

Начнём с того, что проблема статуса «настоящего времени», которая в постановке П. Рикёра действительно выглядит нетривиально, на самом деле является для исследований времени вполне традиционной, и основные трудности здесь хорошо известны. Их две. Суть первой уловил уже Аристотель, который указал на то, что в существовании времени можно усом-

ниться постольку, поскольку всякая вещь слагается из частей, а у времени «одна часть его была и уже не существует, другая в будущем – и её ещё нет ... а «теперь» не есть часть»¹. Эта трудность в литературе получила название «проблема протяжённости настоящего» и в современной формулировке выглядит следующим образом: если существует только настоящее, а прошлое и будущее – нет, то реальность ограничивается «теперь», которое, однако, рассмотренное буквально, имеет нулевую продолжительность, в связи с чем становится непонятно, чем существование в течение нулевого времени отличается от несуществования как такового, как из таких интервалов нулевой продолжительности может получаться интервал ненулевой продолжительности [5, с. 157]², и можно ли такое настоящее без длительности вообще назвать временем [10, с. 444-445]. Вторая трудность наиболее последовательно была эксплицирована Дж. Мак-Таггартом в начале двадцатого столетия. Её суть в том, что время невозможно представить в качестве состоящего из прошлого, настоящего и будущего, то есть в виде так называ-

¹ Aristotle, *Physics* 4. 10. 217b33-218a9.

² Существуют два наиболее известных способа представить настоящее протяжённым. Первый принадлежит А. Уайтхеду и связан с введением понятия «атомов времени». Второй – А. Бергсону, который утверждал, что «настоящее» не является понятием метрическим. Оба этих способа, однако, имеют принципиальные недостатки. В первом случае непонятно, что обеспечивает связь между атомами и непрерывность изменений, поскольку в промежутках между атомами времени вообще не существует времени. Во втором случае некорректным окажется сам вопрос о протяжённости настоящего [5, с. 158-159].

емых А-серий, поскольку события меняют своё положение во времени: некоторое событие вначале может быть далёким будущим, затем – будущим близким, затем становится настоящим и затем – прошлым, постепенно всё более далёким [7].

Две указанные трудности, на первый взгляд, можно рассматривать как весомые аргументы в пользу того, что «настоящее» является категорией, которая имеет значение только в рамках феноменологического подхода к проблеме времени. Тем не менее мы полагаем, что такой вывод будет преждевременным. Дело в том, что среди разнообразных подходов к проблеме времени, развитых в истории философии, можно, на наш взгляд, обнаружить и такие, в которых «настоящее время» рассматривается в качестве категории именно космологической. Если это так, то подход Аристотеля не может рассматриваться в качестве единственного варианта космологического подхода. Но прежде, чем перейти к альтернативным подходам, два замечания следует сделать в отношении аристотелевского. Рассматривая данный подход, как мы видели, Рикёр делает акцент на том, что объективный характер времени обусловлен его связью с движением. В движении имеется объективное направление от причины к следствию, и именно по этому темпоральные отношения можно характеризовать в терминах «до» и «после» [8, с. 19]. Однако, на наш взгляд, следует учитывать то обстоятельство, что у Аристотеля наличие у движения направленности, как и само

движение, неразрывно связаны с наличием целевой причины у вещей, то есть его концепция движения имеет телеологический характер. Поэтому правильно говорить, что сами темпоральные отношения в качестве отношений «до» и «после» («предыдущего» и «последующего») возможны только в том случае, если наличие целевой причины является объективным и необходимым элементом космологии¹, а это, понятно, не имеет обязательного характера. Но в этом случае проблема обоснования объективного статуса времени вновь встаёт со всей остротой. Это обусловлено тем, что фундаментальной нередуцируемой характеристикой темпоральных отношений, в отличие от отношений пространственных, как принято считать, является то, что это – отношения типа «раньше, чем» и «позже, чем» [5, с. 194-197]. Между тем понятия «раньше» и «позже» имеют смысл только в случае, если речь идёт о некоторой абсолютной системе отсчёта, например,

¹ У самого Аристотеля эта связь, кажется, находит своё выражение в том, что он вводит особую категорию *века* (αἰών), которую определяет в качестве «полного срока, объемлющего время жизни каждого отдельного существа, срока, вне которого нельзя найти ни одну из его естественных частей» (*De caelo*. I. 9), и которую Ф. Лейден склонен рассматривать в значении своего рода контейнера для времени, в течение которого вещь существует [6, с. 45]. На наш взгляд, некоторую аналогию «века» и «настоящего» в том смысле, что в пределах своего века вещь всегда существует в качестве тождественной себе самой, провести вполне возможно, хотя Аристотель её и не использует. В любом случае, безусловно, важным является то, что «чистой» космологии мы здесь не имеем, что является лишним аргументом в пользу того, что перед нами не столько проявление апоретичного характера времени, сколько известная проблема реальности времени и её решения в философии Аристотеля.

такой, в которой имеется «начало» или «конец». Пример такой системы отсчёта, примечательной тем, что с её использованием связана прямо или косвенно своеобразная интерпретация проблемы «настоящего времени», мы и обнаруживаем в целом ряде работ, созданных в рамках богословско-философского дискурса восточной патристики.

Темпоральный дискурс восточной патристики обладает тремя выраженными особенностями. Первая выявляется в *онтологическом* плане и состоит в том, что время рассматривается в качестве интегральной характеристики сотворённого бытия. Вторая особенность выявляется в плане, так сказать, *объективно-антропологическом* и предполагает рассмотрение времени в качестве условия использования человеком своей свободы. Третья выявляется в плане *эсхатологическом* – представлении о двух веках (настоящем, который во времени, и веком будущим, когда времени уже не будет), в котором центральное место принадлежит идее финитивного характера самого времени.

В целях нашего исследования остановимся более подробно на онтологической специфике тварного. В онтологическом плане своеобразие тварного выявляется в следующих его характеристиках. Во-первых, оно обладает *началом* своего бытия. Во-вторых, оно обладает *движением*, специфику представлений о котором можно увидеть, если обратиться к следующим фрагментам из сочинений свт. Григория Нисского и преп. Максима Ис-

поведника. «Всякая тварь, – пишет свт. Григорий, – приводимая в бытие в некоем последовании по порядку, измеряется расстоянием веков (αἰώνων διαστήματι)... непременно от какого-либо признанного начала стремится к собственной своей цели, идя временными расстояниями; так что можно... усматривать её *начало* и *конец*, и *середину*¹, временными отделами означающие ряд происходящего в ней» [1, с. 65]. Примечательно также следующее замечание святителя. У Творца, говорит он, «нет ничего такого, из чего, в продолжение прохождения, одно уже проходит, другое будет проходить... случайности сии свойственны тварям, у которых жизнь сообразно делению времени делится для надежды и памяти» [1, с. 66]. Более последовательное объяснение причины подвижности и производного от неё темпорального порядка тварного даёт преп. Максим Исповедник, для которого движение тварного осмысливается в аспекте его онтологической неполноты и соотношения со своим Творцом. «Бог, – пишет он, – является началом и концом всякого приведения в бытие и движения сущих, как от Него бывших и Им движимых, и в Нём имеющих упокоиться. Прежде же всякого естественного движения разумеется приведение в бытие. А прежде всякого упокоения естественно разумеется движение. Если же прежде движения естественно разумеется приведение в бытие, а после движе-

¹ Ср.: «начало, середина и конец суть отличительные признаки [существ], разделённых временем» (преп. Максим Исповедник. *Главы о богословии*. I. 5) [3, с. 290].

ния естественно разумеется покой, то приведение в бытие и покой не могут существовать одновременно, ибо имеют между собой разделяющее их друг с другом движение» [2, с. 196].

Начало, середина и конец, будучи существенными чертами темпорального порядка в тварном, таким образом, рассматриваются здесь как следствие его природы. Поэтому достойно внимания, что данное представление, имплицитно делающее акцент на интервальном характере времени, и в действительности получает своё выражение на терминологическом уровне, что достигается посредством использования термина *διάστημα* (*протяжённость*). И хотя непосредственных указаний на то, что «середина» в данном случае непосредственно может быть соотнесена с «настоящим», мы не обнаруживаем, представляется, что интервальный характер «середины» в онтологическом плане указывает на принципиальную допустимость подобного сопоставления; обращение к эсхатологической интерпретации времени *διάστημα* по крайней мере в одном из сочинений свт. Мефодия Патарского, на наш взгляд, можно рассматривать как дополнительный аргумент в пользу такой точки зрения. Так, в толковании на библейскую *Книгу пророка Ионы*, где в образе кита, по мнению святителя, следует разуместь время, говорится о том, что три дня, которые провёл Иона во чреве кита – это три части времени (три расстояния настоящего века (*αἰῶνος διαστάσεις*)) – начало, середина и конец. Ибо есть три части времени – прошлое, настоящее и будущее [4].

Таким образом, мы приходим к следующему выводу. Представление об апоретичном характере времени не является достаточно аргументированным прежде всего по причине того, что космологическое понимание времени в интерпретации Аристотеля нельзя считать ни единственно возможным, ни обладающим должной репрезентативностью в качестве способа представления объективного времени. Скорее, внимательное изучение историко-философского материала демонстрирует нам альтернативные модели космологического времени, которые могут считаться актуальными и для современной онтологии, поскольку содержат указание на возможность рассмотрения «настоящего» в качестве объективного параметра космологического времени.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Догматические сочинения: в 2 т. Т. 2. – Краснодар: Текст, 2006. – 448 с.
2. Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия // Избранные творения. Пер. с др.-греч., вступ. статья и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Паломник, 2004. – С. 289-342.
3. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греческого и примечания архимандрита Нектария. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.
4. Мефодий Патарский, свт. О воскресении (XXI) // Творения. – М.: Паломник, 1996. – С. 269-271.
5. Craig W.L. Time and eternity: Exploring God's Relationship to Time. – Crossway, Wheaton, Illinois, 2001. – 272 p.

6. Leyden F. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle // *Philosophical Quarterly*, 1964 (14). – P. 35-52.
7. McTaggart J.M.E. The Unreality of Time// *The Philosophy of Time*. – Oxford University Press, 1993. – P. 23-34.
8. Ricoeur P. Time and Narrative. Vol. 3. – Chicago, L.: The University of Chicago Press, 1990. – 355 p.
9. Ricoeur, Paul // *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology and Culture*. – Vol. 3., H. James Birx, editor. – Sage Publications, 2009. – P. 1107-1111.
10. Stump E., Kretzmann N. Eternity // *The Journal of Philosophy*. – V. LXXVIII (№ 8), 1981. – P. 429-458.