

Д. А. Федчук

ВОПРОС О ВРЕМЕНИ: ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРВИЧНОСТИ НАСТОЯЩЕГО ПЕРЕД ПРОШЛЫМ И БУДУЩИМ

Задача статьи — еще раз обратиться к вопросу о времени в контексте определения статуса его моментов (экстазисов) в истории философии. В средневековой философской и теологической мысли темпоральная проблематика разрабатывалась в контексте вопроса о вечности. Время представлялось дериватом вечности и рассматривалось как онтологически вторичное по отношению к бытию Первого сущего. Вечность и неизменность Творца соответствовали лишенному изменений «теперь», т.е. настоящее оказывалось изначальным временным модусом. Для подтверждения этого положения автор анализирует элементы учения о времени у Августина Блаженного и Фомы Аквинского.

Однако после Хайдеггера конститутивная первичность отдается будущему, которое наделяется особым смыслом по сравнению с экстазисами прошлого и настоящего. Экзистенция, а также структура темпоральности конституируются в первую очередь благодаря экстазису будущего. Это отношение Хайдеггера к будущему следует из той роли, которая отводится в фундаментальной онтологии экзистенциалу заботы. В то же время теория темпоральности Ж.-П. Сартра как последователя Хайдеггера не сохраняет за будущим конститутивной роли. Настоящее понимается как сопричастие: вещи сопричастны для сознания, объединяющего их в синтезе единства сопричастия. Для-себя, которым является сознание, есть центр единства сущего. Оно обладает определенностью в результате синтеза трех экстазисов. Настоящее мыслится как фаза единства прошлого и будущего, без которого полная конституция времени вряд ли была бы возможна. Эта позиция перекликается с идеей «истинного настоящего», где модусы прошедшего и будущего связаны в единство, Г. Зедльмайра. Такое настоящее предстает как истинное время, в котором снимаются все экзистенциальные тревоги, в него выводит искусство, приостанавливающее бег времени. Библиогр. 10 назв.

Ключевые слова: время, вечность, темпоральность, экстазис, сознание, экзистенция.

D. A. Fedchuk

THE QUESTION OF TIME: CONCERNING THE ONTOLOGICAL PRIMACY OF PRESENT OVER THE PAST AND THE FUTURE

The article raises the question of time in one specific aspect. Temporal problems were elaborated in the context of the question of eternity over a long period of medieval philosophical and theological speculation. In this case time is derivative if one believes that eternity exists, because in the ontological sense time lacks its primacy with respect to the being of God. The eternity and immutability of the Creator imply that the last One is only in “now”. It was concluded that the present was the initial mode of time, as Augustine and Thomas Aquinas have mentioned. After Heidegger the situation changed: now the future has such constitutive primacy as the present had before. The existence of Dasein and the structure of temporality have their constituents thanks to the ecstasies of the future. Heidegger’s treatment of the future follows from the role, which the *Existenzial* of care plays in fundamental ontology. Nevertheless, in Sartre’s theory of temporality, the future does not play so constitutive a role as it did in the ontology of Dasein. The Present is a co-presence: things are co-present for mind, which unites them by way of the synthesis of the unity of co-presence. Consciousness is a unity-center of being. It has definiteness as a result of the synthesis of the three temporal phases. The present is thought in meaning of the unity-phase of past and future, and without the present-ekstasis the absolute constitution of time would be impossible. This is close to the idea of “true present” that belongs to the thought of

Федчук Дмитрий Аркадьевич — кандидат философских наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет, Российская Федерация, 690950, Владивосток, ул. Суханова, 8; fedchukd@list.ru

Fedchuk Dmitry A. — PhD, Associate Professor, Far Eastern Federal University, 8, ul. Suhanova, Vladivostok, 690950, Russian Federation; fedchukd@list.ru

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

H. Sedlmayr. In the “true present” the modes of the past and the future are united. The periodic intervention of true time places us in true temporality. Refs 10.

Keywords: time, eternity, temporality ecstasies, consciousness, existence.

Сущность времени на протяжении тысячелетий не дает себя постичь. Это кажется его осмысления не только в философии, но и в физике. Последняя — по крайней мере точно со времен Ньютона и до появления теории относительности — не снимала претензий на понимание времени. Она предлагала мыслить его путем количественного выражения длительности движения. Однако философия имеет в виду другое. В ней речь идет о *quidditas* такого сущего, как время, а не о том, как нам посчитать движение. Хотя, конечно, сущность времени и связана с длительностью и протеканием, но они нас интересуют не в аспекте их количественного выражения. Мы хотим схватить разумом время, как оно есть «в-себе» и «для-нас», а не в смысле некоего вместилища мировых процессов изменений или универсальной формы, охватывающей все возможные изменения в объективном мире. Потому что для философского сознания понятия «субъективный» и «объективный» сами по себе проблематичны, а объективность, строго говоря, находится в корреляции с субъектом и зависит от него. По всей видимости, бессмысленно вести речь об абсолютном времени как существующей в себе независимо от воспринимающего *cogito* трансценденции. Физики стали это понимать уже в XIX в. Так, например, Пуанкаре пишет о времени как о порядке, в котором размещаются явления сознания [1, с. 153–283].

В результате рассматриваемая проблема перемещается в область отношения между временем и сознанием времени. После Канта такой подход прочно занимает свое место среди наиболее обоснованных. Для сознания все данное ему — темпорально определено. С одной стороны, мышление сталкивается изначально со временем, как-то его для себя истолковывая, с другой — эти представления имеют свой исток. У времени есть собственное *архэ*, которое онтологически фундирует его расхожие толкования. Движение в познании от того, что раньше для нашего знания, к тому, что раньше по бытию (как полагал Аристотель), сохраняется и в этом случае. Где искать исток времени?

Уделивший много внимания вопросу времени Бергсон верно схватывает принцип подхода к нему у греков. Античная наука выделяла в рассматриваемом ею феномене, сущем, процессе некоторые определяющие моменты, фазы, которые и составляют его природу. Принцип такого выделения коренился в восприятии и языковых формах мышления¹. Изменение в античной физике тоже рассматривалось согласно смене главных фаз, признанных существенными для бытия и развития вещи, — например, периодов жизни человека: детства, зрелости, старости. Этого достаточно, чтобы понять существующее по природе. Для современного научного сознания отсутствуют предпочтительные элементы, те или иные моменты в его объекте, равно как и исключительные, возвышающиеся над остальными темпоральные отрезки — все в принципе равны. Обращенность внимания к «существенным моментам» означает, что мышление интересуется уже известным, заранее в той или иной степени данным и как-то понятым; новая же наука, строго говоря,

¹ Вспомним, например, что классификация сущего по категориям у Аристотеля происходит именно отсюда.

«безразлична» к любому из них [2, с. 374]. В эпоху Античности и позже, в Средневековье, время трактовали как умаление совершенной формы, пребывающей в вечности, как деградацию вечности. Поэтому представления о времени производны от последней. В этом правы Плотин, христианские средневековые богословы или же, например, Борхес. Для современной науки время «не является разжижением вечности» [2, с. 383], хотя наука ограничивается отдельными моментами действительности, находящейся в непрерывном течении.

Становление, а не неизменность и Абсолют (в науке, а во многих случаях — и в философии) берет теперь на себя смысл бытия. Нет ничего статичного, следовательно, то, что есть бытие, отсылает нас к потоку изменения, которое темпорально. Становление не может осуществляться вне времени, время же оказывается его формой в том смысле, что оно представляет формальное условие его возможности. Однако здесь следует внести уточнение: может сложиться впечатление, что время есть вне того, что становится, — но это идея ложная. Время — не внешнее условие, от которого зависит изменение. Нет времени без того, что сознание мыслит находящимся в последовательности протекания. Время изменяющееся, и изменения имеются сразу (для мышления). Они присутствуют не в рефлексивной данности, словно сознание тематизирует каждое из них, а в форме бытия самого сознания: оно захвачено наполненной предметами жизнью. На языке Хайдеггера это означает, что человек существует по способу временения себя, т. е. он конституируется в бытии согласно трем темпоральным модусам, экстазисам.

Забытый сегодня очерк о времени Ж.-М. Гюйо добавляет нечто новое к более известным концепциям времени. В. И. Молчанов в своей последней книге обращает на это внимание [3]. Гюйо подходит к проблеме времени генетически, он стремится показать, откуда возникают в сознании представления о времени, где исток наших знаний о нем. Чувство пространства эволюционно развивается в человеке раньше, чем чувство времени. Более того, представление времени зависит от интуиции пространства, вызывающей в нас «ряд пространственных образов» [4, с. 24]. Одним словом, с помощью пространства формируются представления о времени, а не наоборот, как было принято считать со времен немецкого идеализма. Однако тут, на первый взгляд, нечего возразить: представление, которое понимается как отрефлексированный, осознанный акт, конечно, конституируется позже того представления, о котором писал Кант. Когда немецкий мыслитель ведет речь о времени как форме внутреннего чувства и трансцендентальной схеме, то он имеет в виду нечто иное. Как априорное созерцание и форма данности содержания в порядке последовательности в нашей душе время не является результатом рефлексии, артикулированного суждения, которое выносит сознание благодаря опыту осмысления времени с точки зрения его конституции. Действительно, ребенок не имеет понятий о времени, его модусах и различиях между ними, но просто данное ему в представлении организовано для сознания в порядке «одно после другого». Сознание способно переводить в фазу настоящего восприятия то, что он него удалено, что было раньше, не определяя при этом категориально бывшее как бывшее. В этом смысл трансцендентального априоризма времени. По Гюйо, будущее и настоящее — это виды деятельности. Будущее есть деятельность, связанная со стремлением обладать той вещью, которой недостает. Совокупность возможностей для удовлетворения потребностей и составляет идею будущего. Темпоральный поток

представляет собой последовательность. Гюйо определяет ее так: «...последовательность есть абстракция двигательного усилия, совершаемого в пространстве». Время вначале — «сознательный промежуток между потребностью и ее удовлетворением». Рассматриваемый здесь текст полемизирует с кантианским априоризмом, отрицает его: «...время не априорная форма, которую мы навязываем явлениям, а совокупность отношений, которые опыт устанавливает между ними» [4, с. 79]. Однако при всем психологическо-эмпирицистском подходе Гюйо верно понимает место «настоящего» в структуре темпорального потока, а также тот факт, что «теперь» протяженно. В. Молчанов видит заслугу Гюйо в первую очередь в том, что пространству отдается генетическое первенство в формировании темпоральных концепций [3, с. 168].

Трансцендентальный идеализм отсылает к формам сознания и его актам. Феноменология понимает сознание как темпоральный поток. Известные всем модусы прошлого, настоящего и будущего суть соответствующие фазы протекания некоторого содержания в этом потоке. Что тут для нас важно? Наблюдая за протеканием-перемещением содержания в потоке сознания, мы видим, что последний потенциально бесконечен в обе стороны — в сторону прошлого и в сторону будущего. Два указанных горизонта бесконечного навевают нам идею вечности. Однако этот образ несовершенен, поскольку лишен весьма важного свойства — неизменности.

Для некоторых греческих философов, отцов Церкви, средневековых схоластов время, как уже говорилось, мыслилось как несовершенный образ вечности. Здесь, безусловно, мы сталкиваемся с платонизмом (а точнее, с Плотиним, утверждавшим, что вечность есть прообраз времени) и его отголосками в эпоху поздней Античности и Средневековья. Вопрос о времени в христианской мысли появляется в связи с основным вопросом метафизики «Что есть бытие сущего?» и темой сотворения мира. Известно, что богословы отвечали на этот вопрос так: Бог есть бытие, причем только Он обладает им в абсолютном смысле. Творец вечен. Однако вечность и бытие как будто бы не должны сочетаться в одном и том же сущем, так как бытие есть характеристика того, что существует во времени, — сущего конечного. Раннесредневековое объяснение вечности, предложенное Боэцием, долгое время считалось классическим: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» [5, с. 286]. У находящегося во времени «настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое». Вечное бытие ни в чем не испытывает недостатка, поэтому нельзя сказать, что в нем сразу находятся настоящее, прошедшее и будущее: эти определения — знаки нехватки, когда чего-то либо еще нет, либо уже нет. Следовательно, подобный способ описания вечной жизни не вполне точен. Правильнее сказать так: в вечности «имеется» только одно «теперь» — настоящее. Включить все темпоральные моменты в бесконечность и признать, что они даны сразу в своей наличности, тоже неверно. В вечности нет изменения, протекания моментов «до», «теперь», «после», пусть и в модусе нахождения в актуальной полноте бесконечности жизни. Там имеется только «нескончаемое настоящее». Именно в таком настоящем Бог знает все сущее. Здесь, наверное, неуместно сочетание «будущие вещи» — для того, кто вечен, нет будущего. Поэтому Боэций и пишет, что «Бог должен считаться старше созданного им не по количеству времени, но по непосредственности своей природы» [5, с. 287].

Почему мир впадает во временность? Потому что стремится уподобиться своему Создателю, но так как сделать это адекватным образом не может, то он теряет тождественность и становится изменчивым. Сотворенное дробится на бесконечное множество прошедших и будущих вещей и событий.

В результате акта творения вместе с мирозданием появляется время. Здесь уместно добавить «и вместе с человеком». Бытие проистекает от Бога как чистого настоящего, абсолютного «теперь». Поскольку там нет различий и множественности, то отсутствует и всякая определенность. Бог, как писал Ангелус Силезиус, есть «чистое Ничто, Нигде и Никогда», и Он всегда — Настоящее, потому что лишен изменчивости по природе. Если мир, а в нем в первую очередь человек, подражает Творцу, то, казалось бы, такая имитация должна касаться и темпорально определенной экзистенции: среди всех ее временных модусов «теперь» должно обладать главенством, «генетическим первенством». Оно как бы служит единством других темпоральных фаз, или экстазов, — прошлого и будущего².

В философской традиции, длившейся до первой трети XX в., настоящее большинством мыслителей рассматривалось как центральный временной модус, от которого производны два других — прошлое и будущее. Такое понимание переосмысливается в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Разрабатывается идея, что человеческая экзистенция, а также структура темпоральности конституируются в первую очередь благодаря экстазису будущего. Временность представляет собой горизонт, в котором наличное сущее присутствует для мышления. На основании тезиса, что человек существует в мире как забота способом набрасывания себя на собственные возможности, утверждается, что экстазис будущего обладает онтологической первичностью перед двумя другими. Конечно, предложенный Хайдеггером подход к проблеме многое позволил понять в темпоральной устроенности человека. Тем не менее возможно отклонить утверждения, связанные с первичностью будущего. Последнее обладает этой силой — быть изначальным истоком конституции времени — только для фактически экзистирующего человеческого присутствия, но в случае рефлексии *Dasein* над своей временной устроенностью оно понимает, что будущее утрачивает преимущество перед двумя другими модусами времени. После феноменологической рефлексии (в смысле Гуссерля) фактически сознанию дана связанная с презентией³ фаза настоящего. Однако как в пространстве изначальным положением служит «здесь», по отношению к которому наделяется значением всякое «там», так во времени первичным модусом является «настоящее», в корреляции с которым приобретают смысл все возможные «было» и «будет».

В.И. Молчанов видит в обосновании Хайдеггером бытия *Dasein* посредством возведения существования к первоначальной временности круг в объяснении⁴. В стремлении Хайдеггера показать связь экзистенции с изначальной временностью

² Нашу точку зрения подтверждает и знаменитый текст о времени в 11-й книге «Исповеди» Августина Аврелия, где говорится не о трех временах, а о трех модификациях настоящего — настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. Оставленное в душе впечатление от прошедшего пребывает в настоящем, равно как и ожидание будущего, поэтому время существует в душе. Фома Аквинский также выводит время из вечности (см.: [6, с. 135–141]).

³ Об этом см.: [7].

⁴ Он исходит из основной идеи, что время — не самостоятельный феномен и представляет собой функцию пространства.

«распознается традиционно идеалистический, платоновско-гегелевский способ мыслить: все эмпирическое должно быть выведено из высших принципов. В данном случае таким принципом (*fundamentum inconcussum*) является временность, из которой нужно объяснить любое действие человека. Но ведь учет времени есть не что иное, как эмпирическое использование времени для соотнесения эмпирически данных пространств и движений. Каким образом можно вывести этот учет времени из изначальной временности?» [3, с. 131]. Если говорить на предлагаемом Молчановым языке, то смысл времени в традиционном контексте доступен только в случае пространственного движения, или изменения. Тогда приведенное выше возражение Хайдеггеру работает. Однако вызывает сомнение правомочность отрицания непространственного схватывания времени. С одной стороны, наша речь при артикуляции смысла темпоральности не может обойтись без пространственных характеристик и аналогий — точнее, без использования определений, которые она в силу привычки предиктирует тому, что называют временем и отличают от пространства. С другой стороны, сознание пока не создало полностью «специальный» язык темпоральности, целиком отличающийся от языка пространства. Действительно, ведь существует же допредикативное понимание времени, когда человек ориентируется в действиях и понимает их на его основе. Он это не артикулирует, но сам факт понимания им происходящего очевиден. Здесь имеет место тотальная темпоральная дорефлексивность (или арефлексивность, при которой нет актуальной тематизации фаз времени сознанием, но налицо определение поступков и действий из анонимной корреляции с ними). Интуиция созерцания свидетельствует о детерминации ряда последовательности чем-то иным, чем пространство, но передать схватываемое в созерцании удастся лишь через обращение за помощью к языку пространства, так как время лишено наглядности созерцания. В противном случае оно не было бы философской проблемой. По крайней мере, опыт созерцания времени, как бы там ни настаивал Кант, есть то, что может быть достигнуто только после многочисленных редуций. Более того, представляется, что феноменологическая редуция была в итоге направлена на достижение и адекватное описание феномена времени как изначальной сферы сознания и любых когнитивных актов.

Чтобы соотнести вышеизложенное с релевантными высказанным здесь сообщениям положениями концепции времени Ж.-П. Сартра, обратимся к его подходу к истолкованию настоящего. Вначале коротко об основных терминах. Пара понятий *Для-себя* и *В-себе* означают, в первом приближении, *сознание* и *наличную вещь* соответственно. Вещь, существующая для сознания, есть *бытие*, которое отличается от бытия сознания. Бытие — то, к чему сознание в познавательном акте выходит за свои пределы, трансцендирует⁵. В качестве бытия-в-себе, т. е. как трансцендентную вещь, сознание знает себя только в прошлом. Прошлое есть фактичность и может быть лишь *для* настоящего, служащего основанием собственного прошлого. Данное нам в модусе прошедшего предстает как *вещь в-себе*⁶, которое

⁵ Предпочтительнее, на наш взгляд, вместо «бытие» сказать «сущее». Во французском языке оба термина передаются одним словом — *être*, причем в нем латинские значения *esse* и *ens* порой переходят друг в друга, что затрудняет работу переводчика, но позволяет автору оригинального текста играть на их неполной различности.

⁶ В-себе и Для-себя — технические термины трактата «Бытие и ничто» Сартра, смысл которых восходит к понятиям философии Гегеля. Для-себя — это бытие сознания, В-себе — бытие вещи, лишенной способности к рефлексии.

мы не можем изменить, ибо оно существует независимо от сознания, а можем лишь скорректировать его значение.

В настоящем Для-себя присутствует к бытию-в-себе. То есть речь идет об отношении сознания к его предмету, субъекта — к объекту. Присутствовать может только сознание, человеческая реальность, тогда как вещь, или бытие, не присутствует. Равным образом: быть в настоящем, прошлом или будущем способно только Для-себя (сознание). Потому что В-себе равнодушно к модусам присутствия, оно просто *есть*, без всякого соотнесения. Отношение устанавливается сознанием — тем, что есть Для-себя; В-себе-бытие не находится в отношении, *поскольку* оно в-себе. Поэтому отношение требует, чтобы оно было осознанным. Сознание, человек, Для-себя-бытие (все эти термины допустимы) *соприсутствуют* с вещью и есть как настоящее по способу соприсутствия. Сартр утверждает: «Для-себя есть присутствие к бытию, если оно интенционально направляемо за пределы себя к этому бытию» [8, с. 152]. Модус «настоящее» отсылает к структуре бытия-для-себя (сознания), к его внутренним конститутивным отношениям. Как одно из возможных свойств настоящего одновременность имеет смысл только для точки зрения того сущего, которое соприсутствует с другими в-себе и эту способность присутствия в себе включает.

Настоящее понимается именно через соприсутствие: вещи мира соприсутствуют постольку, поскольку Для-себя присутствует сразу по отношению ко всем им и объединяет их в синтезе единства соприсутствия. Для-себя, если выражаться по-кантиански, есть центр единства сущего; но Настоящее того, что *в-себе*, отлично от его бытия.

Укажем основные экзистенциальные характеристики Для-себя:

- 1) оно существует в форме свидетеля своего бытия;
- 2) является в самом себе собственным свидетелем сосуществования;
- 3) присутствуя к бытию (к тому, что есть вне его), интенционально направлено за свои пределы к этому бытию.

Сартр предпринимает рефлексивный ход: Для-себя (которое Гегель назвал бы сознанием) отличает себя от иного, которым оно фактически не является, но с чем «диалектически» едино в акте знания⁷. Можно сказать, что Сартр переходит к «негативной диалектике» Присутствия. Для-себя как Присутствие обладает только внутренней связью по отношению к бытию, которое всегда «в-себе». Связь отрицает тот факт, что Для-себя (сознание) тождественно бытию, которому оно соприсутствует. В противном случае связи не было бы, а имелось бы тождество в-себе и для-себя. Для-себя само свидетельствует, когда присутствует бытие, что оно не есть это бытие. Следовательно, Для-себя нет, когда оно присутствует к бытию. Для-себя не есть бытие, потому что оно представляет собой сознание *чего-то* как его внутреннее отрицание [8, с. 153]. Отрицание — это внутреннее отношение Для-себя к вещи. Оно открывается себе как не являющееся бытием. Настоящее есть отрицание бытия, бегство от бытия, поскольку последнего *здесь* избегают. Настоящего *нет* именно в таком значении.

Настоящее — бегство от бытия соприсутствующего и от бытия, которым оно было, к тому, чем оно будет. Можно сказать, что в настоящем Для-себя лишено

⁷ Вспомним гегелевское утверждение из «Феноменологии духа»: «Сознание отличает от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится» [9, с. 76–77].

определенности. Приобретается определенность благодаря синтезу трех экстазисов⁸.

На понимание будущего в теории темпоральности Сартра сильно повлиял Хайдеггер. Сознание (Для-себя) — это бытие, которое приходит к самому себе из будущего. Будущее есть то, «что я имею в бытии, поскольку могу не быть им». Будущее трактуется в значении недостатка. Человек направлен к недостающему, существующему по ту сторону мира.

«Моменты» времени, которые традиционно полагают следующими друг за другом в потоке их прохождения как «теперь», в «Бытии и ничто» не суть некие «в-себе», подлежащие последующему соединению в единство. Время не представляет собой реальное множество, Сартр понимает, что оно есть квазимножество. Об этом свидетельствует, например, следующее размышление: «Временности нет. Только бытие определенной структуры может быть временным в единстве своего бытия. <...> Временность должна иметь структуру самости. <...> временность есть бытие Для-себя. <...> Временности нет, но, существуя, Для-себя темпорализуется» [8, с. 166].

Вернемся к идее вечности, где три модуса связаны в единстве Настоящего, которое *Уже-да* и *Еще-не* одновременно. Мы помним, что Вечность — это полнота всего и сразу и ею обладает только Бог. Для-себя ничтожится, как пишет Сартр, поскольку находится всегда на расстоянии от того, чем оно уже было, и того, чем оно еще не было. Для-себя как Настоящее ничтожится из-за несовпадения экстазисов как форм его экзистенции. Вечность свое Ничто сливает с определенностью за раз быть всем, поэтому Его ничтожность неочевидна. Когда вечное «впадает во временность», то оно раскалывается на три формы темпоральной определенности, объединением каковых оказывается Для-себя, ибо оно конституируется из всех трех. Прошлое всегда уже здесь, со мной; я сам являюсь собственным прошлым, при этом не тематизируя его в качестве объекта моего знания. Я *существую* через детерминированность прошлым. Настоящее есть недостаток, Еще-не. Будущее — попытка снять недостающее. Одним словом, Настоящее, которым и является Для-себя, — это Ничто, равно как Ничто определяется Бог в христианской мистической традиции, ибо Он всегда — Настоящее.

Сартр не признает онтологического первенства какого-либо темпорального измерения, поскольку каждое из них определяется двумя другими, но он все-таки хочет, в отличие от Хайдеггера, «поставить акцент» на настоящем, а не на будущем.

Следует обратить внимание, что понимание настоящего как лишеного длительности, как мгновения и «ничто» — понимание тривиальное, его необходимо заключить в скобки при онтологическом или феноменологическом объяснении⁹. Анализ времени Гуссерлем демонстрирует внутреннюю «протяженность» момента «теперь». Какое бы «теперь» мы ни рассматривали, оно в себе распадается на три фазы: точка первоимпрессии (живое настоящее), ретенция и протенция, т. е. оно имеет размерность, но эта размерность вне темпоральной длительности.

⁸ В отличие от Сартра Хайдеггер в первую очередь ведет речь об экзистенции *Dasein*, через предварительную понятность которой человек понимает смысл бытия несоизмеримого ему существа — подручного (в первую очередь), наличного. Экзистенция субъекта — не ничто, хотя корреляция с ничто в онтологии Хайдеггера безусловно имеет место.

⁹ Но, безусловно, не полностью исключить из рассмотрения.

Потому что названные элементы «теперь» сами конституируют время и «находятся» по ту сторону от него. Поэтому время и можно назвать квазимножеством. *Теперь* предстает как ядро темпорального потока, где объединяются модусы прошлого и будущего и удерживаются в фактичности их протекания. Настоящее — фаза их единства, причем единства как единения, акта сведения в целое. Если же настоящее — ничто¹⁰, то времени нет.

В конце хочется обратить внимание на работу Г. Зедльмайра «Искусство и истина» [10], который пишет о времени, основываясь на идеях Ф. фон Баадера. Хотя его размышления лишены философской строгости, они представляют интерес, а понятие «истинное настоящее» позволяет на ином языке выразить уже сказанное. В истинном настоящем, отличающемся от настоящего точечного, лишённого длительности, противоположные модусы прошедшего и будущего связаны в единство. Ведь мы стремимся к достижению подлинной действительности, но именно она достигается вне времени, когда все преходящее, несущественное и единичное вытесняется. То, что относится ко времени человеческой жизни, к вульгарному времени, имеет характер беспокойства, тревоги, поскольку человек озабочен внутримирным сущим. В истинном же времени, которым оказывается истинное настоящее, все перечисленные экзистенциальные тревоги снимаются. Истинное присутствие в настоящем сопряжено с покоем, когда отсутствуют экзистенциальная встревоженность и любопытство. Так происходит в искусстве, так же было в мифе, религиозном культе, божественном Откровении: в профанное время обиденной жизни внедряется время истинное, приостанавливая его бег. Оказывается, что время гетерогенно.

Таким образом, в истинном настоящем различные фазы его протекания в некотором смысле одновременны. Как интегрированное целое они сохраняются сознанием в форме актуального переживания настоящего: в точке первоимпресии нечто присутствует, но в то же время только что бывшее удерживается в ретенции как первичной памяти, и ожидаемое набрасывается в протенции. В феноменологии здесь речь идет о структуре «теперь», т. е. о настоящем. Конечно, было бы некорректным проводить грубую аналогию между теорией темпоральности Гуссерля и культуроведческими рассуждениями Зедльмайра, тем более что последний рассматривает именно опыт переживания произведения искусства, а не создает собственную концепцию времени. Тем не менее между ними просматривается пусть и отдаленная, но связь. В истинном настоящем все темпоральные модусы сведены в единство настоящего, которое внутри себя обладает «длительностью». Историческое время есть ущербная форма времени истинного. Если считать истинным вечность в смысле единства трех экстазисов, то последняя формулировка верна. Историческое время причастно истинному времени, которое периодически вторгается в него, выбрасывая нас в истинное настоящее. Бытие в истинном настоящем — это бытие совершенное.

Литература

1. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983. 560 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. 1408 с.

¹⁰ В значении схоластического nihil negativum, а не в понимании Хайдеггера или Сартра.

3. Молчанов В. И. Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический проект, 2015. 277 с.
4. Гюйо М. Происхождение идеи времени. СПб.: Тип. Т-ва «Народная польза», 1899. 372 с.
5. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 414 с.
6. Фома Аквинский. Сумма против язычников. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. Кн. II. 584 с.
7. Федчук Д. А. Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция // HORIZON. СПб., 2013. Т. 2(2). С. 75–85.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 639 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 1992. 444 с.
10. Зедльмайр Г. Искусство и истина. СПб.: АХИОМА, 2000. 272 с.

Для цитирования: Федчук Д. А. Вопрос о времени: об онтологической первичности настоящего перед прошлым и будущим // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 3. С. 73–82. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.309

References

1. Puankare A. *O nauke [About Science]*. Moscow, Nauka Publ., 1983. 560 p. (In Russian)
2. Bergson A. *Tvorcheskaia evoliutsiia. Materii i pamiat' [Creative Evolution. Matter and Memory]*. Minsk: Harvest Publ., 1999. 1408 p. (In Russian)
3. Molchanov V. I. *Fenomen prostranstva i proiskhozhdenie vremeni [The Phenomenon of Space and the Origin of Time]*. Moscow, Akademicheskij projekt Publ., 2015. 277 p. (In Russian)
4. Giuio M. *Proiskhozhdenie idei vremeni [The Origin of the Idea of Time]*. St. Petersburg, Tip. T-va «Narodnaia pol'za» Publ., 1899. 372 p. (In Russian)
5. Boetsii. «*Uteshenie filosofiei*» i drugie traktaty [*Consolation of Philosophy and other treatises*]. Moscow, Nauka Publ., 1990. 414 p. (In Russian)
6. Foma Akvinskii. *Summa protiv iazychnikov. Kn. II [Summa against Pagans. Vol. II]*. Moscow, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2004. 584 p. (In Latin and Russian)
7. Fedchuk D. A. *Skholasticheskoe razlichie v sushchem i ontologicheskaja differentsiia [The scholastic Distinction in Being and Ontological Difference]*. HORIZON. T. 2(2). St. Petersburg State University Publ., 2013, pp. 75–85. (In Russian)
8. Sartr Zh. P. *Bytie i nichto [Being and Nothingness]*. Moscow, Respublika Publ., 2000. 639 p. (In Russian)
9. Gegel' G. V. F. *Fenomenologija dukha [Phenomenology of Spirit]*. Moscow, Nauka Publ., 1990. 444 p. (In Russian)
10. Zedl'mair G. *Iskusstvo i istina [Art and Truth]*. St. Petersburg, AXIOMA Publ., 2000. 272 p. (In Russian)

For citation: Fedchuk D. A. The question of time: concerning the ontological primacy of present over the past and the future. *Vestnik of Saint Petersburg University. Ser. 17. Philosophy. Conflict studies. Culture studies. Religious studies*, 2016, issue 3, pp. 73–82. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.309

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2015 г.