

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

Т. В. ЛИТВИН

ВРЕМЯ
ВОСПРИЯТИЕ
ВООБРАЖЕНИЕ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ
ШТУДИИ
ПО ПРОБЛЕМЕ
ВРЕМЕНИ
У АВГУСТИНА,
КАНТА
И ГУССЕРЛЯ



Санкт-Петербург
2013

УДК 111.11
ББК 87.21
Л64

Литвин, Т. В.

Л64 Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля / Т. В. Литвин. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2013. — 208 с.

ISBN 978-5-93762-104-7

Монография Т. В. Литвин посвящена историко-философскому анализу эпистемологии времени, прежде всего анализу принципов становления теории времени в феноменологическом методе. Перспективы философии истории и философской антропологии рассматриваются автором через исследование важнейших элементов самосмысления и чувственности, а в качестве основных способностей, формирующих когнитивную основу освоения мира и представление субъекта об истории и самом себе выступают восприятие и воображение.

Монография адресована философам, культурологам, психологам, а также всем интересующимся философией истории.

© Литвин Т. В., 2013

© Издательский Центр

«Гуманитарная Академия», 2013

ISBN 978-5-93762-104-7

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
----------------	---

Глава 1

ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ И ПОСТАНОВКА ФИЛОСОФСКОГО ВОПРОСА О ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ АВГУСТИНА	13
Время и вечность	13
Время и память. Внутреннее слово	24
Distentio animi	34
Трактат «О музыке». Восприятие и воображение	38

Глава 2

ТЕОРИЯ ВРЕМЕНИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА	47
Трансцендентальная эстетика. Функция чувствен- ности	47
Время как формальное условие	52
Время как форма внутреннего чувства	58
Временное определение трансцендентальной схемы. Время и «образная способность»	66

Глава 3

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВНУТРЕННЕГО СОЗНАНИЯ ВРЕМЕНИ Э. ГУССЕРЛЯ	74
Объективное и субъективное время	74
Критика Ф. Brentano и влияние Л. В. Штерна	80
Первичная импрессия и первичная память. Диаграмма времени	87
Lebendige Gegenwart	95
Анализ и синтез: различимость и слияние	106

Глава 4

ВОСПРИЯТИЕ И ВООБРАЖЕНИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ	114
Восприятие и воображение в феноменологии сознания образа	114
Восприятие, воображение, образ	122
Образ и символ	134
Восприятие и воображение в системе объективирующих актов. Возвращение к феноменологии внутреннего сознания времени	142
Заключение	157
Вместо послесловия	
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ И КОГНИТИВНАЯ НАУКА	159
Список литературы	187
Summary	192

ВВЕДЕНИЕ

Идея, повлиявшая на композицию и замысел этой работы, предельно проста с точки зрения истории философии: проследить, каким образом в феноменологии Гуссерля раскрывается кантовское определение времени как «формы внутреннего чувства», включая его предысторию. Тем самым изначальный замысел состоял в том, чтобы понять все три составляющие этого определения. В первую очередь, что такое временная форма в терминах феноменологии, каковы принципы ее конституирования и о какой «оформленности» времени может идти речь? Во-вторых, что означает термин «внутреннее» для философии, в которой разделение на внутреннее и внешнее всегда было сугубо формальной процедурой, никак не затрагивающей сущностное устройство? И наконец, какого рода чувственность подразумевается в трансцендентальной науке, должной стать основой осознания истории и культуры? Эти три кантовских термина составили первоначальный план в анализе природы познавательных возможностей субъекта, раскрывая тот гносеологический фон, на котором разворачивается философия времени. Иными словами, данная работа посвящена историко-философскому анализу принципов феноменологического метода, благодаря которым наиболее разработанная в континентальной философии XX века концепция времени возникла именно в рамках феноменологии.

Однако реконструируя интуитивную и историческую основу теории познания времени, невозможно было не заметить, что секуляризированная феномено-

логия XX века наследует, тем не менее, методические принципы поздней античности, хотя, разумеется, истолковывает их с иными целями. Нацеливаясь на описание структуры субъекта, я подразумеваю, что время, восприятие и воображение образуют особого типа внутренний синтез, который может не иметь значения для отдельных аспектов метода, но лежит в основе своего рода антропологии времени, как продолжение традиции «внутреннего» созерцания.

В данном исследовании внутренняя структура ощущения времени рассматривается начиная с философии Августина, во многом не только предвосхитившего выводы феноменологии, но и охватившего в своих размышлениях более глубокие слои внутреннего опыта. Философии Августина посвящена первая глава книги, в которой теория времени анализируется в сочетании с традицией внутреннего слова, спецификой представления о памяти и тематикой внутреннего чувства. Кроме того, уже в «Исповеди» в качестве примера темпорального объекта приводится музыкальный ряд, мелодия. Поскольку невозможно говорить о случайности либо метафоричности выбора Августином данного примера (скорее мелодия — это типичная модель темпоральности в философии), определенное внимание я уделяю учению Августина о числах, которое лежит в основе эстетического восприятия музыки. Таким образом, философия Августина уже охватывает весь спектр антропологии времени, включая в себя также вопрос о соотношении времени и вечности, практически не востребованный затем в феноменологии и до сих пор остающийся доказательством актуальности традиции во взаимодействии философии и теологии.

Вторая глава данного исследования посвящена анализу трансцендентальной эстетики Канта, которая включает в себя все методологические возможности рассмотрения категории времени как формального условия любого опыта, соответственно являясь фундаментом для дальнейшей логики Гуссерля, в том числе и в виде критического отмежевания основателя феноменологии от кантовского трансцендентализма. Особое внимание уделяется происхождению понятия внутреннего чувства, а также возможным интерпретациям функции воображения, которое как трансцендентальная способность остается наиболее интересным типом синтеза. Рукописные фрагменты Канта также представляют интерес для вопроса о характере образности, более детально рассмотренного Гуссерлем.

Феноменология внутреннего сознания времени, которая рассматривается в третьей главе, представлена в тех значимых пунктах, без которых невозможно говорить о внутренней структуре опыта времени: субъективность времени, ретенция, «живое настоящее», характер синтеза. Особое внимание уделено полемике Гуссерля с теми представителями психологического направления в исследованиях сознания, чьим учеником он был и чьи идеи во многом причастны к становлению метода. Кроме общеизвестной полемики с Brentano, в третьей главе освещаются редко анализируемые психологические идеи, повлиявшие по меньшей мере на выбор Гуссерлем терминологии: «время присутствия» Штерна, «психический анализ» Майнонга, «слияние» Штумпфа. Как представляется, отход Гуссерля от психологизма все же не был завершен или был завершен не до конца, но само отличие феноменологической терминологии от

эмпирической становится более ясным на фоне анализа последней.

Что же Гуссерль понимает под внутренней структурой? Как акт восприятия, хоть и получивший название внутреннего восприятия, может фундировать акт мышления? Ответ на этот вопрос становится ясен в процессе более детального анализа сознания времени: внутреннее восприятие — это акт различения, который фундирует любой акт сознания. Термин «внутренний» означает у Гуссерля саму структуру, которая присуща сознанию в его темпоральной форме, то есть саму очевидность временных горизонтов. Внутренняя структура — именно как система различий, как сеть интенциональностей — воспроизводима с помощью активных и пассивных механизмов самосознания, включающих в себя в том числе акты рефлексии и имагинации. Феноменология внутреннего сознания времени оказывается описанием функций Я, способных воспроизводить полноту присутствия сознания в каждом акте самоконституирования. Так или иначе, именно система актов памяти и имагинации составляет функциональное ядро смыслового единства самосознания. Что и приводит к необходимости детального анализа феноменологии образа, который предпринят в четвертой главе настоящего исследования.

Воображение как сознание образа и как имагинация, как система актов воспроизведения анализируется с опорой на материалы XXIII тома собрания сочинений Гуссерля. Не следует думать, что данная тема представляет собой законченную систему, скорее, наоборот, основатель феноменологии всячески избегал излишней дедукции, в том числе и в вопросах классификации. Задача четвертой главы состоит в необходимости анализа

специфики образа как элемента сознания и образности как таковой с учетом системы объективированных актов. Тем самым раскрывается сам характер синтетических связей в актах сознания и предположительно имагинативный характер конституирования временной формы. Что, разумеется, не позволяет утверждать, будто времени присуща вымышленность. Более того, имагинативный характер конституирования, по сути, есть феноменологическое истолкование трансцендентальной способности воображения Канта, благодаря которой формируется синтетическое единство и идентичность осознанного Эго.

Можно ли сказать, что данный вывод находит свое подтверждение после феноменологии? Что сознание изучается с точки зрения его формирующих, возможно, креативных способностей? Последующая рецепция феноменологии не дает однозначного ответа, в известной степени возвращая анализ сознания к психологизму, в эмпирические рамки. В качестве послесловия приводится обзор основных идей когнитивной науки, в которой феноменология времени Гуссерля находит эпистемологическое применение. Антропология времени, если она не становится онтологизацией эстетики либо просто метафорой историзма, интегрируется в анализ субъекта.

Это исследование является логическим продолжением темы моей кандидатской диссертации, хоть и не представляет собой просто ее расширенную версию. Скорее, завершению данной монографии способствовал ряд статей, вышедших за последние три года. Основные выводы этой работы были сделаны на основе анализа

материала, который был собран мною во время пребывания в Архиве Гуссерля в Кельне (Husserl-Archiv Köln) в течение зимнего семестра 2007/2008 года в рамках исследовательской стипендии Немецкого фонда академических обменов (ДААД/DAAD). Я благодарю профессора Д. Ломара (Prof. D. Lohmar) за предоставленную возможность работы с манускриптами и обширной феноменологической библиотекой, а также выражаю признательность всем коллегам и друзьям, которые тем или иным образом повлияли на возникновение этой работы: профессору Ласло Тенглею (Prof. L. Tengley), профессору Хансу Райнеру Зеппу (Prof. H.-R. Sepp), профессору Нелли Васильевне Мотрошиловой, Ягне Бруджинска (J. Brudzinska), А. В. Маркову, Д. Н. Разееву, Т. В. Щитцовой и М. Л. Хорькову.

ГЛАВА 1

ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ И ПОСТАНОВКА ФИЛОСОФСКОГО ВОПРОСА О ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ АВГУСТИНА*

Время и вечность

Одиннадцатую книгу «Исповеди» Августина принято рассматривать как источник всех классических вопросов философии времени. Полемизируя с учениями о времени философов античности, преимущественно неоплатоников, Августин формулирует круг вопросов, не утративших свою актуальность вплоть до XX века. Причина такого влияния заключается, по-видимому, в том, что Августину первому удалось обосновать методологические принципы философии времени. Помимо этого, чуткость языка и глубина постановки вопроса, характерные для мысли Августина в целом, придают его анализу времени то неподражаемое своеобразие, благодаря которому оно продолжает оставаться привлекательным и интересным для философов по сей день. Уникальность идей Августина, берущего за точку отчета глубочайшие переживания человеческой души, несомненно не только для философии времени. Но для вопроса о времени

* Глава выполнена при поддержке фонда РГНФ, проект № 120-03-00455 «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

«Исповедь» является также гносеологической основой дальнейшего анализа, предвосхищая феноменологию, на что обращал внимание Ф.-В. фон Херманн¹.

Прибегая к характерной для исповедального жанра манере изложения, проникнутой предельной искренностью, Августин создает уникальный способ философствования. Мысли, обращенные непосредственно к Богу, как будто бы не нуждаются в дополнительном терминологическом оформлении. Интуитивность рассуждений доходит до иррациональности, до предельной метафоричности. Язык описания основан на безграничном доверии к своему внутреннему чувству, которое словно бы само «подсказывает» верные формулировки. Предельная интериоризация, характерная для теологических сочинений, и связанная с ней подчеркнутая метафоричность имеют для философского анализа особый методологический смысл: они преподносятся Августином не только как возможные способы выражения его мысли, но и как необходимые элементы структурирования ее внутреннего содержания.

Тот факт, что рассуждение у Августина построено на поиске схожих с предметом рассуждения понятий, конечно, делает этот предмет более доступным пониманию. При этом Августин, по-видимому, исходит из общего теологического принципа, характерного для большинства его сочинений. Согласно этому принципу, любое отношение (сходство, подобие, аналогия) следует из единства. Искусству мышления, так же как и искусству художественному, присуща гармония, согласованность,

¹ См.: *Herrmann F.-W., von. Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit. Frankfurt am Main, 1992.*

которая требует «равенства и единства», состоящего или в «сходстве равных частей, или в пропорциональности частей неравных» (*De vera relig.*, 30)². Эта гармония не производится материальным миром, но имеет интеллектуальный характер: мы способны видеть красоту благодаря изначальному представлению о ней «в нашем уме». «Совершенное равенство» лежит в основе и мышления, и эстетического восприятия, ведь «само истинное равенство и подобие, само истинное и первое единство, созерцаются не каким-либо из телесных чувств, а только мыслящим умом»³ (*De vera relig.*, 30). Поэтому стиль размышлений, основанный на поиске подобий и сравнений, естественен для рационального мышления и отнюдь не связан исключительно с поэтическими целями. Но поскольку искусство мышления в его наиболее совершенном проявлении заключается в поиске подобия с законом всех искусств и «искусством всемогущего Художника»⁴ (*De vera relig.*, 31), то метафоричность ока-

² Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium. (Русск. пер. цит. по изд.: *Блаженный Августин. Творения*. Т. 1. СПб.; Киев, 1998. С. 429.)

³ Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carnis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Ср. также *De ord.*, I, 2–3: Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit; quae profecto ab uno cognominata est. («Возвращенная таким образом самой себе душа постигает, в чем состоит красота вселенной, правильно названной так от слова “единство” (ab uno)»).

⁴ Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. (Ср. также: *De Trinit.*, XV, 14.)

зывается не просто возможной, но необходимой; иначе говоря, человеческому разумению не следует быть чрезмерно аффирмативным (Conf., XI, 17).

Ценность этой методологической позиции для теологии Августина, в рамках которой внутренний опыт и его описание — необходимая часть богословских размышлений, очевидна. Однако, учитывая влияние идей Августина на развитие феноменологии, невозможно недооценивать философский потенциал подчеркнутого внимания автора «Исповеди» к феномену внутреннего чувства и необходимости его описания. По-видимому, именно благодаря этому вниманию Августину и удалось сформулировать исключительно широкий круг вопросов, связанных с сознанием и восприятием времени.

В анализе времени Августин вполне методологически последователен. Время понимается им прежде всего через сравнение — через сравнение с вечностью. От размышлений о вечности как божественном состоянии он приходит к вопросу о сотворении мира и времени, то есть размышляет «сверху вниз». Бог, чей удел вечность, сотворил небо и землю, и время создано Им так же, как и другие творения. Сам акт творения необходимым образом связан со Словом, бывшем в начале (Ин. 1:1), которым и был сотворен мир. Августин, рассуждая о природе божественного Слова, приводит еще один случай, когда голос Бога звучал на земле — голос, возвестивший о Христе (Мф. 3:17). Слово это имеет особую сущность: оно бессмертно и вечно, хотя при этом и произнесено во времени (Conf., XI, 6)⁵. Человек был способен его услы-

⁵ Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam

шать и понять (Conf., XI, 8)⁶, и отличить вечное Слово от преходящей человеческой речи. Сопричастность Слова акту творения только усложняет желание пытливого человеческого ума понять столь фундаментальные вопросы. Августин не утверждает, что сможет описать свое видение средствами скудного человеческого языка, направленного на преходящее, ведь истинное знание — в молчании и в умении слушать (Conf., XI, 9).

Разумеется, Августин был не первым, кто пытался решить вопрос о соотношении времени и вечности. Этот вопрос будоражил воображение философов со времен античности. Августин лишь сформулировал и попытался решить его в контексте креационизма. При этом он критически дистанцируется от философов античности, но противоречие, задающее беспомощность вопрошания, звучит следующим образом: что делал Бог до того, как сотворил мир? «Если Он ничем не был занят... и ни над чем не трудился, почему на все время и впредь не остался он в состоянии покоя, в каком все время пребывал и раньше? Если же у Бога возникает новое деятельное желание создать существо, которое никогда раньше Им создано

atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam («Этот голос прозвучал и отзвучал; заговорил и умолк. Слоги прозвучали и исчезли: второй после первого, третий после второго и так по порядку до самого последнего, после которого наступило молчание»).

Русский текст «Исповеди» приводится в пер. М. Е. Сергиенко по изд.: *Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий*. М., 1992.

⁶ Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum («...и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному слову Твоему»).

не было, то что же это за вечность, в которой рождается желание, раньше не бывшее? Воля ведь присуща Богу до начала творения: ничто не могло быть сотворено, если бы воля Творца не существовала раньше сотворенного. Воля Бога принадлежит к самой субстанции Его. И если в Божественной субстанции родилось то, чего в ней не было раньше, то субстанция эта по справедливости не может быть названа вечной; если вечной была воля Бога творить, почему не вечно Его творение?» (Conf., XI,10)⁷.

Августин, насколько можно судить, в значительной степени отталкивается в своих рассуждениях от концепции времени Плотина, продолжая таким образом традицию неоплатонизма. Вопросу соотношения времени и вечности, иначе говоря, теме времени в ее неоплатонической трактовке, у Плотина посвящен седьмой трактат третьей «Эннеады». В этом тексте он выстраивает свое рассуждение, отталкиваясь от излагаемого в «Тимее» рассказа Платона о начале и возникновении мира (Tim., 28b.)⁸. Заново переосмысливая этот ключевой для всей платоновской традиции текст, Плотин акцентирует внимание на том, что вечность у Платона мыслится как

⁷ Si enim vacabat... et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? si enim ullus motus in deo novus extitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante conderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? neque enim voluntas dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid, nisi creatoris voluntas praecederet. ad ipsam ergo dei substantiam pertinet voluntas eius. quod si exortum est aliquid in dei substantia, quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?

⁸ Здесь и далее «Тимей» цит. по изд.: Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. Пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева. М., 1994.

покой и постоянство, а время — как движение и изменение. Но если создание времени сопричастно созданию мира, то есть время «начинается» с момента возникновения мира, то это значит, что вечность тоже должна претерпеть качественное изменение в этот «момент» возникновения времени, что абсурдно и противоречит самому понятию вечности. Кроме того, на определенные трудности также наталкивается и понимание времени как движения в аристотелевском смысле: движение не есть само время, время — способ измерения движения, поэтому, измеряя движение временем, мы ничего не добавляем к природе самого времени.

В итоге у Плотина вечность и время оказываются схожими между собой, отличаясь лишь тем, что время конечно. По своей сущности время имеет те же характеристики, что и вечность: время — это «образ вечности»⁹ (Enn. III, 7, 11). Однако проблема состоит в том, что вечность в свою очередь также в результате становится в каком-то смысле подобием времени, поскольку через подобие вечности со временем мы склонны приписывать ей временные характеристики. Так, рассуждая о возникновении мира, мы говорим о «моменте», а ведь момент — это элемент времени. Решая это затруднение, Плотин вводит в отношении времени и вечности различие между временным предшествованием и причинным предшествованием. Тот факт, что мир был создан, не означает хронологической точки его создания, но указывает на причинность: «...оно [время] было вместе с вечностью в [истинно] сущем» (Enn., III, 7, 11).

⁹ Здесь и далее «Третья Эннеада» цит. по изд.: Плотин. Третья Эннеада. Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004.

Понятое через причинность соотношение вечности и времени у Плотина коррелируется с теми элементами его философии, которые отличают ее от платоновской, прежде всего с ипостасями Единого, Ума и мировой Души. Вечность как таковая пребывает в Едином, потому что то, что едино, может быть только вечным. Ум также един и поэтому вечен. Однако Единое в силу собственной природы развертывается и «возрастает в бытии», в результате чего образуется мир множественности. Множественность возникает в процессе деятельности Души, «чья деятельность (энергия) направлена не к себе или в себя, но в творчество и порождение» (Enn., III, 7, 12). Действие Души как реализация принципа Единого охватывает весь чувственный космос, и в том числе производит время. При этом Душа, как говорит Плотин, подражает единству (и, следовательно, вечности) Ума и Единого, потому что ее деятельность возможна лишь как непрерывность, а непрерывность деятельности обеспечивается только единством. Помимо прочего, благодаря такой причастности единству через свою деятельность, создающую время, мировая Душа также является вечной. И поскольку мировая Душа вечна, то и создаваемое ее деятельностью время, отличаясь от вечности, также должно быть всегда, при этом постоянно в силу самой природы времени изменяясь. Иначе говоря, такое время может быть только циклическим. Тем самым космогоническая схема возникновения мира от Единого через Ум к Душе приобретает онтологический смысл, не только не исключающий, но, напротив, настоятельно требующий в качестве необходимого античное представление о цикличности времени. Иначе говоря, время у Плотина, как и у пред-

шествующий ему античных философов, — это движение по кругу вечности¹⁰.

Августин принимает платоновскую идею о том, что время существует в душе и является частью деятельности души; только вследствие несовместимости учения о мировой Душе с христианской доктриной акценты у него смещаются в сферу индивидуальной человеческой души. Кроме того, Августин принимает рассуждения Плотина о недопустимости приписывания вечности временных характеристик, хотя и использует их в своих целях. По-видимому, главное отличие философии времени Августина от учения о времени у Плотина проистекает из идеи Бога-Творца, наделенного иными атрибутами, нежели античный Демиург. Античная схема бытия и становления, означающая по сути вечность мира, явно умаляет значение Творца. Христианская концепция Августина, последовательно отделяющая вечность от времени, призвана подчеркнуть принципиальное различие между Богом и человеком. Вопрос, что делал Бог «до того, как сотворил мир» с христианской точки зрения не корректен и не логичен, поскольку Бог не должен быть понят антропоморфно, подобно греческим жителям Олимпа. В вечности нет событий «до» и «после». Как и Плотин, Августин видит недостатки приписывания вечности темпоральных характеристик¹¹ (Conf., XI,13). Однако

¹⁰ Ср. время у Платона как «движущееся подобие вечности» (Tim., 37d). Подробнее об этом см.: *Нестерова О. Е.* Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Августин: pro et contra. СПб., 2002.

¹¹ Ср.: De Civ. Dei, XI, 6 ; De Civ. Dei, XII, 16.

отличие христианской философии времени состоит в том, что оно понимается не циклично, но линейно. Его линейность задана не только моментом творения, но и эсхатологическим учением, то есть время имеет начало и конец. Поэтому задача понять природу времени превращается в рамках христианского вероучения в важнейший элемент рефлексии о самой вере и об отношении к ней человека.

Разграничивая вечность и время, Августин анализирует последнее, исходя из бытового, повседневного опыта времени. Следуя своему приему рассмотрения объекта размышления как части внутреннего опыта, Августин описывает, какие ощущения связаны у человека с переживанием времени. Первое ощущение, связанное со временем, — это длительность. Длительность позволяет отличить различные периоды времени друг от друга: «Мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их и говорим, что одни длинее, а другие короче» (Conf., XI, 16). Если длительность — важнейшее свойство ощущения времени и знания о нем, то в ней, очевидно, заключается и возможность измерить время. Иными словами, основная цель, которую ставит Августин для понимания природы времени, когда говорит о длительности, — это найти способ его *измерить*.

Пытаясь понять, что именно дает нам ощущение длительности и, соответственно, краткости и долготы, Августин рассматривает три измерения, которые мы обычно приписываем времени в качестве сущностных предикатов — прошлое, настоящее, будущее. Он приходит к выводу, что настоящему времени длительность не присуща. Настоящее — краткий миг, который не длится, в противном случае его можно было бы разделить на про-

шлое и будущее¹² (Conf., XI, 15). Однако же длительность мы видим во всех трех временах. Тогда, предполагает он, идею длительности и способ измерить время дают нам прошлое или будущее. Но это невозможно, так как прошлого уже нет, а будущего еще нет. В итоге Августин приходит к идее, которая позже будет лежать в основе феноменологической модели сознания времени: *знание о прошлом и будущем мы получаем через настоящее*. Именно в настоящем мы извлекаем из памяти образы прошлого, которого уже нет, и способны предчувствовать, ожидать будущие события, которых еще нет. Только настоящее имеет онтологический статус, знание о прошлом и будущем исходит из восприятия в настоящем. Приводя три времени к общему знаменателю¹³ (Conf., XI, 20), Августин указывает также на субъективность времени: «Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде

¹² Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicitur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium. («Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается»).

¹³ Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. («Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего»).

в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание» (Conf., XI, 26). Но как же тогда измерить время, если прошлое и будущее сами по себе не существуют, а значит и не длятся, а настоящее также не имеет длительности?

Прежде чем ответить на этот вопрос, стоит обратиться к тому, какое внимание Августин уделяет прошлому и связанному с ним феномену памяти как таковому. Представляется, что вопрос о времени у самого Августина возникает на фоне обширной гносеологической проблематики. Хотя тематика времени обычно рассматривается в отрыве от других аспектов философии Августина, все же было бы неверным игнорировать тот спектр проблем, который с ней связан. Проблема времени разворачивается на фоне проблемы интроспекции как таковой и сопрячена другим аспектам внутреннего анализа субъективности.

*Время и память.
Внутреннее слово*

Согласно Августину, память, точнее, внутренняя память (*memoria interior*) является фундаментом мышления в целом. Память — это безграничное пространство прошлого опыта, знаний, переживаний, а также тех впечатлений, которые мы получаем посредством внешних органов чувств. Все многообразие знаний, которое она вмещает, условно можно разделить на три части. Во-первых, впечатления, информация о внешнем мире,

которые попадают в память и остаются в ней в виде образов или понятий о предметах внешнего мира¹⁴ (Conf., X, 10). Во-вторых, переживания и душевные состояния, хранящиеся в памяти в виде воспоминаний, природа которых соответствует природе памяти¹⁵ (Conf., X, 14). Наконец, в-третьих, благодаря памяти мыслится также бытие Бога (Conf., X, 17).

Учение о памяти демонстрирует то значение, которое Августин придает внутреннему опыту, внутреннему чувству и интериорности как таковой¹⁶. Память вмещает в себя все многообразие человеческой психики, включая самые глубокие ее слои. Медитативность размышлений Августина, связанная, как отмечалось выше, с особым вида метафоричностью, продолжает традицию значимости внутреннего созерцания (*intus cernimus*). Информация о внешнем мире и те знания, которые мы получаем извне, необходимым образом преломляются во внутреннем пространстве души и хранятся там в виде неких образов и ощущений, которые можно назвать языком внутренней представленности. Метафора «видения»¹⁷

¹⁴ О психологии памяти у Августина см.: Попов И. В. Личность и учение Блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. С. 49–65.

¹⁵ Этот вид памяти есть также и у животных. (Ср.: *De Musica*, I, 8.)

¹⁶ Термин «интериорность» призван стать русским эквивалентом понятия *Innerlichkeit* в немецком, *intériorité* во французском и *inwardness* в английском. Под интериорностью понимается совокупность процессов сознания, когнитивная основа внутреннего «мира» в противоположность миру внешнему. Подробнее о роли памяти и традиции интериорности см.: Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004.

¹⁷ Нетрудно заметить, что зрение доминирует у Августина над другими органами чувств. На это указывает также И. В. Попов. (Попов И. В. Личность и учение Блаженного Августина. С. 29, 42, 86.)

(videre), демонстрирующая визуальность процесса внутреннего восприятия (cernere), отсылает к эйдетической основе мышления. Очевидно, что под такого рода внутренней визуальностью (Conf., X, 12)¹⁸ Августин не подразумевает ничего мистического, рассматривая ее как естественный когнитивный процесс. Внутренние образы не являются образами в обычном смысле, образами как предметами «телесных» чувств. Скорее, они представляют собой общий корень как для образов, так и для понятий. Они не материальны («их знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом») и существуют независимо от опыта («они уже были в моей памяти»). Внутренняя образность не психологична, а трансцендентальна, и в большей степени схожа с трансцендентальным схематизмом Канта¹⁹. Как и другие аспекты философии Августина, учение о памяти и внутренней образности имеет

¹⁸ Vidi linesas fabrorum vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt. («Я видел линии, проведенные рукой мастеров, иногда настолько тонкие, что они походили на паутину, но линии в моей памяти — это нечто иное, это не образы тех, о которых мне сообщило телесное зрение; их знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом, и узнаешь, уйдя в себя. Я узнал с помощью всех телесных чувств числа, которые мы называем, считая предметы; но числа, которыми исчисляем, это совсем другое; они не суть образы первых и потому существуют действительно») Ср.: Plat. Rep., 509d-510b.

¹⁹ О параллелях между учением Августина и философией Канта см., напр.: Delahaye K. Die „memoria interior“ — Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ Kants. Würzburg, 1936. Ср. Бычков В. В. Aesthetica patrum. Эстетика отцов церкви. М., 1995. С. 353.

теологическую основу. Значение образа восходит к положению о сотворенности человека по образу и подобию Божьему (*imago Dei*). И потому образность как источник знания является естественной основой духовности.

Созерцание в подлинном виде — это также возможность связать содержимое памяти воедино, то, что можно было бы назвать рассудочным синтезом: «подумать и как бы собрать то, что содержала память разбросано и в беспорядке, и внимательно расставить спрятанное в ней... собрать как что-то рассыпавшееся» (*Conf.*, X,11). Августин не создает стройную систему трансцендентальных оснований, как позже будет сделано Кантом, однако интериорность остается у него неотъемлимой частью когнитивных способностей.

Вопрос о памяти как внутреннем пространстве связан у Августина также с тематикой «внутреннего слова» (*verbum interius, verbum cordis, verbum quod intus lucet*). Тематика внутреннего слова является предметом теологической дискуссии на протяжении столетий. До Августина основой для теолингвистической традиции служила диалектика Платона, которая содержала противопоставление *λόγος ἐνδιαθέτος* и *λόγος προφορικός*. Внутренняя речь (*Theaet.*, 190a), *λόγος ἐνδιαθέτος*, с которой человек мысленно обращается к самому себе, противопоставлена «потoku, изливающемуся из уст» (*Theaet.*, 206d), *λόγος προφορικός*, в котором мнение отражается «как в зеркале или воде». Стоики также обращались к этой теме, хотя вряд ли их понятие о внутреннем смысле (*λεκτόν*) стало существенным элементом идей Августина²⁰. Скорее на

²⁰ См.: *Duchrow U. Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin. Tübingen, 1965. S. 122–123.*

концепцию внутреннего слова Августина, так же как и в целом на его гносеологию, повлияли идеи неоплатоников, в частности Плотина. После Августина проблема внутреннего слова была активно рецептирована теологической традицией (например, в сочинениях Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Бонавентуры и Фомы Аквинского) и до сих пор остается одной из тем религиозной психологии. В «светской» же философии, кроме феноменологической традиции, опосредованно перенявшей сам принцип интериорности, проблема внутреннего слова была развита как психологическое явление прежде всего в психологии Выготского и его последователей.

У самого Августина учение о внутреннем слове более подробно освещается в трактате «О Троице», однако и в «Исповеди», и в «О граде Божием» интериорность часто отождествляется с деятельностью души в целом. В пятнадцатой книге трактата «О Троице»²¹ Августин, резюмируя все основные выводы, размышляет о знании как таковом. Знание не обязательно выражено в словах — «некоторые речения являются помыслами сердца» (*De Trinit.*, XV, 18) до того, как будут высказаны. Августин приводит примеры из Библии, доказывая истинность и естественность внутренней речи. Внутренняя речь не принадлежит ни к одному из языков, но является знанием, воспроизводимым из памяти и не связанным напрямую с органами чувств. Внутреннее слово как способ мышления относится к внутреннему видению, к внутреннему созерцанию, но названо все же

²¹ Здесь и далее русск. перев. цит. по: *Августин Аврелий. О троице.* Пер. с лат. А. А. Тащиана. Краснодар, 2004.

по аналогии с речью. В данном случае Августин демонстрирует доминанту визуальности, зрения, над слухом, естественную для внутреннего пространства. «...Оттого, что мы называем мысли речениями сердца, еще не следует, что они, будучи истинными, не являются также видениями, происходящими из видений знания. Ибо когда они возникают извне посредством тела, одно есть речь, другое — видение. Когда же мы мыслим внутренним образом, то обе стороны суть одно»²² (De Trinit., XV, 18). Также и Бог именно *видит* все наши мысли.

Представление Августина о внутренней речи далеко от того бытового представления о «бормотании про себя», к которому мы привыкли. Для Августина внутреннее слово — подобие Слова, бывшего в начале²³ (De Trinit., XV, 19). Это знание, как внутренняя правда,

²² Nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes ideo non sunt etiam uisiones exortae de notitiae uisionibus quando uerae sunt. Foris enim cum per corpus haec fiunt aliud est locutio, aliud uisio; intus autem cum cogitamus utrumque unum est.

²³ Quisquis... hoc intellegere potest iam potest uidere per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam uerbi illius similitudinem de quo dictum est: In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. Necesse est enim cum uerum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur uerbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur [...Кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом, как в той загадке некоторое подобие Того Слова, о котором сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин, I, 1). Ибо когда мы говорим истинное, т.е. когда мы говорим то, что знаем, тогда с необходимостью из самого знания, хранимого нашей памятью, рождается слово, каковое того же самого рода, что и то знание, из которого оно рождается]. В той же книге Августин приводит особенности в латинского переложении Святого Писания слов «зеркало» (speculum) и «загадка» (aenigma). (De Trinit., XV, 14.)

относится к природе самой души и не может исчезнуть, пока существует душа.

И. В. Попов, автор самого обширного труда об Августине на русском языке, находит несколько характеристик, присущих внутреннему слову. Он указывает на большой диапазон значений этого понятия у Августина. Внутреннее слово — это и просто «мысль о предмете, которая находит для себя выражение в том или другом звуке», то есть любое означаемое, и «мысль, созерцаемая в данный момент в неизменяемой Премудрости», «внутренний разговор души с самой собой»²⁴. Независимо от содержания и ценности, внутренним словом можно назвать все, что мы намерены выразить в словах или других знаках. Например, проповедник перед беседой со своей паствой обдумывает предмет разговора. Независимо от языка, на котором предполагается беседа, тема разговора, «вся совокупность понятий, которые он предполагает выяснить»²⁵, относится к внутреннему слову. Важно, что внутреннее слово — это конкретный образ вещи, независимо от того, была ли эта вещь воспринята посредством органов чувств или является плодом воображения. Так, к внутреннему слову Августин относит как образ знакомого ему Карфагена, так и образ Александрии, которую знал только по описаниям других.

²⁴ Попов И. В. Личность и учение... С. 280–281. Ср. также: Нестик Т. А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. 1998. № 10. С. 115. О «внутреннем слове» у Августина см. также: Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. М., 1999. С. 221–222.

²⁵ Попов И. В. Личность и учение Блаженного Августина. С. 280–281.

Что же понимается под конкретностью образа вещи? Ведь не всякое знание, например в ситуации обдумывания темы проповеди, является в образах. Как отмечалось выше, внутренняя образность у Августина понимается в совершенно особенном смысле. Но в данном случае в тематике внутреннего слова к этому добавляется еще одно свойство, которое является определяющим и подводит все значения внутреннего слова под единый критерий. Конкретным образ будет тогда, когда он актуален, то есть мыслится в данный момент: «Внутренним словом называется мысль в ее актуальном состоянии потому, что только такую мысль мы можем выразить во внешнем слове»²⁶. Или, как отмечает И. В. Попов, это есть представление или понятие, «которое находится в центре сознания и, в данный момент занимая мышление, может быть высказано в произносимом слове»²⁷. Таким образом, основным критерием в данном случае является актуальный момент речи в его темпоральном измерении, а не содержание сознания.

Независимо от того, идет ли речь о предмете внешнего восприятия или о духовном переживании, любая отчетливо представляемая мысль является внутренним словом. Актуальное «Теперь» как концентрация сознания в данный момент определяет любой акт мышления. Внутреннее слово задает отношение «между движением души и знаком, служащим его выражением»²⁸. Однако внутреннее слово не есть подготовительный этап для слова внешнего. Наоборот, акт выражения является

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

лишь частным случаем мыслительного действия. Внутреннее — сущность и причина внешнего, оно относится к внешнему как форма к материи, как душа к телу, как Божественное к человеческому в лице Христа. В трактате «Об Учителе», одном из ранних диалогов Августина, учение о внутреннем слове представлено как учение о внутреннем Учителе. «Обо всем, постижимом для нас, мы спрашиваем не у того, кто говорит, тем самым произнося звуки внешним образом, а у самой внутренне присущей нашему уму истины...» (De Mag., XI). Истина (Христос) учит внутренним образом: не посредством знаков, а на «языке» вещей.

Тезис о том, что Христос является внутренним Учителем, довольно распространен в патристике. Но у Августина он не сводится лишь к наличию божественного в человеке. Инстанция внутреннего Учителя является необходимой частью любого процесса мышления в гносеологии Августина. Различая отдельные составляющие процесса интроспекции, Августин очерчивает проблему веры и разума, проблему взаимоотношений между душой и предметом, между актом и предметом познания. Учение о внутреннем Учителе связано также с понятием «внутреннего человека», которое определяет способность понять или поверить. Внутренний Учитель подобен Свету, к которому мы обращаемся, если хотим увидеть суть вещей. Христос обитает во внутреннем человеке (Еф. 3:16–17), и внутренний человек способен правильно увидеть и понять в соответствии со своими способностями и готовностью к истинному знанию. «И если порой мы ошибаемся, происходит это не по вине учащей нас истины, так же как и не по вине света часто

ошибаются наши глаза. В действительности и к свету мы обращаемся относительно видимых предметов для того, чтобы он нам их показал, сообразуясь с нашей возможностью их видеть» (De Mag., XI).

В исследовании И. В. Попова тематика внутреннего слова никак не связана с тематикой внутреннего чувства. Внутреннее слово как элемент самопознания относится к интеллектуальному познанию. Внутреннее же чувство наряду с внешним составляют чувственное восприятие. Однако и в том, и в другом случае внутреннее предшествует внешнему, подчиняя его себе. Так, внутреннее чувство (*sensus interior*) подчиняет себе внешние пять чувств²⁹ (De lib. arb., II, 8), контролируя «сигналы» от внешних впечатлений. В отличие от них, оно едино и не распадается на пять отдельных органов, хоть и взаимосвязано с ними³⁰ (De lib. arb., II, 12). Если под работой пяти органов чувств понимать собственно процесс чувственного восприятия, то внутреннее чув-

²⁹ *Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur.* («Я считаю, что мы более должны постигать некое внутреннее чувство, к которому восходят все известные нам чувства».) (Русск. пер. «De libero arbitrio» цит. по репринт. изд. указанной выше работы И. В. Попова (2005 г.). Ср.: Гарнцев М. А. Августин // Августин: Pro et contra. СПб., 2002. С. 749–756.

³⁰ *Non enim se videre, aut non videre sensus oculi videt, et quia non videt, non potest quid sibi desit, aut quid satis sit iudicare; sed ille interior, quo admonetur et anima bestiae aperire oculum clausum, et quod deesse sentit implere.* («Чувство зрения не видит, видит оно или нет, а поскольку не видит, то и не может судить о том, чего ему не достает, а что достаточно. Это дело того внутреннего чувства, которое и душу животного побуждает открыть глаза, и восполнить то, чего, как оно чувствует, ему недостает».)

ство — это восприятие восприятия. Внутреннее чувство присуще также и животным, и оно является не только информацией о внешних впечатлениях, но и самим ощущением жизни.

Distentio animi

Как было сказано выше, Августин рассуждает о проблеме длительности в связи с возможностью измерить время. В одиннадцатой книге «Исповеди» он рассматривает проблему измеряемости на примере латинских слогов, которые могут быть краткими или долгими. Краткость и долготы, воплощающие в себе свойство длительности момента, не зависят от объективных характеристик слога: долгий слог можно произнести кратко или как два кратких, и наоборот. Таким образом, долготы и краткость слогов могут быть измерены посредством друг друга, и представление о длительности (а значит, и о времени) не имеет изначальной меры. Произнесенный слог, или собственно звук, длится какое-то время, то есть звучание имеет начало и конец. И возможность измерить его так же маловероятна, как возможность измерить настоящее: момент проходит, становится прошлым, или еще не наступает, существуя в будущем. Поэтому единственное, что можно сделать, чтобы «удержать» момент, — запомнить его. Измерить длительность как отрезок возможно, измерив память о нем — звук, закрепленный в памяти (или, наоборот, молчание).

Поскольку память, как отмечалось, является основой души, то и время, таким образом, измеряется в душе. Августин называет время «растяжением души» (*distentio animi*). Эта знаменитая идея позволяет иначе взглянуть на проблему длительности, а значит, и измеряемости времени. Если время измеряется в виде «памяти» о длительности, иными словами, время есть особого рода образ в памяти, то само сознание времени есть не что иное, как усилие запоминания и удержания в сознании. Это усилие, или, как пишет Августин, «сила, вложенная в мое действие» (*Conf.*, XI, 28), и будет актуальным настоящим. Усилие сознания, внимание «сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым» (*Conf.*, XI, 28). И длительность — не свойство настоящего, прошлого и будущего, а свойство направленного внимания (*Conf.*, XI, 28).

Примечательно, что сам термин *distentio* («растяжение») применяется у Августина обычно в отношении физических, телесных движений. В 23-й и 24-й частях одиннадцатой книги идет речь о соотношении измерения физического движения и измерения времени. Физическое движение, основанное на движении «небесных тел», не может быть сущностью времени, поскольку само существует во времени. Этот аргумент, который используется также в вопросе о соотношении времени и вечности, имеет особый смысл и для понимания *distentio animi*. Это «растяжение души» может быть названо движением не в смысле физического движения (в физике Аристотеля), а как особой природы «движение души».

Внимание (*attentio*), сосредоточенное на настоящем, «рассеянное» между памятью (*memoria*) и ожиданием

(*expectatio*), — это и есть то усилие сознания, то «движение души», которое формирует восприятие времени. *Attentio, memoria, expectatio* — три аспекта акта восприятия, соответствующие настоящему, прошлому и будущему. Это триединство восприятия и связанное с ним переживание времени существуют в динамике, лежащей в основе историчности. Августин приводит в качестве примера переживания длительности ситуацию исполнения нами какой-либо знакомой песни: «Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено, оно теперь все в памяти» (*Conf.*, XI, 28). Каждый пропетый момент подобен проживаемому моменту жизни, а также части истории.

Понимание «движения души» у Августина имеет много общего с платиновским учением о движении мировой Души. Августин также исходит из активности души в восприятии, способности активно создавать запечатленные образы и ощущения. Восприятие времени в ощущении длительности не является исключением, хотя и не является типичным примером чувственного познания. При этом важно отметить, что триединство восприятия времени (внимание, память, ожидание) у Августина отнюдь не аналогично теологической проблеме тринитарности³¹.

³¹ *Flasch K.* Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Frankfurt am Main, 2004. S. 219.

Таким образом, в идее *distentio animi* Августин не дает готовый «рецепт» измерения времени, помещая эту проблему в сферу субъективного ощущения в процессе восприятия. Однако это обстоятельство вряд ли является основанием для представления его теории времени как психологической. Не только потому, что для средневекового мыслителя душа является столь же достоверным источником знания, как и рассудок, являющийся лучшей частью души. Но также потому, что само понятие восприятия у Августина мыслится не только в связи с образом и ощущением, но и в связи с представлением о числах. Так же как и понимание внутреннего опыта не несет в себе психологической, или тем более экзистенциальной смысловой нагрузки³², понятие числа является связующим звеном между понятием восприятия у Августина и представлением об измеряемости, исчисляемости (*calculatio*) как таковой. Представляется, что идея «растяжения души» и сама задача измерить время напрямую связаны с понятием числа. Число у Августина — это универсальная закономерность, всеобщий закон, на основе которого организовано все живое, а также духовный мир. Все, что имеет форму, «пронизано числом» (*numeros habent*). Числа заключены в образах, в пространстве и движении, как в телесном, так и в духовном (*De lib. arb.*, II, 42). Числовое содержание — залог упорядоченности, и способность воспринимать не является исключением. Соответственно, числа — это определенные первоэлементы, существующие как организующий принцип и ритмический

³² Ibid.

характер динамики восприятия. Типичным примером темпорального объекта, таким образом, оказывается звук. Восприятие звука структурно схоже с восприятием времени, особенно в свете учения о числе. В этой связи в контексте проблемы времени представляется интересным наряду с «Исповедью» обратить внимание и на трактат Августина «О музыке».

Трактат «О музыке».
Восприятие и воображение

В шестой книге трактата «О музыке» Августин рассуждает о «неизменных» числах, лежащих в основе восприятия. Чтобы «не пришлось пользоваться количеством слов большим, чем количество вещей»³³ (De musica, VI, 16), Августин дает четкие названия каждому виду чисел и устанавливает иерархию между ними. Первый вид чисел, *sonantes*, «звучащие», находятся «в самом звуке» независимо от восприятия слушателя. «Звучащие» числа, например, четыре ямба и двенадцать стоп «Deus creator omnium» представляют собой объективную структуру музыкальной композиции (De musica, VI, 2).

Второй вид чисел, *occursores*, «откликающиеся», находится в ощущении слышащего (De musica, VI, 2). Этот вид демонстрирует актуальную способность вос-

³³ Августин. О музыке // Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. Под ред. В.П. Шестакова. М., 1966. С. 143. Здесь и далее цитаты и термины на русском языке из этого трактата даются по переводу В. П. Зубова.

принимать звук. Августин различает потенциальную способность слухового восприятия и сам акт слушания, в котором происходит верное отображение. Например, один и тот же стих может быть произнесен (или пропет) с различной краткостью и долготой, и именно в момент восприятия мы можем судить о нем адекватно. Поэтому «откликающиеся» числа Августин называет числом «ощущающей способности», но они ей не тождественны (*De musica*, VI, 2). Как актуальные свойства акта восприятия, *occursores* не существуют без *sonantes*, первого вида чисел. Идея «откликающихся» чисел схожа с современным представлением о физических процессах, происходящих в ухе под воздействием звука, как реакции на слуховые раздражители. Для обозначения «воздействия» Августин употребляет слово *affectio*. Хоть слуховое восприятие интересует Августина в данной работе прежде всего, однако то же самое правомерно и для других органов чувств, например, для осязания, поскольку тактильное ощущение подобно слуховому (*De musica*, VI, 2).

Третий вид чисел, *progressores*, «движущиеся вперед», находится в акте произносящего, «в устремлении и в деятельности произносящего» (*De musica*, VI, 3). Этот вид заключен в «действии души» и является внутренней составляющей речевого акта, — ведь и молча, про себя, мы можем порождать в мыслях некоторые числа за тот же самый промежуток времени, в который они порождаются голосом³⁴ (*De musica*, VI, 3). Согласно Августину, даже биение пульса и интервалы дыхания явля-

³⁴ Nam et taciti apud nosmetipsos possumus aliquos numeros cogitando peragere ea mora temporis, qua etiam voce peragerentur.

ются результатом действия души и зависимы от воли. *Progressores* есть числа, производимые душой и создающие различные варианты пульса или дыхания в речевом акте или движении тела (De musica, VI, 3). Переводя эту идею на современный лад, можно сказать, что речь идет о ритмичности исполнения, или о заданном ритме, который контролируется самим исполнителем, так же как и соответствующие ему пульс и дыхание. Этот вид чисел может существовать без остальных трех, что, очевидно, должно означать, что чувство ритма не зависимо ни от памяти, ни от слухового восприятия.

Четвертый вид чисел, *recordabiles*, находится в памяти и извлекается с помощью воспоминаний. Память как основа любого психического акта, является составляющей частью акта восприятия. Этот вид чисел также может существовать без остальных трех, но в том случае, если информация уже попала в память и запечатлена в ней, то есть если все остальные виды чисел предшествуют *recordabiles* (De musica, VI, 3).

Все четыре вида чисел подчинены пятому виду — «судящим» (*judiciales*). Этот вид занимает первое место в иерархии, упорядочивая остальные четыре. «Судящие» выше остальных по тому принципу, по которому созидающие числа выше создаваемых (De musica, VI, 4). Будучи основой представления о порядке, *judiciales* бессмертны, поскольку являются неотъемлемой частью души. Сверхвременной характер бессмертия *judiciales* признается Августином с рядом оговорок.

Вместе с тем четыре первых вида чисел с необходимостью существуют во времени. Как составляющие акта восприятия, числа связаны с актуальностью (акта), являясь как бы различными модусами темпоральности:

долгота и краткость (*sonantes* и *occursores*), ритмичность (*progressores*), память (*recordabiles*). Поскольку «судящие» числа «подвергают исследованию» (*examinare*) (*De musica*, VI, 8) остальные четыре вида, то они сами должны быть смертны, так же как и предмет их «исследования», либо охватываться некими временными границами, за которые они не могут выйти. С другой стороны, смертность предмета суждения вовсе не означает смертность того, что его судит. Ведь «о любых промежутках времени, о которых они могут судить, они способны всегда судить» (*De musica*, VI, 6).

Примечательно, что ограниченность эстетического чувства «судящих» чисел связана не только со стоящим над ним разумом. Эта ограниченность связана с фактом смертности тела, не могущего иметь бессмертных потребностей. И чувство пространства и времени также ограничено в силу ограниченных потребностей в нем в практической жизни³⁵ (*De musica*, VI, 7). И. В. Попов указывал на следующее: «Отмеченная узость чувства объясняется тем, что оно должно обеспечить животному безопасное существование в том месте вселенной, в котором ему суждено обитать. Каждому существу уделено чувство пространства и времени, пропорциональное той части универса, какую по величине своего тела и по

³⁵ *Quapropter si humanae naturae ad carnalis vitae actiones talis sensus tributus est, quo maiora temporum spatia iudicare non possit, quam intervalla postulant ad talis vitae usum pertinentia; quoniam talis hominis natura mortalis est, etiam talem sensum mortalem puto.* («Вот почему, если человеческая природа для действий в плотской жизни одарена такой ощущающей способностью, которая не в состоянии судить о промежутках времени больших, чем то требуется для практической жизни, то, поскольку такая природа человека смертна, я полагаю, что и ощущающая способность смертна».)

продолжительности своей жизни оно занимает. Все же, относящееся к потребностям смертной жизни, само смертно. Смертны, таким образом, и связаны с телом и судящие числа или, по современной терминологии, эстетическое чувство»³⁶. Следовательно, чувство пространства и времени, уподобленное эстетическому чувству и реализованное в восприятии музыки, непосредственно связано с телесностью. Собственно чувство времени в этом случае заключалось бы в способности отличать краткий звук (или слог) от длинного и соизмерять различные отрезки звучания. Такое восприятие времени неизменно содержит в себе всю специфику чувственного восприятия, как если бы время ничем не отличалось от материальных объектов органов чувств.

Разумеется, Августин не сводит знание о времени лишь к форме чувственного восприятия. Трактат «О музыке» относится к раннему периоду творчества, и в «Исповеди» мы имеем дело с более сформированной теорией познания. Рассуждения о времени, как говорилось выше, начинаются с соотношения времени и вечности, а не с анализа красоты и ритма, хотя само понятие красоты как соразмерного у Августина тоже не связано лишь с эстетическим удовольствием. Наше знание о времени не ограничивается эстетическими потребностями, однако тело как бы демонстрирует темпоральность опыта восприятия. Как христианин, Августин не мог приписывать телесности самостоятельность и независимость в ощущениях. Любое ощущение, любой опыт восприятия являются деятельностью души,

³⁶ Попов И. В. Личность и учение Блаженного Августина. С. 107.

и тело лишь выполняет ее «команды». Ощущение есть акт, в котором соединяются душа и тело. Тело является репрезентантом ощущений, в том числе и ощущения времени. Время обнаруживает себя в опыте чувственного восприятия, и само по себе восприятие времени является частью чувственности. Определив время как «растяжение души», Августин не дает тем самым повода утверждать, что время дано нам лишь в ощущениях. Однако если рассматривать чувственность и восприятие в целом как способность души, то сама по себе чувственность обнаруживается посредством времени, иными словами, конституируется через временную форму.

Следуя идее анализа времени во взаимосвязи как с восприятием, так и воображением, необходимо отметить роль последнего. Воображение у Августина, как и затем в феноменологии Гуссерля, понимается в нескольких смыслах, зачастую не связанных между собой. Во-первых, воображение является функцией памяти, как отмечает в той же своей работе И. В. Попов. Его основное назначение — воспроизводить во всей полноте образы вспоминаемых вещей, дополняя тем самым функцию воспоминания. Во-вторых, воображение отвечает за формирование ощущений и чувственных представлений, которые у Августина подобны друг другу. Оно играет роль формирующей силы восприятия, формационной способности. «Хотя ощущение происходит не от тела, что видится, но от тела ощущающего одушевленного существа, с каковым смешивается душа некоторым удивительным образом своего рода, все же видение порождается видимым телом, то есть само ощущение образуется (*formatur*) так, что оно уже не есть просто ощущение... но ощущение воображенное (*informatus*),

каковое называется видением.... При удалении предмета не остается какого-либо образа, который был бы при-сущ ощущению, пока присутствовало то, что виделось. Однако же остается само ощущение, которое пребывало и прежде того, что ощущалось» (De Trinit., XI, 2).

Третий смысл, который можно отметить, — это во-ображение как фантазия, то есть способность свободно создавать представления. Например, мы можем пред-ставить черного лебедя, ни разу не наблюдая такового, лишь соединив образ белого лебедя с представлением о черном цвете. Однако фантазия не всемогуща и не безгранична; в своем содержании она ограничена памя-тью: «Никто не может представить цвет и фигуру тела, каковых никогда не видел, или звук, который никогда не слышал, или запах, которого никогда не обонял, или какого-либо телесного прикосновения, которое никогда не ощущал» (De Trinit., XI, 8). Невозможно утверждать, что воображению и образности как таковой отводит-ся достаточно места в гносеологии Августина. В силу принципиальной значимости проблематики образно-сти и подобия для теологической традиции, Августин не указывает на какое-либо сугубо философское или психологическое значение воображения. Но из второго значения воображения становится ясно, что ощущение — это чувственный образ, который мог бы быть рас-смотрен как ключевой элемент воображения, как образ психофизический.

Отображение формы воспринимаемого предмета происходит по принципу формирования ощущений. В единство должны прийти три разных по своей приро-де компонента: «...вид (*species*) тела, которое видится, его образ (*imago*), запечатленный в ощущении, каковой

есть видение, или воображенное ощущение (*sensus formatus*), и воля души (*voluntas animi*), которая направляет ощущение к ощущаемому предмету»³⁷ (*De Trinit.*, XI, 2). Процессу формирования ощущений Августин уделяет достаточно много внимания, поскольку данный процесс фундирует собственно процесс познания. Августин указывает на два вида «видения», одно — «видение ощущающего» (*sentientis*), другое — «видение представляющего» (*cogitantis*)» (*De Trinit.*, XI, 9). Переход от первого ко второму, а точнее, синтез ощущения и представления и является зафиксированным в сознании актом восприятия. Этот синтез происходит посредством воли по тройственной схеме. Воля сначала соединяет физический образ видимого с ощущением видящего. Затем полученное ощущение накладывается на припоминание — образ, возникший из памяти, как акт идентификации предмета. И третья фаза данного процесса заключается в том, что ощущение закрепляется, фиксируется как представление. «Вот почему воля трижды сочетает как бы родителя с как бы детищем: во-первых, телесный вид с тем, который он порождает в телесном ощущении; во-вторых, этот с тем, что возникает из него в памяти; и, в третьих, последний с тем, что рождается от него в представлении созерцающего»³⁸ (*De Trinit.*, XI, 9).

³⁷ *Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quamdam unitatem contemperentur meminerimus; id est, species corporis quae videtur, et imago eius impressa sensui quod est visio sensusve formatus, et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet.*

³⁸ *Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu; et ipsam rursus cum ea quae ex illa fit in memoria; atque istam quoque tertio cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu.*

Тем самым углубляясь в специфику функции воображения, мы приходим к понятию ощущения, которое и возвращает нас к проблеме длительности — так, граница между прошлым и настоящим действительно трудноизмерима именно в силу того, что находится «внутри» ощущений, которые формируются воображением. Этот вывод, ценный для феноменологической интерпретации, выходит за рамки христианской философии, но позволяет проследить механику взаимодействия между длительностью ощущения и синтезирующим усилием мышления.

В заключение необходимо заметить, что у Августина проблематика времени разворачивается как философский результат глубокого анализа внутреннего опыта и его гносеологических принципов. Начиная с интуиций повседневности, дающих изначальный опыт ощущения времени, и заканчивая аналитикой соотношения времени и вечности, включающей в себя как античную, так и христианскую традиции, проблема времени у Августина рассматривается как один из фундаментальных мотивов субъективности. То, что выше было обозначено как интериорность и представлено в тематике внутреннего слова, памяти и — частично — внутреннего чувства, несомненно, является не пассивным психологическим фоном теоретико-познавательных способностей субъекта, а, напротив, их конститутивной основой. В дальнейшем и у Канта, и в феноменологии Гуссерля анализ времени осуществляется во многом по аналогичным схемам и обнаруживает схожие методологические и концептуальные результаты.

ГЛАВА 2

ТЕОРИЯ ВРЕМЕНИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Трансцендентальная эстетика. Функция чувственности

Теория времени у Канта изложена преимущественно в разделе о трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума». Предварительные рассуждения содержатся также в диссертации 1770 года, где основные положения совпадают, а зачастую и более подробно поясняют аксиомы первой критики. Исследовательский интерес по данной теме представляют также рукописные заметки Канта к «Критике чистого разума», так называемые *Reflexionen*, а также некоторые письма, в частности письмо к Марку Герцу, одному из оппонентов диссертации 1770 года. Формирование основных принципов, на которых построена метафизика Канта, иными словами, переход к критицизму, был связан, как принято считать, с пересмотром Кантом естественно-научных вопросов, основ физики и математики. Законы движения тел, порядок пространства и способы измерения физических изменений волновали Канта наряду со способами понимания и анализа, принципами морали и религии, как свидетельствуют его докритические сочинения. И те положения о времени и пространстве, которые Кант излагает в «Критике чистого разума», во

многим отталкиваются от натурфилософских представлений более раннего периода творчества.

Ход рассуждений трансцендентальной эстетики строится от определения чувственного созерцания самого по себе к его функциям для чистого познания и к той форме, в которой дано чувственное созерцание. В «Критике чистого разума» Кант определяет чувственность как «способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас» (В 33)¹. В диссертации мы находим аналогичное, но более развернутое определение: чувственность — это «восприимчивость субъекта, посредством которой возможно, что состояние представления (*status repraesentativus*) субъекта определенным образом аффицировано настоящим присутствием (*preaesentia*) какого-либо объекта» (*De mundi*, § 3. S. 29)². Грамматически пассивный залог во втором определении должен указывать на чувственность как способность субъекта находиться под воздействием, а не объекта действовать. Аффицированность не означает какого-либо особого состояния сознания; объект воздействует на восприятие в силу своей данности. В письме к М. Герцу Кант поясняет, что «пассивные или чувственные представления обладают... доступным для понимания отношением

¹ Здесь и далее русск. пер. цит. по изд.: *Кант И.* Критика чистого разума. Сочинения = *Werke*. Том II. Подг. Н. В. Мотрошиловой и др. М., 2006.

² Здесь и далее цит. по нем. изд.: *Kant I.* *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* // *Schriften zur Metaphysik und Logik. Werke in sechs Bänden. Bd. III.* Darmstadt, 1983. В русск. пер.: *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. Пер. А. Гулыги // *И. Кант. Сочинения в шести томах. Том 2.* М., 1964.

к предмету, и принципы, заимствуемые из природы нашей души, имеют вполне понятную значимость для всех вещей, поскольку они должны быть предметами чувств»³.

Важно, что говоря о душе, Кант употребляет чаще всего слово *Gemüt*, а не *Seele*, означающее душу как способность к восприятию, к «простому» получению впечатлений⁴. *Gemüt* — это способность, своего рода орган души (*animus*), но не душа как субстанция (*anima*).

Специфика понимания того, что Кант называет аффицированностью, связана также с толкованием термина «предмет» (*Gegenstand*) в данном определении, на что указывал Х. Вайхингер⁵. Этот термин употребляется Кантом в двух смыслах: во-первых, как эмпирический объект, данный нам в эмпирическом представлении, и во-вторых, как трансцендентальный объект, существующий сам по себе «без нашего субъективного способа представления»⁶. Вайхингер склоняется к трактовке, разделяемой также другими комментаторами, что «предмет» у Канта включает оба эти смысла: предмет как аффицирует, так и является результатом аффицирования. Иными словами, эмпирический объект одновременно

³ Кант И. Письмо к Марку Герцу // И. Кант. Сочинения в шести томах. Том 2. М., 1964. С. 430.

⁴ Ср.: Мотрошилова Н. В. Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого познания // Н. В. Мотрошилова. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М., 2005. См. также комментарий Н. В. Мотрошиловой к переводу данного термина в вышеозначенном двуязычном издании «Критики чистого разума». Т. 2. Ч. 2. С. 732–735, 751.

⁵ *Vaihinger H.* Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band. Stuttgart — Berlin — Leipzig, 1892. S. 6–9.

⁶ *Ibid.* S. 7.

является содержанием сознания, а точнее, содержанием созерцания (интуиции).

Предметом чувственности называется чувственно воспринимаемое, феномен; чувственное познание — это познание, подчиненное законам чувственности. Феномен, или чувственное представление, состоит из материи, или ощущения (*Empfindung*) и формы, а точнее, «вида (*Gestalt*) чувственно воспринимаемого, который показывает, насколько упорядочено многообразное, которое аффицирует чувства, посредством своего рода естественного закона души» (*De mundi*, § 4. S. 29–31).

В разделе о трансцендентальной эстетике ощущение — это «действие (*Wirkung*) предмета на способность представления, поскольку мы аффицированы предметом» (В 34; А 19–20). В диссертации же Кант, говоря о качестве (*Beschaffenheit*) ощущения, указывает на то, что «оно зависит от природы субъекта, а именно насколько он поддается изменению под действием данного объекта» (*De mundi*, § 4. S. 31). Важно, что ощущение Кант понимает как действие, однако лишь в том смысле, в котором действием будет сама данность (явленность) предмета сознанию, то есть в смысле некоей событийности восприятия. Ощущение у Канта сводится к материальной, эмпирической составляющей феномена: цвет, твердость, непроницаемость и т. п. Кант различает ощущение и чувство⁷, но в целом ощущение — это эмпирический элемент аффицированного восприятия, материя впечатлений. В трансцендентальной аналитике Канта описывается также свойство ощущения — интенсивность. Так как материя феномена дана апостериори,

⁷ *Vaihinger H. Commentar zu Kants... S. 29.*

а форма априори, то речь идет о специфическом смысле антиципации как способности «предварять опыт в том именно, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него» (В 167).

«Изолируя» чувственность, Кант указывает, что чувственное познание недостаточно для познания вещей самих по себе, независимо от степени ясности и отчетливости созерцаний. Они не дают знания о вещи как таковой, и потому являются как бы частью нашего представления о ней, но не знанием в целом. Каким бы четким не было чувственное представление, оно не станет интеллектуальным, поскольку различие чувственного и интеллектуального трансцендентально, в противоположность различию между отчетливым и неотчетливым, которое есть лишь логическое различие (В 60–63).

Данное возражение Вольфу и Лейбницу не означает, впрочем, что чувственность является некой несовершенной формой интеллектуального и представляет собой неупорядоченное нагромождение признаков воспринимаемых предметов. Чувственная составляющая вещи («образы вещей», *Abbilder, species.* — *De mundi*, § 11. S. 43) столь же истинна, сколь и его интеллектуальная составляющая. Чувственность подчинена собственным законам, а именно — априорным формам пространства и времени, хотя и не имеет никакой иной роли, кроме демонстрации факта данности объекта сознанию в чувственно воспринимаемом мире. Феноменальность мира обнаруживается благодаря формальному субъективному принципу, согласно которому «все, что может быть предметом чувств (по их качеству), необходимо представляется относящимся к одному и тому же целому» (*De mundi*, § 13. S. 47).

Что же такое время и чем время как априорная форма чувственности отличается от пространства? При ответе на этот вопрос можно условно выделить три аспекта, которые демонстрируют функцию времени в трансцендентальной философии, а именно:

- 1) время как формальное условие;
- 2) время как форма внутреннего чувства;
- 3) временное определение (*Zeitbestimmung*) трансцендентальной схемы.

В этих трех аспектах и разворачивается наше дальнейшее рассуждение.

Время как формальное условие

«Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний», — констатирует Кант (В 46; А 31). Время — как формальное условие априори всех явлений — не ограничено, в отличие от пространства, только внешними явлениями. Все явления, независимо от того, будет их предмет внешним или внутренним, принадлежат к внутренним состояниям души. И потому время, как форма внутреннего созерцания, является непосредственным условием всех чувственных представлений, в том числе и представлений о собственном Я. Предметы объективного мира, данные нам в явлениях, существуют во времени, но именно благодаря чувственности доступны определению. Именно созерцание есть то условие, при котором время входит в представления о предметах (В 51–52; А 35–36).

Говоря о пространстве, Кант причисляет его априорную форму исключительно к внешним созерцаниям, как будто отказывая внутреннему опыту в пространственности. Размежевание внутреннего и внешнего как различных форм чувственности может показаться несоответствующим идее интериорности, а также подвергнуть сомнению направленность самого Канта на целостность чувственного познания. На самом деле, это обстоятельство отнюдь не уводит кантовскую теорию чувственности от феноменологической традиции. Пространственность внутреннего опыта у Канта носит не трансцендентальный, а эмпирический характер. Пространство же как трансцендентальная, априорная форма принадлежит исключительно к внешним созерцаниям, как созерцаниям предметов внешнего мира. Четкое разделение Канта на эмпирические и трансцендентальные формы не решает, впрочем, проблемы происхождения и, так сказать, качественных характеристик чувственных данных, то есть той проблемы, которая затем в феноменологии Гуссерля также возникает в тематике трансцендентального восприятия.

Время как формальное условие есть, таким образом, субъективная форма, лежащая в основе внутренней определенности чувственного познания. Кант истолковывает субъективность времени, критикуя представления об эмпирической объективности и реальности времени. В основе любых объективных изменений лежит допущение доступности их для субъективного понимания. Природа времени, если только время не представляется как непрерывно текущая мистическая реальность, определяется, прежде всего как принцип,

исходя из внутренних представлений ума, до всякого понятия. Любому наблюдаемому (объективному) изменению предшествует данность внутренних изменений. Например, отношение между субстанцией и акциденцией мы координируем как по одновременности, так и по последовательности, то есть через темпоральное отношение (*De mundi*, § 14. S. 53). Время объективно и действительно в том смысле, что оно является действительной формой внутреннего созерцания.

В связи с данной трактовкой Кант выявляет два свойства времени, а именно — бесконечность и непрерывность. Эти два свойства, определяющие время как в философских, так и в естественно-научных теориях, в трансцендентальной эстетике также рассматриваются под математическим углом.

Обосновывая бесконечность времени, Кант использует следующую формулу. Поскольку всякая определенная величина времени возможна только через ограничение одного лежащего в основе времени, то первоначальное представление о времени должно было бы быть дано как неограниченное (В 47–48). Определение в данном смысле равнозначно ограничению как делению на части, иными словами, *измерению* времени. Определение (= ограничение) есть познание через понятия; целостное же представление не может быть дано через понятия. Понятия содержат только представления, относящиеся к частям, но не к целому, значит, в основе понятий должно лежать нечто *до*-понятийное, то есть непосредственное созерцание (*Ibid.*). Первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное, бесконечное, тогда каждое конкретное измерение будет

возможно через ограничение. Таким образом, напрашивается вывод, что бесконечность времени понимается Кантом не в смысле бесконечно протяженной линии, а в смысле неизмеряемости созерцания.

Со свойством бесконечности как неограниченности и необходимостью ограничения в операции измерения связано понятие непрерывности, которую Кант приписывает как времени, так и пространству. Свойство непрерывности (континуальности) времени Кант описывает в диссертации 1770 года, отталкиваясь от закона непрерывности в изменениях Вселенной. Непрерывна та величина, которая не состоит из простых частей. Время как величина есть отношение, данное без какого-либо существующего предмета, но во времени принято находить структуру, композицию (*Zusammensetzung*). Эта структура, однако, не состоит из частей, поскольку во времени как в величине «ничего не останется в остатке, если представить эту структуру устранимой» (*De mundi*, § 14. S. 48–49). Время как отношение, а не предмет, невозможно было бы поделить на части. Каждая «часть» времени есть само время, и момент, мгновение, также не является частью. Моменты — не части, а «границы, между которыми находится некое время» (*Ibid*). Отношение двух моментов будет временным тогда, когда один действительно следует за другим, то есть кроме одного момента «еще дано время, в последующей части которого есть другой момент» (*Ibid*).

Метафизический закон непрерывности гласит: все изменения непрерывны, текучи. Это значит, что противоположные состояния следуют друг за другом только через промежуточный ряд различных состояний.

Доказательство наличия этого ряда в том, что субстанция всегда находится в некотором состоянии, даже если речь идет о состоянии между двумя мгновениями. Поэтому, если взять две временные точки и два различных состояния в этих точках, то между ними все равно будет какое-либо состояние и время: «Между двумя моментами всегда имеется некая временная пауза, в бесконечном ряду моментов которой субстанция не находится ни в одном, ни в другом из данных состояний, но все же не лишена всякого состояния» (*De mundi*, § 14. S. 50–51). Фактически оказывается, что Кант доказывает свойство непрерывности, опираясь на характер субстанции и связывая его с бесконечностью, на что указывает и Х. Вайхингер⁸.

Дальнейшее свое развитие понятие непрерывности находит в трансцендентальной аналитике, в главе об антиципациях восприятия. Непрерывность пространства и времени позволяет прояснить вопрос о степени интенсивности восприятия⁹, а также о непрерывности всех явлений в синтезе многообразного (В 212). Здесь же Кант затрагивает проблему непрерывности всякого изменения (как перехода вещи из одного состояния в другое), в связи с особым рода каузальностью изменений (В 213, 291).

Само по себе закон непрерывности (континуальности) и связанная с ним проблема длительности до сих

⁸ *Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 223, 279.*

⁹ Между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее выраженных восприятий. (См. В 211.)

пор являются фундаментальными вопросами философии времени. В дальнейшем континуальность в контексте пересмотра философских оснований математики рассматривалась и у Бергсона, и в аналитической традиции. Особое место понятие континуальности занимает в феноменологии времени Гуссерля. Следует также отметить, что и у Канта язык описания времени в связи с законом непрерывности очень близок к языку описания музыкального звука. Аналогию с такого рода метафорикой, как отмечалось выше, можно увидеть уже у Августина. Наибольшее применение она находит в феноменологии, где звук описывается как модель временного объекта. У Гуссерля мы находим также интерпретацию проблемы каузальности во временном синтезе. С феноменологической точки зрения это проблема «причины» перехода одного мгновения в другое, особого рода взаимосвязь между последовательными моментами времени¹⁰.

Среди материалов рукописного наследия («Reflexionen») мы находим замечания Канта о связи между свойством бесконечности и характером внутреннего чувства. «Время едино... Оно бесконечно, в нем нет первого и последнего. Ведь оно есть условие координации посредством внутреннего чувства, которое должно определяться и ограничиваться не иначе как с помощью

¹⁰ Ср. *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. The Hague, 1952. § 8, 9.* (Далее цит. как *Ideen II*). Об этом также см.: *Litvin T. Zeit und Bewegung im Problembereich der transzendentalen Ästhetik bei Husserl // Топос. 2–3 (22). 2009. С. 90–91.*

полагаемых в соответствии с ним представлений. Себя саму способность рецептивности упорядоченной связи ограничить не может»¹¹.

Время как форма внутреннего чувства

Кант определяет время как форму внутреннего чувства (*die Form des inneren Sinnes*), то есть «созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» (В 49). Время, в отличие от пространства, не определяет ни положения, ни очертания предмета, а определяет «отношение представлений в нашем внутреннем состоянии» (В 50). Внутреннее чувство, или внутреннее созерцание, не обладает наглядно представленным видом, или, как пишет Кант, очертанием (*Gestalt*), то есть образно представить отношение невозможно. Однако «мы стараемся устранить и этот недостаток» (*Ibid.*) и потому время обычно понимают при помощи аналогии, в частности аналогии временной последовательности с бесконечно продолжающейся линией. Все свойства такой линии мы приписываем также и времени. Отсюда следует вывод, что представление о времени и само есть созерцание, «так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания» (*Ibid.*), то есть в пространственных схемах.

¹¹ Кант И. Из рукописного наследия: Материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*. Пер. В. В. Васильева, С. А. Чернова. М., 2000. Раздел 3. Наброски 1773–1775 годов. С. 36.

Какой смысл приобретает у Канта само понятие внутреннего чувства? Схоже ли оно с определением Августина?

Кант определяет внутреннее чувство как способ, «каким душа аффицирует самое себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений... делая это через самое себя» (В 67–68). Поскольку все, что познается посредством чувств, суть явления, то и субъект дан себе как явление. Наше первичное представление о себе, о своем Я — интуитивно, созерцательно, а не интеллектуально. Душа созерцает себя так, «как она аффицирована изнутри... как она является себе»¹². И время оказывается формой «внутреннего восприятия многообразного, данного в субъекте заранее» (В 68). Внутреннее чувство дает, таким образом, представление об отношении к вещам (в том числе и к такой «вещи» как Я), и сама эта относительность внутреннего созерцания (так же как и внешнего) является для Канта подтверждением их идеальности (В 66–67)¹³.

Интуитивное осознание самого себя (апперцепция) не «самодеятельно»; многообразное дается в субъекте «без спонтанности», которая приписывается рассудку, но не чувственности. Это обстоятельство позволяет указывать на известное разделение активной и пассивной части субъекта, где чувственности отведена пассивная роль¹⁴. Представляется, что эту роль правильнее было бы

¹² Там же.

¹³ Идеальность внутреннего и внешнего чувства не тождественна трансцендентальной идеальности пространства и времени, однако и в том, и в другом случае Кант использует схожее доказательство (В 44–45 / А 28; В 52–53 / А 35–36).

¹⁴ Ср. *Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 484.*

назвать первичной, а не пассивной, поскольку свойства чувственности обусловлены самим фактом субъективности. Выше отмечалось, что под аффицированностью у Канта не подразумевается какого-либо особенного состояния сознания, и потому внутреннее чувство в своей определенности, как субъективное единство самосознания, является необходимым, но механическим допущением, принадлежащим к области чистой механики в том смысле, в котором ее понимал Кант.

Стоит, однако, заметить, что Кант разъясняет аффицированность как некую деятельность души, пусть и обусловленную формальным, темпоральным принципом. Представляется, что в данном положении уместна параллель с плотиновским «движением души», которое и в гносеологии Августина является естественным свойством восприимчивости. Полемизуя с преверженцами естественной теологии, Кант приводит аргументы, еще более сближающие его идеи с идеями Августина. Время как формальное условие созерцания не является тем способом, каким дается само существование объекта созерцания. Время (как и пространство) было бы условием бытия Бога только в том случае, если бы обладало «объективностью», против которой Кант выдвигает достаточно аргументов. Как и у Августина, время не подобно вечности, которая в данном контексте может быть названа объективной, а потому бессмысленно приписывать Богу темпоральные характеристики. Время как форма чувственности существует благодаря тому, что «способность представления субъекта подвергается аффицированию со стороны объекта» (В 72), что не означает, будто время является условием существования этого объекта. Как и у Августина, время у Канта

является формой «деятельности» души и обусловлено характером чувственности.

Проблематика внутреннего чувства получила большое распространение в кантоведении, в том числе и благодаря спорности самого понятия¹⁵. Принято считать, что понятие внутреннего чувства, которое использовал Кант, восходит к философии Дж. Локка. Этот термин встречается также у Лейбница, Баумгартена, Тетенса, но именно к теории познания Локка ближе всего кантовское значение, позволяющее объяснить внутреннее чувство во взаимодействии с опытом представления субъекта о самом себе. Один из современных кантоведов, Норберт Хинске, указывает, что эта историко-философская ссылка требует определенного прояснения, а именно, что понятие внутреннего чувства было заимствовано Кантом скорее под влиянием Георга Фридриха Майера. Его сочинение «К учению о предрасудках человеческого рода», вышедшее в 1766 году, было хорошо известно Канту и использовалось им в лекциях по логике. Существует достаточно оснований считать, что «борьба» Канта против вольфианского догматизма осуществлялась и под влиянием Майера¹⁶.

Созвучность идей Майера идеям Канта не противоречит признанию роли Локка, под влиянием которого

¹⁵ Из многочисленной комментаторской литературы см., напр.: *Mohr G.* Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant. Würzburg, 1991; *Schulz H.* Innerer Sinn und Erkenntnis in der Kantischen Philosophie. Düsseldorf, 1962; *Monzel A.* Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlass // *Kant-Studien*. Bd. 25. 1920. S. 427–435.

¹⁶ *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007. С. 31.

находился и сам Майер. Но это историческое обстоятельство позволяет прояснить ход размышлений Канта, в том числе с точки зрения выявления феноменологического подтекста в анализе чувственности. Хинске указывает, что уже Майер распространяет тезис о субъективности чувственных ощущений на внутреннее чувство, что делает наш внутренний мир непознаваемой вещью в себе¹⁷. Майер разграничивал ощущение, чувство и вещь — сам предмет «в себе и для себя»¹⁸. Между ними лежит непреодолимая преграда, несмотря на то что предмет является предметом наших чувств. «Наши чувства не замечают ничего, кроме этой преграды. Они не могут видеть сквозь оную, и как же могли бы они прийти хотя бы только к предположению, что за этой преградой есть вещь, которая не такова, как они ощущают?»¹⁹ Для объяснения данного разделения Майер обращается к метафоре пещеры у Платона. Он объясняет искаженность ощущений, неотделенных от самой вещи, по аналогии с искаженными зрительными ощущениями обитателей пещеры, которые видят лишь тени, а не саму вещь с ее реальными свойствами²⁰.

¹⁷ Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума... С. 169.

¹⁸ Там же. С. 167.

¹⁹ Там же. С. 168.

²⁰ «Во всех наших внешних ощущениях душа наша ведет себя подобно человеку, сидящему в затемненной комнате и видящему на стене отражения проходящих мимо людей. Он видит не самих людей, а только их воздействия, которые они производят на стену благодаря свету, попадающему в комнату через маленькое отверстие. Тело, которое мы называем красным, известным образом отражает свет... Наша душа непосредственно ощущает это воздействие, когда видит тело, называемое красным. Следовательно, очевидно, что то, что мы видим непосредственно, есть не свойство тела, а находящееся вне его воздействие оно. И точно

Особый интерес для данного аспекта теории времени представляет одна малоизвестная рукопись Канта, так называемый Ленинградский фрагмент. Первая часть этого фрагмента носит название «О внутреннем чувстве» и датируется примерно 1786 годом²¹. В ней Кант в краткой и емкой форме рассуждает о соотношении времени, внутреннего чувства и аффицированности, которая обусловлена в том числе и внешним чувством.

«Время есть только субъективная форма внутреннего созерцания, поскольку мы аффицируем сами себя, а не способ бытия»²². Познание себя, положение «я есмь», лежит в основе любого восприятия и опыта, но только в той мере, в какой «я» само себя аффицирует. Возможность этого аффицирования как (темпорально) оформленного чувства обусловлена пространством, поскольку благодаря пространству мы способны отличить (или синтезировать) предметы сами по себе. «...Мы не обладали бы никаким внутренним чувством и не могли бы определить свое бытие, если бы у нас не было никакого внешнего (действительного) чувства, и мы не могли бы представить предметы в пространстве как отличающиеся от нас»²³. Кант пишет об изначальном познании «я» на пересечении внутреннего и внешнего чувств, отделяя

так же обстоит дело со всеми прочими нашими ощущениями» (Там же. С. 168).

²¹ Она опубликована с предисл. Р. Брандта в: «Kant-Forschungen». Bd. 1. Hamburg, 1987. S. 1–30. А также (в пер. А. Гулыги) в качестве приложения к статье: Брандт Р., Гулыга А., Штарк В. Новые тексты Канта // Вопросы философии. № 4. 1986. С. 128–136. (Далее цит. по русск. изд.)

²² Кант И. О внутреннем чувстве // Вопросы философии. № 4. 1986. С. 130.

²³ Там же.

способ явленности субъекта самому себе. С почти феноменологической методичностью Кант указывает на то, что «следует отличать чистую трансцендентальную апперцепцию от эмпирической, *apperceptio percipientis* от *apperceptiva percepti*»²⁴. Первая, апперцепция воспринимающего, означает только «я есмь» и носит психологический характер. Вторая, эмпирическая апперцепция, космологична, «я есмь», «я был», «я буду». Я — это вещь, обладающая прошедшим, настоящим и будущим. Я как объект для своего сознания, как воспринятое, *percepti*, обладаю историчностью и в этом смысле — космологичностью. При этом космологичность означает существование среди других вещей и одновременно с ними. Одновременность может быть присуща только воспринятому, как познанному и в прошедшем, и в будущем, в отличие от воспринимающего, бытие которого сукцессивно, то есть разворачивается только в будущее: «Космологическая апперцепция, рассматривающая мое бытие (*Daseyn*) как величину во времени, полагает меня в отношении других вещей, которые есть, были и будут, ибо одновременное бытие (*Zugleichseyn*) является определением действительности не в отношении *percipientis*, а *percepti*, потому что одновременное бытие представляется только в том случае, когда возможна перцепция как впереди, так и позади лежащего, причем это не может быть бытием *percipientis*, которое только сукцессивно, то есть разворачивается лишь впереди»²⁵.

²⁴ Кант И. О внутреннем чувстве. С. 130.

²⁵ Там же. Авторы предисловия к русской публикации фрагмента указывают, что в нем мы впервые встречаемся с понятием «космологическая апперцепция» (Брандт Р., Гулыга А., Штарк В. Новые тексты Канта. С. 129).

Указание Канта на различие между последовательностью как обращенной в будущее и одновременностью как охватывающей и прошлое и будущее является не единственным проницательным выводом данного пассажи. Именно историчность и космологичность воспринятого бытия обуславливает его существование лишь в форме явления (*Erscheinung*): «То, что должно быть задано, прежде чем помыслено, должно быть дано только как явление»²⁶. Все воспринятые вещи, в том числе и такая «вещь» как Я, существуют в качестве явлений, и различенность схватывающего сознания и сознания как явления позволяет помыслить темпоральность последнего и благодаря этому ощутить Я как мировое существо. Явленность будет гарантом как предметности, так и темпоральности схватывающего сознания; в этом смысле предметности тождественна пространственность, поскольку «только в той мере, в какой я схватываю предметы во времени, причем предметы пространства, я определяю свое бытие во времени»²⁷. Кант как будто указывает на особенности феноменологической оптики: только отстранившись от предмета восприятия, имея, так сказать, необходимую дистанцию, «я» как схватывающее сознание могу «увидеть» его целиком — в прошлом, настоящем и будущем. Но поскольку этот предмет — мое собственное сознание, а точнее, его явление, то это «видение» и дает возможность определения моего бытия во времени. При этом различение акта схватывания (*Apprehension*) и феноменальности сознания для Канта кажется проблематичным; он пишет о том, что

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

«необходимо, чтобы я мог осознать себя *a priori*, как находящегося в отношении к другим вещам еще до их перцепции, а следовательно (осознать. — *Т. Л.*) мое созерцание как внешнее по отношению к сознанию моего впечатления об этом сознании, так как пространство есть сознание этого действительного отношения»²⁸.

Данный фрагмент представляет существенный интерес для полемики о первичности и природе внутреннего и внешнего чувств, а также о выводимости одного из другого. Кант указывает на невозможность преодолеть то, что можно было бы назвать пространственностью мышления: «Трудность заключается собственно в том, что нельзя понять, как возможно внешнее чувство (идеалист должен отрицать его), ибо нечто внешнее должно быть представлено ранее, чем в него будет положен объект»²⁹.

*Временное определение
трансцендентальной схемы.
Время и «образная способность»*

Этот аспект теории времени связан с наиболее глубоким анализом априорных форм субъективности, демонстрирующих специфическую роль чувственно-

²⁸ Брандт Р., Гулыга А., Штарк В. Новые тексты Канта. С. 130–131.

²⁹ Там же. С. 131. К вопросу об идеализме, кроме общеизвестных рассуждений в «Критике чистого разума», из вышеназванного издания материалов рукописного наследия см. также: Раздел 7. Наброски 1790–1798. С. 285–292; 298.

сти в системе трансцендентальной философии Канта. Рассмотрение трансцендентальной способности воображения и ее фигурного синтеза, так же как и введение трансцендентального схематизма, не только отображают саму суть критического метода, но и дают почву для дальнейшего анализа в феноменологии. Функции чувственности и рассудка напрямую связаны с предыдущим аспектом, ролью внутреннего чувства, логически его продолжая. И представление о времени в контексте трансцендентальной аналитики приобретает дополнительный смысл, модифицируя роль темпорального отношения.

Кант указывает, что внутреннее чувство не тождественно апперцепции, несмотря на то, что оно также лежит в основе представления о Я. Внутреннее чувство определяется рассудком «с его первоначальной способностью связывать многообразное», то есть способностью к трансцендентальному синтезу; «рассудок, под названием трансцендентального синтеза способности воображения, производит на пассивный субъект, способностью которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное право утверждать, что благодаря этому внутреннее чувство аффицируется» (В 154). При этом сам синтез, или, как его можно было бы назвать согласно терминологии Гуссерля, пассивный синтез, определяется Кантом как «единство действия, создаваемое рассудком» (В 153), иначе говоря, аффицирование внутреннего чувства происходит благодаря синтезу рассудка, в данном случае тождественного трансцендентальной способности воображения.

В процессе реконструкции понятия времени у Канта может создаться впечатление, что речь идет о несколь-

ких видах или «уровнях» темпорализации. На деле, разумеется, речь идет о «том же самом» времени. Два рассмотренных выше значения времени — время как формальное условие и время как форма внутреннего чувства — являются своего рода частями третьего значения, временной определенности трансцендентальной схемы. Время как формальное условие многообразного является также формальным условием многообразного во внутреннем чувстве, условием связанности и синтетического единства. Поскольку оно имеет всеобщий и априорный характер, то и с категорией оно тоже однородно. Рассудок, афицируя внутреннее чувство, создает связь многообразного. Тем самым временное определение — как чувственно, так и интеллектуально, а именно такова трансцендентальная схема. «Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема понятий рассудка опосредует подведение явлений под категории» (В 178).

«Темная» глава о схематизме содержит комплекс проблем, выходящих за рамки теории времени и демонстрирующих еще большую формализацию чувственности в рамках трансцендентальной философии. Сама по себе схема, являясь продуктом способности воображения, подобна образу, но не тождественна ему. Образ отличается тем, что представляет собой единичное созерцание, а схема — «единство в определении чувственности» (В 179). В этом смысле схема отличается некой незавершенностью, неконкретностью, которую «вряд ли можно обозреть и сравнить с понятием» (Там же). Не будучи конкретным, единичным созерцанием, схема является представлением «о всеобщем способе,

каким способностью воображения доставляет понятию его образ» (В 180). Разница между схемой и образом достигается, по сути, наличием темпоральной определенности. Благодаря схеме возможны образы; образ можно привести к какой-либо схеме, но не наоборот.

Когда Кант называет число чистой схемой (определенной) величины, он указывает на то значение числа, которое сближает его идеи как с идеями Августина, так и в последующем с феноменологией. Число, или прибавление единицы к единице (иными словами, счет) есть единство синтеза многообразного (В 182). Число есть «единство, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время а аппергензии созерцания» (Ibid). Идея «производимости» времени не встречается далее в тексте, однако позволяет подчеркнуть субъективность времени. Схема величины и есть «порождение (синтез) самого времени в последовательной аппергензии предмета» (В 184). Реальность есть степень наполненности ощущения, и прежде всего — степень длительности ощущения. Всякую реальность можно представить как количественное единство чего-либо, наполняющего время. И различие между бытием и небытием — в различии степени наполненности ощущения. Таким образом, чувственность обладает своеобразной способностью создавать время благодаря способности увеличить или уменьшить ощущение. Августиновское «растяжение души» вполне может быть аналогом кантовской схемы величины, однако и в том, и в другом учении теория времени этим не исчерпывается.

Общеизвестно изложение схем согласно порядку категорий и в связи с ними. Кроме вышеописанных схем величины и реальности Кант определяет схему субстан-

ции, схему причины и каузальности, схему общения (взаимодействия), а также схему возможности, действительности и необходимости. Все эти схемы «суть не что иное, как определения времени, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к временному ряду, к содержанию времени, к порядку времени, к совокупности времени» (Там же). Тем самым различные аспекты темпоральности (ряд, содержание, порядок и так далее) существуют в силу порядка категорий, в силу того, что категории осуществляются схемами чувственности и ограничены ими. Если представить какие-либо иные категории, то формы их темпоральной определенности тоже были бы иными. По Канту, чувственность ограничивает применение рассудка, поскольку речь идет о феноменальном мире, о вещах, какими они являются, и в этом смысле категории могли бы иметь более широкое значение, будь они приложимы к вещам, «как они есть». Соответственно время, в его различных аспектах, существует «благодаря» чувственности, и является, своего рода порождением чувственности, присущей человеку как конечному существу.

В указанных выше рукописных набросках 1778–1780 годов, посвященных лекциям по метафизике, Кант описывает чувственную познавательную способность и классифицирует чувственные познания как данные и созданные³⁰. В то время как к данным можно причислить чувство вообще, к созданным — образную способность (*bildende Kraft, facultatem fingendi*), формирующую способность (*facultatem componendi*) и способность

³⁰ Кант И. Из рукописного наследия. С. 142.

обозначения (*facultatem signandi*)³¹. Образную способность, или образную силу, Кант описывает более подробно. Она «действительно» принадлежит чувственности, поскольку есть «способность создавать познания исходя из нас самих, которые, однако, при этом заключают в себе форму аффицирования наших чувств предметами»³². Соответственно, образная сила производит представления согласно трем модусам времени и состоит из:

«1) способности изображения (*Abbildung*), с представлениями настоящего времени, *facultas formandi*;

2) способности вторичных образов (*Nachbildung*), с представлениями прошедшего времени, *facultas imaginandi*;

3) способности предшествующих образов (*Vorbildung*), с представлениями будущего времени, *facultas praevidendi*»³³.

Первая способность обнаруживается, когда душа формирует образ предмета, собирая многообразие впечатлений. Изображающая способность является образной способностью созерцания в процессе получения и усвоения чувственных впечатлений. Восприятие как бы суммирует множество наблюдений, чтобы изобразить предмет с различных сторон. Кант приводит пример с чужестранцем, ошеломленным великолепием собора Св. Петра в Риме. Настоящее время в данном случае — процесс синтеза, который подчинен принципу завершенности изображения. То есть настоящее время не означает одномоментность — мы можем рассмат-

³¹ Там же.

³² Там же. С. 145.

³³ Там же.

ривать город и утром и вечером, а чужеземец долгое время провести в соборе. «Настоящность», по-видимому, именно в природе самого образа как сформированного, идентифицируемого изображения.

Вторая способность, способность вторичных образов — репродуцирование представлений «при помощи ассоциации, сообразно которой одно представление притягивает другое, поскольку оно сопровождало его»³⁴. Проницательное замечание Канта, возможно, предвосхищающее психоаналитическое представление о фантазии, основано именно на темпоральном различии. Данная способность имагинации связывает представления из прошлого опыта с представлениями настоящего, и часто ошибочно трактуется как способность воображения. Способность воображения же, как творческая сила рассудка, оперирует образами, не заимствованными из опыта.

Третья способность состоит в возможности составить представление о будущем, заранее составить образ будущего. Данная способность основана на возможности представления самой временной последовательности, на том, что будущее следует после настоящего³⁵. Любопытно, что памятью Кант называет все акты образной силы, в случае если они произвольны. Как и у Августина, а также позже у Гуссерля, память тесно связана с воображением и является по сути актом воображения, «способностью произвольной имагинации»³⁶. Иными словами,

³⁴ Кант И. Из рукописного наследия. С. 145. Ср.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. М., 1966. Т. 6. С. 412.

³⁵ Кант И. Из рукописного наследия. С. 145.

³⁶ Там же. Ср.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 418–419.

речь идет о воспоминании как о репродуктивном акте, акте воспроизведения.

Различные типы образности, которые описывает Кант в «*Reflexionen*», отличаются, по-видимому, не только темпоральным свойством. Рассуждая об их различиях, Кант демонстрирует возможность классификации различных типов имагинации, хоть и не доводя ее до завершенной системы. Подобный способ исследования значим и для Гуссерля, — этому посвящена четвертая часть нашей работы. Таким образом, несмотря на лаконичность трансцендентальной эстетики, тематика соотношения времени и чувственности довольно объемна. Будучи своего рода промежуточным звеном после Августина в истории становления феноменологического метода, трансцендентальный анализ Канта — это система способов понимания времени. В дальнейших главах, посвященных феноменологии Гуссерля, раскрывается тот синтез времени, восприятия и воображения, который стал возможен во многом благодаря полемике с Кантом. Придерживаясь собственного представления о понятии трансцендентального, основатель феноменологии разрабатывает свой метод не только как альтернативу, но и как продолжение кантовской традиции.

ГЛАВА 3

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВНУТРЕННЕГО СОЗНАНИЯ ВРЕМЕНИ Э. ГУССЕРЛЯ

Объективное и субъективное время

Возможно, анализ темпоральности представляет собой наиболее аутентичную часть феноменологии Гуссерля. Эта проблематика рассматривалась им на протяжении нескольких десятилетий и занимает важную позицию в задачи обоснования феноменологического метода в целом. Лекции зимнего семестра 1904/05 года в Геттингенском университете, известные как «Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins» и вошедшие в X том «Гуссерлианы», были впервые опубликованы Хайдеггером в 1928 году. В них анализируется проблема конституирования феноменологического времени, интенционального характера сознания, определяется сама постановка вопроса о времени в рамках феноменологического метода. Наряду с приложениями других периодов, опубликованными позднее вместе с лекциями в X томе, научный интерес представляют рукописи периода Бернау 1917/18 годов, вошедшие в XXXIII том. В них много внимания уделяется теории индивидуации и актам фантазии в конституировании временной формы. XXIII том, посвященный феноменологии восприятия и воображения, так же значим для данной постановки

вопроса, как и собранные в XI томе методологические разработки по анализу пассивного синтеза. Гуссерль затрагивает темы, связанные со временем и восприятием и в других своих работах: мы можем проследить значение темпорального аспекта во всем, что касается анализа сознания и трансцендентальной рефлексии. Последним корпусом работ после X и XXXIII томов является публикация VIII тома «*Husserliana: Materialien*», где собраны поздние тексты о конституировании времени 1929–1934 годов.

Историко-философская основа теории времени Гуссерля, несомненно, связана с учением Августина. Кроме небольшого упоминания об одиннадцатой книге «Исповеди» в самом начале «Лекций к феноменологии внутреннего сознания времени», Гуссерль не ссылается на идеи Августина в дальнейшем. Однако доподлинно известно, что основатель феноменологии был хорошо с ними знаком¹. Кроме гносеологии Августина, заметно также аристотелевское влияние: так, понятие движения используется Гуссерлем скорее в аристотелевском смысле. Особое место занимает пересмотр Гуссерлем философских основ математики и полемика с психологическими теориями того времени, повлиявшие как на разработку проблемы темпоральности, так и на становление его методологии в целом: наряду с критикой Ф. Brentano, свою роль сыграли психология Л. В. Штерна,

¹ Рудольф Бернет в предисловии к переизданию приложений к X тому «гуссерлианы» пишет, что феноменология времени Гуссерля вполне может быть названа «заметками на полях» «Исповеди» Августина. (См.: *Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hamburg, 1985. S. XI. Здесь и далее вторая часть десятого тома Гуссерлианы цитируется по данному изданию.)

А. Майнонга, К. Штумпфа и мюнхенская феноменология, прежде всего А. Пфендер, М. Шелер.

В самом начале лекций Гуссерль говорит о необходимости исключения (*Ausschaltung*) из феноменологического рассмотрения объективного времени². Помещая сознание времени в сферу феноменальной субъективности, необходимо отказаться от всех предположений, касающихся объективного времени. Время должно быть описано исходя из непосредственных данных сознания, при условии отказа от естественно-научных способов. Что может означать эта необходимая феноменологическая процедура поворота сознания применительно именно ко времени? Какова степень независимости внутреннего восприятия времени от свойств объективного времени? Данная проблема, а именно проблема феноменологической редукции, общая с проблемой самообоснования феноменологии в целом, для анализа времени имеет особое значение. Вещи внешнего мира не обладают сознательными признаками, но они существуют во времени, в физическом времени, наличие которого не подлежит сомнению. Представление о времени мы получаем из внешнего мира, из языка, принимая культурную конвенцию. Однако же анализ времени в феноменологии осуществляется так же, как и в предыдущих теориях философии времени: вопрос не в том, что есть время само по себе, а в том, как оно осознается и воспринимается, как возможно описать первичное восприятие / ощущение времени. Ведь именно на основе первичного восприятия времени создается

² *Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. IX. Halle, 1928. S. 369.*

объективное представление и культурная конвенция. Кроме того, в феноменологическом анализе время не является лишь одним из объектов и свойств, подобно другим объектам и свойствам чувственного восприятия, — сознание времени само темпорально, сознательные процессы разворачиваются по темпоральным закономерностям.

Характеризуя субъективное время, представляя весь спектр производства и воспроизводства сознания / восприятия времени, Гуссерль использует тем не менее его объективные модусы: прошлое, настоящее, будущее. Этот факт является, возможно, одним из наиболее спорных в гуссерлевской теории времени³. Однако помещая время в субъективную сферу, Гуссерль отходит как от психологического представления о субъективности, так и от обыденного представления о времени как о последовательности моментов, выстраиваемых в линию. Если и существует последовательность временных моментов, то она обусловлена последовательностью самого восприятия, последовательностью актов восприятия⁴. Обоснование же феноменологического представления о субъективности, задающее и субъективное время, является одним из ключевых моментов метода в целом.

В разные периоды творчества Гуссерль пересматривал вопросы соотношения субъективного и объективного в анализе времени. Если ранние лекции и рукописи посвящены большей частью формальной структуре внутреннего сознания времени, то тексты

³ Об этом с позиций аналитической философии времени см.: *Bieri P. Zeit und Zeiterfahrung. Bielefeld, 1972. S. 188–221.*

⁴ *Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 56–57.*

1930-х годов демонстрируют включенность темпоральности в проблематику жизненного мира и феноменологии интерсубъективности. Тексты, собранные в VIII томе материалов, тематически связаны с содержанием «Картезианских размышлений» и эгологической направленностью поздних разработок Гуссерля. Темпоральность он рассматривает на границе анализа психического, в том числе и при исследовании природы инстинктов, аффектов, функций телесности, отношений трансцендентального и мунданного Я. Конституирование временной формы тематизируется не только как само-темпорализация (*Selbst-Zeitigung*) трансцендентального Эго, но и переход к со-конституированию интерсубъективного времени. Тем самым именно интерсубъективным может быть названо объективное время в феноменологическом понимании. Уже в первых лекциях, указывая на отличие опыта объективного времени как от многообразия явлений (*Erscheinungsmannigfaltigkeiten*) доэмпирического времени, так и абсолютного временного потока, Гуссерль называет «интерсубъективно идентичную вещь» в числе «вещей опыта в объективном времени»⁵. В более поздних манускриптах объективным становится время, которое упорядочивает все темпоральные параллели (*Parallelzeiten*) между длительностью акта и длительностью предмета⁶, иными словами, временную структуру восприятия в целом. Если в «Идеях к чистой феноменологии» Гуссерль отличает имманент-

⁵ *Husserl E.* Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 428.

⁶ *Husserl E.* Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar. The Hague, 2001. S. 120. (Далее цитируется как Hua XXXIII).

ное время от объективного (космического) времени⁷, то в рукописях периода Бернау объективностью обозначается единый порядок между всеми параллельными слоями (Reflexionsschichten) и параллельными формами рефлексии⁸.

Отграничивая субъективное время, Гуссерль проводит аналогию с пространством, анализ которого возможно осуществить подобным же образом. Сознание пространства (Raumbewusstsein) — это переживание, в котором «пространственная интуиция» осуществляется как восприятие или фантазия⁹, иначе говоря, может быть воспринята или представлена. В такой представленности феномен пространства не станет переживанием отрезка или, например, одного метра. Переживание наделено изначальной целостностью и само по себе не является частью, «куском» объективного пространства¹⁰. Также и время, как имманентная данность, рассматривается в качестве изначального ощущения, присущего прежде всего сознанию, а уже потом — внешнему миру.

Таким образом, понятие субъективного времени является у Гуссерля тождественным понятию феноменологического времени. Гуссерль рассматривает особого рода способ явленности предмета сознанию, отличный от психологического понятия субъективного. Те ощущения

⁷ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, 1977. S. 196–197. (Далее цитируется как Hua III).

⁸ Hua XXXIII. S. 119–121.

⁹ Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 370.

¹⁰ Либо это можно назвать переживанием «куска», а не пространства как такового.

времени, которые известны в силу повседневного опыта, не являются в строгом смысле субъективным временем и отсылают скорее к психологической трактовке опыта. В анализе времени для Гуссерля был важен отход от психологизма. Феноменология обращена к тем истокам опыта, которые конституируют первичные представления (*primitive Gestaltungen*), «собственные» (*eigentliche*) предметы опыта¹¹. Вопрос об истоке времени связан тем самым не с материей ощущений, а с описанием способа данности акта сознания времени. Именно разница между психологическим и феноменологическим подходами к субъективности явилась предметом критики Гуссерлем Brentano.

*Критика Ф. Brentano
и влияние Л. В. Штерна*

Психологический анализ времени Ф. Brentano послужил, как известно, отправной точкой для работ Гуссерля. Будучи одним из его учеников, Гуссерль располагал сведениями об учении Brentano, полученными на лекциях или изложенными другими учениками, в частности К. Штумпфом и А. Марти¹². Данная дискуссия, относящаяся к самому раннему периоду творчества Гуссерля,

¹¹ *Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 373.*

¹² Сами работы Brentano, содержащие его учение о времени, были опубликованы уже позже, после его смерти. (См.: *Zur Lehre von Raum und Zeit. Aus dem Nachlass von Franz Brentano // Kant-Studien. 1920. 25 Bd. S. 1–23*; а также полную публикацию: *Brentano F. Zur Lehre von Raum, Zeit und Kontinuum. Meiner, 1987.*)

несомненно, повлияла на все ключевые пункты феноменологии внутреннего сознания времени, начиная с самого определения переживания времени. Все пункты, которые критикует Гуссерль, присутствуют в его анализе на протяжении всего периода его творчества, а не только в ранних лекциях.

В первую очередь критика Гуссерля направлена на используемый Brentano закон первичной ассоциации, который лежит в основе психических переживаний как таковых и благодаря которому возможно возникновение непосредственных представлений. По Brentano, благодаря первичной ассоциации представления, восприятия присоединяются к представлениям памяти, образуя непрерывный ряд своего рода автоматически. Первичная ассоциация позволяет воспринимать темпоральный объект, например мелодию, как целостную данность, которая, тем не менее, непрерывно модифицируется и удерживается в сознании. Интуиция времени, таким образом, связана с нереальностью прошлого и будущего, которые суть лишь «видимость», вызванная первичной ассоциацией. «Реально» только настоящее, *Теперь*, лежащее в основе ассоциативно репродуцируемых будущего и прошлого. Временной континуум создается своего рода действием памяти, которая одновременно является видом фантазии.

Гуссерль признает, что фантазия «обнаруживает специфическим образом свой продуктивный характер» и «творит новый момент представлений, а именно: временной момент»¹³. Однако у Brentano остается непоясненным характер этого вида фантазии и ее отличие от памяти. Складывается впечатление, что она подобна

¹³ Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 375.

любому воспроизводящему акту, а значит, воспроизведение вчера пережитой последовательности ничем не отличается от непосредственных переживаний временной последовательности в настоящем¹⁴. Иными словами, отсутствует различие между памятью и фантазией как актами воспроизведения.

Следует отметить, что данная трудность Brentano-вской теории является одним из ключевых пунктов в анализе Husserl. Именно система воспроизводящих актов воспоминания и имагинации и составляет модель феноменологического сознания времени. Критика Husserl направлена на непроясненность роли фантазии, однако эта непроясненность у Brentano стала следствием еще более существенной неразличенности в методологии — неразличенности акта и содержания. Проводя различие между актом как содержанием схватывания и схваченным предметом, Husserl обнаруживает свойства времени — последовательность и длительность — на обоих уровнях. Если, как считает Brentano, представление не допускает никаких дифференциаций и к первичному содержанию непрерывно присоединяются новые содержания, как и новые моменты времени, то анализ времени проводится только на уровне первичных содержаний. Для Husserl же решающим является анализ свойств актов, позволяющий в принципе ответить на вопрос, как возможно сознание времени¹⁵.

Разделение на акт и предмет связано также с той проблемой, которая в изложении Husserl присутствует и у Brentano, и у Л. В. Штерна. Brentano придержива-

¹⁴ Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 380.

¹⁵ Ibid. S. 382.

ется распространенного в психологии представления о том, что для схватывания последовательности представлений необходимо нечто, связующее их в едином акте. Сознание последовательности как целостности, как множественности различных моментов «стягивает» (*umspannt*) их в единую временную точку¹⁶. Целостность последовательности определяется самой предметностью, а не свойствами сознания. Это допущение Штерн рассматривает как догматичное, господствующее в психологических теориях, и называет его ложным¹⁷. Наряду с мгновенным актом сознания (*momentaner Bewusstseinsakt*) как «мгновенным целым сознания» (*momentanes Bewusstseins Ganzes*), необходимо рассматривать и темпорально растяженный акт сознания (*zeitlich ausgedehnter Bewusstseinsakt*) как самостоятельное психическое единство¹⁸. Именно это единство задает свои свойства воспринимаемой предметности.

Такую темпоральность, а точнее, тот отрезок, в который осуществляется психический акт, Штерн называет «время присутствия» (*Präsenzzeit*)¹⁹. Время присутствия не идентично со временем, в течение которого длится акт, но имеет законченный характер органичного единства и, соответственно, качественное, а не количественное отличие от времени длительности акта. Продемонстрировать процесс конституирования длительности можно на примере мелодии. Последовательность тонов,

¹⁶ *Ibid.* S. 383.

¹⁷ *Stern L. W. Psychische Präsenzzeit // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.* XIII (1897). S. 326.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ В пер. В. И. Молчанова — «время присутствующего». (См.: Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 24.)

содержащая, например, четыре звука, воспринимается не как последовательность, состоящая из четырех частей, а как единое впечатление, как целостный образ (*Gesamtbild*). Четыре звука, хоть и существуют последовательно, но внутри одного и того же акта схватывания, внутри времени присутствия. Все четыре формируют последовательное единство формы схватывания (*Auffassungsform*)²⁰. Аналогичным образом слово, состоящее из одного или нескольких слогов, приобретает единство и «связанность», «слитность» (*Verschmelzung*), не через понятийную идентификацию, а именно в силу взаимосвязи и последовательности внутри психического акта. Если бы эта последовательность была задана понятийно, то есть знанием букв например, то уловить разницу между «rot», «Tor», и «Ort» было бы проблематично²¹.

Введение понятия «время присутствия», являющегося, таким образом, понятием темпоральности акта сознания, подчеркивает необходимость рассмотрения акта в его длительности. Штерн указывает на то, что длительность психического акта является его естественной формой, поскольку восприятие временных отношений само не может быть точечным, моментальным²². Восприятие времени само темпорально — это положение является аксиомой и для феноменологического анализа Гуссерля. У Штерна оно к тому же означает, что время присутствия вмещает в себя субъективные свойства

²⁰ Stern L. W. *Psychische Präsenzzeit*. S. 329–330.

²¹ *Ibid.* S. 328. Штерн приводит также пример с безграмотными и маленькими детьми, которые способны воспроизвести последовательность, не зная значения букв. Таким образом, понятие времени присутствия, которое у Гуссерля аналогично длению акта сознания, у Штерна тематизируется с опорой на эмпирический анализ.

²² *Ibid.* S. 331.

сознания времени и представляет собой своего рода чувство времени (Zeitsinn), интуицию времени. Автор проводит аналогию с формулировкой Канта, определяющего время как форму внутреннего чувства²³. Кроме того, утверждая, что время присутствия является особого рода предметностью, он подчеркивает и осуществление такой предметности в настоящем времени: ее «содержание является нам как настоящее (gegenwärtig)»²⁴. Вопрос о том, что такое настоящее, хотя и ставится с психологических позиций, но определяется вполне с феноменологической точностью: настоящее — это «воплощение пространственно-временных отношений, которые могут быть предметом непосредственного восприятия. Если мы осознаем непосредственность восприятия, то его объект дан нам «в настоящем»²⁵. Пространственная интуиция в данном случае коррелирует с временной и также не является точечной в математическом смысле. Растяженному (ausgedehnten)²⁶ времени присутствия соответствует растяженное пространство присутствия (Präsenzraum)²⁷. И в том, и в другом случае речь идет о схватывании отношения, например, *слева/справа* или *ближе/дальше*. Важно, что темпоральное настоящее содержит в себе

²³ Ibid. S. 332.

²⁴ Ibid. S. 333.

²⁵ Ibid.: «...der Inbegriff der zeitlich-örtlichen Verhältnisse, die Gegenstand direkter Wahrnehmung sein können. Werden wir uns der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung bewusst, so ist ihr Objekt uns "gegenwärtig".»

²⁶ Термины «растяжение» (Ausdehnung) и «растяженный» (ausgedehnter) можно неоднократно встретить и у Гуссерля. Со всем не случайным является то, что именно слово *Ausdehnung* в немецком переводе передает формулу *distentio animi* — «растяжение души» в философии времени Августина.

²⁷ Stern L. W. Psychische Präsenzzeit. S. 333.

отношение *раньше/позже*, но не содержит при этом отношение *прошедшее/наступающее*. Воспринимаемый тон длится в настоящем как последовательность, сукцессивно, а не моментально, мгновенно. Мгновенность восприятия была бы сравнима с точкой покоя, каковой настоящее являться не может. Настоящее — временной отрезок (*Zeitstrecke*), который конечен, но он не должен пониматься как математическая точка или абстрактная граница между прошлым и будущим.

Разумеется, при описании временных свойств и интуиции темпорального встает терминологический вопрос передачи тех интуитивных данных, которые и в психологии, и в феноменологии сопутствуют интроспективному анализу. Для того чтобы придать интуитивность описанию времени присутствия, Штерн предлагает термин «проекция». На основе эмпирических наблюдений, в том числе и собственных, автор вводит данный термин для обозначения тех процессов, которые создают внутреннюю взаимосвязь времени присутствия. «Проекция во время присутствия» наблюдается как своего рода предвосхищение в последовательности воспринимаемой мелодии или в ряду слов в произносимом предложении. Примеры из изучения психологии слепых позволяют Штерну обнаружить некий интуитивный акт сознания, который связывает части воспринимаемого и предвосхищает последующие элементы информации, в специфической ситуации чтения с помощью ощупывания шрифта²⁸.

Рассуждая таким образом, Штерн обращается к понятию первичной памяти, которое позволяет проанализировать связанность сукцессии внутри времени присутствия. Тот факт, что время присутствия, темпоральность

²⁸ Stern L. W. Psychische Präsenzzeit. S. 335.

акта, существует как «растяженная» последовательность, приводит к необходимости анализа самих «частей» последовательности и взаимоотношений между ними как свойств акта. В дальнейшем у Гуссерля понятию первичной памяти будет уделено достаточно внимания как в описании видов памяти и воспоминания, так и в связи с проблемой идентичности восприятия. В отличие от Гуссерля, который фактически переименовывает первичную память в *ретенцию*, Штерн обращается к этому понятию с целью объяснить свойства дления. Различие, подобие, идентичность или одинаковость последовательности звуков схватывается именно в силу наличия первичной памяти, как удержания живости, фиксируемости чувственных представлений²⁹. Стоит отметить, что этот смысл сохраняется и у Гуссерля, несмотря на отсутствие соответствующих ссылок. Понятие первичной памяти, которое, хотя и вводится Гуссерлем как релевантное феноменологическому анализу, было достаточно часто употребимо в психологических дискуссиях того периода, например у Фехнера, Джеймса и ряда других исследователей.

Первичная импрессия и первичная память.

Диаграмма времени

Важно, что Гуссерль, как и Штерн, начинает описание с анализа временных объектов и лишь потом переходит к актам. Различение, которое необходимо при рассмотрении явлений имманентных объектов, собственно

²⁹ Ibid. S. 338–339.

имманентного тона, дает представление о своего рода трехмерности феноменологического описания. Гуссерль различает следующие направления в описании:

1) Имманентный объект сам по себе с присущей ему длительностью;

2) Способ, которым осознаются различия имманентного тона и его содержания длительности. Иными словами, характер рефлексии, хотя в данном параграфе Гуссерль не акцентирует внимание на понятии рефлексии, употребляя термин «рефлексивное погружение»;

3) Сам феномен темпорально конституирующего сознания; абсолютный временной поток, в котором конституируются временные предметы с их временными определенностями³⁰. Третий пункт существует скорее как методическая необходимость соединения двух предыдущих, своего рода их «результат», поскольку не существует никакого сознания отдельно от имманентного объекта и способа его явленности. Но все же «объект в модусе протекания» не задает генетику функций сознания, хотя и определяет задачи описания.

Основной характеристикой описания является ретенциональность. Протекание времени существует в непрерывности; непрерывная модификация потока функционирует в единстве сменяющих друг друга ретенций. Живое «тональное» *Теперь* постоянно превращается в нечто бывшее; первичное впечатление (*Urimpression*) текучим образом переходит во все новое ретенциальное сознание. Ретенциальная модификация есть первичное конституирование временных объектов, обуславливаю-

³⁰ Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 387–388.

щее непрерывность и идентичность темпорального объекта³¹. Как и у Августина, и в психологическом анализе, примером восприятия времени у Гуссерля является звук — аудиальная модель остается центральной и в ранних лекциях, и в поздних манускриптах. Когда мы воспринимаем некую мелодию, то есть последовательность звуков, мы слышим не разрозненные моменты и фрагменты мелодии, а текущую последовательность переходящих друг в друга звуков (тонов). Этот переход друг в друга и есть переход Теперь-тона в ретенцию, превращение настоящего в прошлое как постепенное угасание и отодвигание, ретенциальная модификация, модификация Теперь-точек воспринимаемого в прошлое воспринимаемого. Когда звук прекращается, остается отзвук (*Nachklang*), этот отзвук накладывается на следующий звук, и вся последовательность звуков состоит из такого переплетения ретенций — постоянного и непрерывного наложения «отзвуков» времени друг на друга.

Несмотря на критику Гуссерлем Brentano, сам факт интерференции существует и на уровне актов сознания — не только предметов. Обозначая ретенцию «первичной памятью», точнее, «первичным воспоминанием» (*primäre Erinnerung*), Гуссерль подчеркивает, что термин «память» не подразумевает образного воспоминания³². Скорее, под памятью понимается так таковая данность прошлого. За счет ретенции время течет как целостный поток; даже говоря о моменте, мы не можем вырвать его из временного ряда — без ретен-

³¹ Ibid. S. 390–393.

³² Ibid. S. 394.

циальной связи, отсылки, он перестанет быть моментом времени. Ретенциальная модификация как изменение точки-Теперь представляет собой скорее некий пульсирующий процесс превращения настоящего в прошлое, но прошлое, удерживаемое в сознании, в этом смысле, прошлое есть способ протекания настоящего. Ретенция не предметна, не содержательна, не интенсивна — ретенция есть именно модус явленности прошлого, способ существования прошлого в настоящем, «специфическая интенциональность»³³.

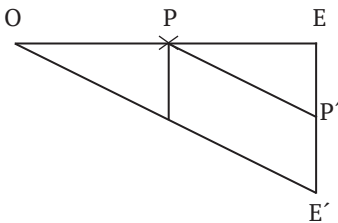
Таким образом, ретенционное изменение — это тот способ, каким «является имманентно-временной объект в постоянном потоке, как он дан»³⁴, качество момента-Теперь. Один и тот же тон существует и в настоящем, как *Теперь*, и в прошлом, как «истекшее» *Теперь*, «только что бывшее» *Теперь*. Ретенция как способ явленности есть также способ осознания, данность осознаваемого объекта для сознания. В сознании и *Теперь*, и ее ретенциальная модификация существуют вместе: сознание настоящего такое же как и сознание прошлого, то есть прошлое тоже как бы находится в настоящем. Сознание по определению есть нечто, не могущее существовать в прошлом постольку, поскольку оно вообще существует, то есть явлено в присутствии. И сознание ретенциальной модификации также есть акт, существующий в настоящем; прошлое осознается как часть настоящего. Само слово *retention*, означающее удержание, указывает на характер модификации: ретенция удерживается сознанием как своего

³³ Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 392.

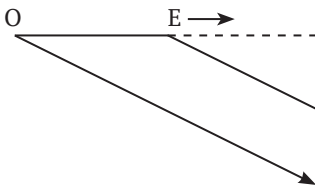
³⁴ Ibid. S. 386.

рода феноменальная необходимость. Само настоящее, таким образом, растягивается, оказывается растянутым (*ausgedehnt*), осознаваясь «вместе» с прошлым. Единство сознания, которое интенционально охватывает настоящее и прошлое, есть феноменологическое данное.

Тем самым отношение между точкой-Теперь и ретенцией, двойственность длительности, является гарантом непрерывности протекания временного объекта. Диаграмма, представленная в десятом параграфе, отображает именно двойную непрерывность модусов протекания, не являясь впрочем диаграммой сознания времени в целом. Наименовывая феномены протекания модусами временной ориентации, Гуссерль иллюстрирует феноменологическое решение проблемы длительности имманентного объекта и способа его явленности³⁵:



OE — линия точек-Теперь
OE' — линия погружения
EE' — непрерывность фаз
(точка-Теперь с горизонтом
прошлого)



E — линия Теперь,
заполненная, возможно,
другими объектами

³⁵ Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 389.

Таким образом, проблематика ретенции демонстрирует феноменологическое описание времени, происходящее с учетом двух уровней конституирования темпоральности: во-первых, темпоральности как темпоральности временных объектов (чистых явлений длительности, интенсивности и так далее как таковых, то есть качеств, присущих временным объектам); и во-вторых, темпоральности самих актов схватывания (имманентного времени протекания сознания, то есть уровня конституирования сознания как временного объекта). Эти две ступени (Stufen) конституирования — конституирование явлений и конституирующие акты — образуют тот временной континуум, который представляет вплетенное в работу сознания время и, таким образом, темпоральность сознания. Гуссерль неоднократно подчеркивал как различие, так и неизбежную взаимосвязь данных ступеней темпоральности. Кроме того значения, которое придается различию акта и предмета в феноменологическом описании, существует и особого рода одновременность — одновременность сознания и интендируемого объекта, одновременность явления и являемого³⁶.

Если вторую ступень конституирования и можно называть объективным временем, то лишь условно, в смысле объектности, ментальности потока сознания. Временной континуум — это есть некое наполненное, пережитое время, в противоположность «пустому»³⁷ объективному.

³⁶ Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 154. Ср. также: Hua XXXIII. S. 119–121.

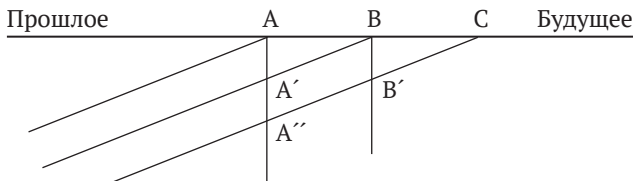
³⁷ Диалектика наполненности и пустоты, рассматриваемая Гуссерлем в «Логических исследованиях», будет ниже представлена в связи с тематикой объективированных актов. На особенность этой диалектики применительно ко времени указывает А. Г. Чер-

Субъективное феноменологическое время наполнено «переживаниями», то есть актами схватывания, в противоположность физическому, не регистрируемому непосредственным опытом сознания. Переживания, которые осуществляются во времени, — которыми я наполняю время, — могут быть подвержены рефлексии: они могут рассматриваться как внутренне различимые, дифференцированные, в различных модусах восприятия. В этом их отличие от не различенного, «безразличного» объективного времени. Конечно, под термином «переживание» (Erlebnis) в данном случае подразумевается тот смысл, который ему придавал Гуссерль, опять-таки отграничивая феноменологию от психологизма того периода. Однако для анализа восприятия времени влияние психологов имеет особое значение, ведь феноменология зачастую выступает как один из методов психологии. Даже являясь философской первоосновой анализа поведения, феноменология обращается как к психологической убедительности — и в этом смысле банальности самого факта внутреннего опыта, — так и к неизбежной зависимости феноменологической рефлексии от интроспективности. Феноменологическое время на обеих ступенях конституирования может быть подвержено трансцендентальной рефлексии, и необходимость описания такого рода модуса данности становится частью методологической проблемы³⁸.

няков. (Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб., 2001. С. 326–327.)

³⁸ Подробнее о включенности и противоречиях трансцендентальной рефлексии в феноменологической дескрипции см.: Молчанов В. И. *Исследования по феноменологии сознания*. М., 2007. С. 101–102.

На основе диаграмм Гуссерля, изображенных выше, М. Мерло-Понти представил следующую схему³⁹:



Где горизонтальная линия — это ряд *Теперь-точек* (A, B, C), а наклонные линии — оттенки (*Abschattungen*) тех же *Теперь* с точки зрения последующего *Теперь*, преломленные, «смешанные» с другими оттенками. Время — это не линия, а сеть интенциональностей. Феноменологическое измерение времени — это многомерная и динамическая система, включающая в себя как необходимость различия уровней конституирования, так и «одновременную» их объективацию в акте рефлексии. Полнота присутствия, как и в психологическом смысле, обретается путем планомерного «очищения» психических данных от ложных (естественных) установок, с учетом постоянной изменчивости, темпоральности сознания. Особый вид рефлексии — феноменологическая — направлен на «сами вещи», в том числе и на такую «вещь», как «Я», на структуру актов сознания. М. Мерло-Понти указывал на сложность определения позиции субъекта, если поток времени мы понимаем как некий объект, вынесенный за пределы сознания: наблюдатель, сидящий на берегу «реки времени», как минимум не

³⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 528.

точен в измерении направления движения — из будущего в прошлое (вниз по течению) или наоборот⁴⁰. Если время — это поток, то субъект находит внутри этого потока, и от его произвольной интенции зависит направление и характер движения. Более того, сама интенция и задает систему отсчета, будучи настоящим, которому релевантно прошлое (ретенция) и будущее (протенция).

Lebendige Gegenwart

Необходимо отметить, что ключевым механизмом сознания времени является конституирование настоящего. Трансцендентальное Эго как центр интенциональных функций фундировано актуальностью восприятия. В сознании явлений имманентных объектов следует различать не только свойства объектов самих по себе, но прежде всего тот способ, которым осознаются различия между свойствами. Осознание различий всегда происходит как бы из перспективы точки *Теперь*, исходя из длительности восприятия актуального *Теперь*. Восприятие конституирует настоящее, конституирует временные объекты с их временными определенностями, что и составляет феномен темпорально конституирующего сознания. Роман Ингарден, описывая трансцендентальное восприятие у Гуссерля, настаивает на значимости оттенков (*Abschattung*), нюансов для реконструкции акта восприятия. Любое восприятие, в том числе восприятие физической вещи, воспроизводит

⁴⁰ Там же. С. 520–521.

образ предмета не как некую монолитную целостность, а как совокупность оттенков, аспектов вещи, соединяющихся в единое впечатление, образ вещи⁴¹. Невозможно утверждать, что Гуссерль создал некое новое понятие восприятия, которое очевидным образом отличается от того, что под этим понимается в психологии; сам принцип восприятия как акта *видения / фиксации* объекта остается у него и в трансцендентальном смысле. Феноменология описывает восприятие во всех его деталях, исходя из того принципа, что восприятие не есть статичная, застывшая вещь, а как интуитивная самоданность есть длящийся акт, который может быть разложен на части, фазы, составляющие компоненты, дающие количественную и качественную характеристики полноты осуществления, адекватности.

Даже не вводя понятия трансцендентального восприятия, Гуссерль, как это видно в ранних лекциях по времени, придает восприятию значение некой точки соотношенности, относительно которой происходит любой акт различия. Растяженный тон дан в растяженной точке восприятия, которая длится и фиксируется (*festhält*) одновременно. Время как бы возникает из фиксации самих операций восприятия. Нечто, происходящее в сознании, как акт восприятия и конституирования воспринятого, подвергается фиксации, и акт фиксации и дает пассивное временное отношение. Предмет фиксируется с ретенциальной отсылкой, то есть как нечто уже ставшее, и именно самим этим актом фиксации (удержания) создается темпоральное отношение, где есть разница

⁴¹ *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Э. Гуссерля. М., 1999. С. 106–109.

между ставшим, воспринятым (предметом) и самим актом восприятия.

В качестве примера можно привести любое внутреннее переживание в эмпирическом смысле, которое, имея некую длительность, приобретает временное свойство *в тот момент, когда* оно фиксируется, в тот момент, когда оно воспринимается. В момент восприятия / осознания происходит различие, определяющее рамки, границы этого переживания, которые прежде всего являются временными границами. Различие как идентифицирующая рефлексия формирует структуру Эго, будучи своего рода расщеплением (Spaltung) субъективности. В акте рефлексии Я идентифицирует себя как темпоральное (Zeitliches) и одновременно обнаруживает себя таковым в акте само-темпорализации (Selbst-Zeitigung)⁴².

Акт восприятия необходимо включает в себя и точку *Теперь* и ретенцию. «Конституируемый, построенный из Теперь-сознания и ретенциального сознания акт есть адекватное восприятие временного объекта»⁴³. Восприятие обеспечивает непрерывность, единство акта сознания, объединяющего настоящее и прошлое, точку *Теперь* и первичную память, импрессию и ретенцию. Между ними может быть лишь «идеальная» граница; на самом деле, прошлое и настоящее никогда не разделены в непрерывной модификации сознания. Самоданность восприятия может быть охарактеризована как

⁴² Подробнее о рефлексии как темпорализации см.: *Brand G. Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, 1955. S. 67–68, 71–74.*

⁴³ *Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 398.*

презентия, *Gegenwärtigung*⁴⁴, как изначальное измерение интенционального сознания. Пребывание в настоящем как первичная основа воспринимающего Я имеет динамическую, а точнее, генетическую структуру, формирующую конституирование идентичности Эго.

Эту структуру блестяще представил Клаус Хельд в анализе понятия «живого настоящего»⁴⁵. Настоящее понимается Хельдом как способ бытия трансцендентального Эго, как конститутивное ядро и первичная функция трансцендентального Я⁴⁶. Способ бытия любой предметности, касающейся Я, определяется настоящим. Само Я как функциональный центр (*Funktionszentrum*) различных актов и пассивных аффектаций настолько обусловлено темпоральностью, что создается некая устойчивая (*stehend*), фиксированная структура, презентия настоящего (*Präsenz meines Präsentierens*), которую Гуссерль в поздних манускриптах иногда характеризовал как первоодальную (*urmodale*) и пре-временную (*vor-zeitliche*)⁴⁷. Однако эта устойчивость является лишь результатом конкретизации и радикальной редукции, которая необходима для адекватного феноменологического анализа. Устойчивость настоящего сопровождается его текучестью (*Strömen*)⁴⁸; характеристика времени

⁴⁴ В пер. В. И. Молчанова — «ориентация-на-настоящее». (См.: Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. С. 41.

⁴⁵ *Held K.* «Lebendige Gegenwart». Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Köln, 1963.

⁴⁶ *Ibid.* S. 61.

⁴⁷ *Ibid.* S. 63. Ср. *Husserl E.* Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte. Husserliana. Materialien. Bd. VIII. Springer, 2006. S. 260. (Далее цитируется как M VIII.)

⁴⁸ Ср. *Hua XXXIII.* S. 90–106.

как потока находит свое отражение и в свойствах настоящего. Таким образом, структура живого настоящего, включая самопрезентацию (Selbstgegenwärtigung) и тем самым самотемпорализацию (Selbstzeitigung) Я может быть обозначена как устройчиво-текучая (stehend-strömende) с точки зрения способа данности феноменологической рефлексии. Такое допущение не означает, что настоящее понимается в смысле некоего объективированного потока, или тем более его части; напротив, смысл свойств настоящего раскрывается именно через обращение к Я как к активному, действующему Я в его трансцендентальной функции постоянной актуализации сознания, — по Хельду, «живости» сознания.

Очевидно, что взятые по отдельности, Я и живое настоящее не могут быть идентичными по своей структуре. Настоящее может быть описано отдельно от Эго как часть ретенциально-протенциальной схемы, как презентация предметностей, на нозматическом уровне. Также и трансцендентальное Эго, взятое как совокупность актов сознания, на аксиоматическом уровне может рассматриваться статически, без генетического компонента. Однако смыслом описания адекватного восприятия, а значит, и адекватного способа бытия является именно изначально-генетическая закономерность конституирования живого настоящего как первичного модуса актуализации Эго. Сложность данной конструкции связана как минимум с двумя терминологическими / конститутивными особенностями.

Во-первых, различие между актом и предметом порождает у Гуссерля целую цепочку необходимых различений внутри процесса рефлексии. Так, отличая

внешнее восприятие от внутреннего, мы уже различаем между «внешними» актами восприятия и предметами, ими воспринятыми. Данное различие по сути бесполезно для феноменологического анализа, поскольку описание происходит на уровне внутреннего, редуцированного восприятия. Но внутреннее восприятие таким же образом делится на акт и предмет, и как имманентное сознанию подвергается рефлексии. Акт рефлексии, который может быть проанализирован отдельно как любой акт сознания, обладает своей собственной длительностью и своим собственным настоящим, задающим характер тому предмету, на который направлена рефлексия. Различные акты сознания, которые так часто через запятую перечисляет Гуссерль — фантазии, вера, восприятия в узком смысле, — также приобретают свою феноменальную полноту через темпорально окрашенную рефлексия и могут благодаря этому изменить свой способ данности.

Но это не означает, что феноменологическая дескрипция представляет собой непрерывное конструирование различий всякий раз, когда мы имеем дело с воспринимаемым предметом⁴⁹. Феноменология все равно остается в рамках чувственного восприятия, но добавляет дополнительное измерение к его описанию. Иными словами, созерцая тот или иной предмет, мы не обязательно воспроизводим весь возможный спектр

⁴⁹ Хотя, несомненно, основатель феноменологии дает повод для подобных интерпретаций. Кроме общеизвестных идей Деррида, в современном анализе субъекта существуют также методологические рецепции, основанные на идее конструктивизма. См., напр.: Schnell A. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Millon, 2007.

«переживаний», поскольку мы всегда ограничены темпоральностью рефлексии, задающей своего рода лимит предметностям. В данном случае темпоральность рефлексии предполагает как бы возможность постоянного вмешательства и — гипотетически — модификации способа данности переживания. Этот процесс не является формальной последовательностью, так как речь идет не только о статике результата, но прежде всего о генетике мотивации актов рефлексии, которая постоянно возвращает нас к первичным данным сознания. То, что целью феноменологического анализа является своеобразное возвращение в самим вещам, отражается не только в характере самих редукций, но и в интуитивном праксисе, конститутивной формой которого является осознанная длительность, то есть время в феноменологическом смысле.

Второй особенностью, организующей анализ времени в феноменологии, является различие, по меньшей мере терминологическое, между уровнями темпоральности. Длительность схватываемых предметов не подобна длительности актов, хотя и может совпадать с ними. Но важнее то, что в русле генетической феноменологии Гуссерль выделяет определенного рода *изначальную темпоральность* как источник живого настоящего, различая первоисточник и модальности в конституировании Эго. Изначальная темпоральность, *Zeitigung*, есть сам процесс конституирования временных предметностей, или, как пишет Хельд, «возможность обнаружения временных предметных единств»⁵⁰, конституирование

⁵⁰ Held K. «Lebendige Gegenwart». S. 38.

сущего во временных модальностях⁵¹. В поздних манускриптах Гуссерль употребляет по преимуществу именно этот термин. С изначальной темпоральностью связано еще более глубокое исследование первоначальных мотивов трансцендентального Эго, закрепленных не столько во временной структуре как структуре отсылок, сколько в intersубъективном само-обнаружении рефлексивного Я. Гуссерль часто указывает на «анонимность» субъекта, находящегося наряду с другими предметностями в процессе конституирования некоего изначального потока (Urström), который как первофеномен предположен любому предметному единству, но понимается именно через единство⁵², через единство Эго для себя и для узнавания Другого. Углубляясь таким образом в сферу допредикативного опыта, Гуссерль обращался к первоначальным элементам конституирования ощущений, феноменально связанных с проблематикой жизненного мира. Его примеры из опыта отношений между матерью и ребенком, элементарных представлений о телесности и пространственности сближают генетическую феноменологию с психологией, так же как это было и в ранний период творчества. То, что концепция «живого настоящего» остается центральной в эгологическом (egologische) анализе поздних текстов, указывает не только на фундаментальную востребованность вопроса о времени для феноменологии, но и на необходимость анализа соотношения мунданного и трансцендентального Я. Иными словами, время

⁵¹ «Zeitigung — das ist die Konstitution von Seiendem in Zeitmodalitäten» (M VIII. S. 274.)

⁵² M VIII. S. 2–4, 13–15.

понимается не только как диаграмма интенциональных отсылок очищенного, редуцированного восприятия, но и как ядро развития «жизненности», адекватности присутствия субъекта в мире.

Раскрытие структуры «живого настоящего» позволяет прояснить статус Эго в феноменологическом методе. Выше уже отмечалось, что самопрезенция и самотемпорализация входят в структуру живого настоящего, наряду с радикализированной редукцией и устойчиво-текучим синтетическим единством. Статус Эго как самопрезенцию, как определенную структуру Я-настоящего, возможно прояснить, согласно Хельду, только путем анализа рефлексии⁵³. Самопрезенция конституируется только рефлектирующим Я, в самом акте рефлексии. Особенностью данного акта является не только противоречивость верификации — практически адекватность рефлексии подтверждается только самой рефлексией, — но и тот факт, что предметом рефлексии является также само Эго. Иными словами, Я-настоящее конституируется в акте рефлексии самоданности. Кажется бы, речь идет о своего рода расщеплении (*Spaltung*), раздвоении сознания. Однако, как указывает Хельд, эта раздвоенность снимается идентификацией Я как «Я действующего» (*Ich fungiere*) в принципиальном модусе устойчивости (*Ständigkeit*), воспроизводящей характер Я как «Я могу»: «Я могу в любое время снова и снова осуществить саморефлексию»⁵⁴. К тому же, саморефлексия как верификация, как фиксация самоданности в настоящем происходит в режиме пассивного

⁵³ *Held K.* «*Lebendige Gegenwart*». S. 79–80.

⁵⁴ *Ibid.* S. 81–82.

синтеза, указывает Хельд, это есть «первопассивная, переходносинтетическая презентия»⁵⁵. Возможно, эту трудность, тематически связанную с понятием очевидности (*Evidenz*), можно проинтерпретировать как допущение некоего изначального доверия Эго к самому себе. В акте рефлексии Я не предполагается изменений самоданности. В живом настоящем Я всегда идентично; адекватность рефлексии задана устройчивостью и единством Эго.

Соответственно, самотемпорализация означает, что «действующее Я и формирования его жизни становятся имманентными временными предметами»⁵⁶. Презентия как темпорализация определяет временную индивидуальность точки-Теперь, и одновременно идентичность предмета. В непрерывном переходе темпоральных изменений Я остается идентичным, именно благодаря устойчивости перехода различных фаз времени одной в другую. В известном смысле, единственной устойчивой точкой-Теперь является только Эго⁵⁷.

Специфика феноменологического понимания самосознания и характер допредикативного опыта подробно разбираются в статье современного исследователя Дэна Захави «Внутреннее сознание времени и пре-рефлексивное самосознание». Захави указывает на особенности тематизации сознания времени в рамках феноменологического смысла характера рефлексии и осознанности. Многие современные критики Гуссерля (Франк, Глой, Генрих) справедливо замечали, что поня-

⁵⁵ *Held K.* «*Lebendige Gegenwart*». S. 81.

⁵⁶ *Ibid.* S. 83.

⁵⁷ *Ibid.* S. 84; M VIII. S. 29–33.

тие самосознания мыслится им как рефлексивное, то есть в рамках рефлексивно-теоретической парадигмы. Однако следует учитывать, что под самосознанием не подразумевается картезианская конструкция; соответственно, рефлексия также не понимается как дополнительный или вторичный акт, — рефлексия есть самоданность сознания, субъективный опыт данности сознания⁵⁸. Такой минималистский взгляд не умаляет сложности описания, поскольку целью оказывается способ данности, способ явленности объекта сознанию и сознания как «объекта». Терминологически различие в том⁵⁹, что интенциональный объект *воспринимается*, а акт *переживается*, но и тот, и другой уровень подвергается рефлексии. Самосознание оказывается в этом случае типом «внутреннего» восприятия, которое зачастую выступает как синоним рефлексии. Целью феноменологического описания является, так или иначе, описание различий видов актов сознания и их способов данности, рефлексия же (как акт) мотивирована аффектацией, — строго говоря, само-аффектацией.

Ключевой пункт феноменологии времени состоит, по мнению Захави, в том, что именно акт рефлексии структурирует временные горизонты: сознание времени «начинается» актом рефлексии, который фиксирует само-данность сознания⁶⁰; рефлексия есть то «живое настоящее», которое определяет границу

⁵⁸ Zahavi D. Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness // *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. D. Welton. Bloomington, 2003. P. 160–161.

⁵⁹ В данном случае Д. Захави ссылается на «Логические исследования».

⁶⁰ Zahavi D. Inner Time-Consciousness... P. 163–164.

между прошлым и будущим в темпоральном потоке. Темпоральный поток как таковой дан в качестве пре-рефлексивного самосознания; не как объективное время, а как уровень аффектации, или, указывает Захави, как «экстатическое единство»⁶¹ ретенции-первичной импрессии-протенции.

*Анализ и синтез:
различимость и слияние*

Структура внутреннего восприятия, составляющая основу сознания времени, как было показано выше, состоит из ддящегося сочетания отрефлексированных элементов субъективности и пассивных синтетических единств, соединяющих между собой как свойства объекта, так и различия в последовательности актов схватывания. При этом сама последовательность все равно остается фундаментом ддящегося восприятия, — но не последовательность как математическая линейность, а своего рода «последовательность в настоящем». Гуссерль не раз называл линейную последовательность «идеализированной фикцией»⁶², однако сама по себе различенность тоже существует как последовательность. Структура внутреннего восприятия фундирована, таким образом, неким видом синтеза, позволяющим говорить о модификации как об изменчивости,

⁶¹ Zahavi D. Inner Time-Consciousness... P. 173.

⁶² Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 91.

о «перетекании» одной фазы в другую не механически, только лишь в силу свойства непрерывности, и не логически-категориально. Этот вид синтеза, отсылающий к проблематике пассивных синтезов, часто обозначается у Гуссерля как «слияние», *Verschmelzung*, и характеризует не только темпоральную форму, но и как таковую чувственную способность распознавать последовательность. Как и другие аспекты гуссерлианского анализа, термин «слияние»⁶³ унаследован из психологических изысканий восприятия и памяти, но приобрел феноменологический смысл в контексте восприятия времени. Наряду с полемикой по поводу «времени присутствия» Штерна, данная проблема представлена Гуссерлем и как ответ на исследования А. Майнонга, выявлявшего особенности психического анализа в восприятии последовательности.

В своей работе о психическом анализе Майнонг исследует проблему восприятия психических данных, отталкиваясь от выводов Х. Корнелиуса⁶⁴. Исходным пунктом рассмотрения является проблема узнавания целостности психических данных, состоящих из от-

⁶³ Вариант перевода «слияние» представляется более верным, чем «сплавление», «сплавка», «переплавка», поскольку в феноменологию термин попадает из психологии музыкального восприятия, как будет показано ниже. Разъяснение этого малоизвестного термина дано также у Айслера, который указывает на его упоминание у Аристотеля и определяет следующим образом: «Слияние (психическое) — это форма связи содержаний сознания, а именно таким образом, что по отношению к целому элементы оказываются на заднем плане, не воспринимаются». (*Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Band II. Berlin, 1904. S. 642–643.*)

⁶⁴ *Cornelius H. Über Verschmelzung und Analyse // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. 16. S. 404; Bd. 17. S. 30.*

дельных частей. Так, содержание любого представления (*Vorstellungskomplexion*) состоит из содержаний его отдельных частей, и процесс описания, а точнее, анализа таких данных сопряжен с вопросами анализа взаимодействия этих частей. В качестве примера Майнонг описывает особенности аудиального впечатления от музыкального аккорда, а затем и восприятие мелодии в ее последовательности. Психологически очевидно, что восприятие мелодии, состоящей из нескольких звуков, целостно, несмотря на различия в высоте, краткости и долготе. Восприятие такого объекта включает целый спектр механизмов идентификации и запоминания — звуки «накладываются» друг на друга, находясь в своеобразном подобии. Анализ такого рода интроспективных впечатлений приводит к выявлению и определению элементов содержания, описанию различий и отношений между этими элементами и к вопросу о возникновении самой целостности в том виде, в котором она может быть приписана чувственному восприятию. Анализ психических данных является частью восприятия, и качественные характеристики как целостности, так и ее составляющих являются конечным результатом анализа. Иными словами, существует возможность в процессе анализа модифицировать анализируемое содержание⁶⁵.

Дескрипция восприятия последовательности, опять-таки анализируемая у Майнонга на примере мелодии, оказывается типом анализа, уже включающего в себя

⁶⁵ *Meinong A. Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. VI. 1894. S. 349.*

синтез. Гуссерль критикует идею Майнонга о том, что воспринимаемые предметы могут быть «темпорально распределенными (*distribuierte*)» и «нераспределенными» (*indistribuiete*) — последнее будет чистой абстракцией⁶⁶. Однако очевидно, что теория предметов Майнонга очень повлияла на становление феноменологического метода: по сути, феномен и есть тот тип предметности, который не верифицируется внешним наблюдателем, но «порожден» сознанием, имманентен ему. В полемике двух философов основным пунктом остается проблема различия целого и части, о чем свидетельствует как их переписка, так и многочисленные критические замечания Гуссерля.

Еще более значимой для данного вида синтеза и для теории времени в целом является тон-психология Штумпфа, в которой прослеживается акцент на настоящем. Термин «слияние» у Штумпфа выступает частью описания восприятия одновременных звуков, анализа одновременности в психологии тона. Одновременность, наряду с последовательностью, создает структуру аудиального восприятия; ей также присуща внутренняя различенность. Если при последовательности отличия одного ощущения от другого достаточно осязаемы, более того, кажется, что именно они и позволяют говорить о совокупности звуков как о последовательности, то в случае с одновременным звучанием (в музыкальной терминологии — аккордом) ситуация иная. Различия между элементами требуют дополнительного прояснения не только с физиологической точки зрения, которая,

⁶⁶ *Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 85.*

впрочем, учитывается Штумпфом на всех этапах рассуждений, но и аналитически. Соответственно, терминология, которую вводит Штумпф для психологического объяснения, в том числе и термин «слияние», во многом призвана внести дополнительную ясность в ту смысловую область, где существует зазор между физическим материалом восприятия и символизацией музыкальной теории. В известной степени позиция Штумпфа выражает потребности не только ученого-слушателя, но и ученого-композитора, нуждающегося в четкости идентификации с целью оптимального применения внутренней структуры распознавания.

Анализируя особенности аудиального восприятия одновременности, Штумпф вводит понятие так называемой «специфической энергии», понимая под этим «способность нервных окончаний... производить ощущение определенного своеобразия вследствие особенного их физического свойства»⁶⁷. Следующее затем разъяснение роли «специфических энергий» указывает на физиологический характер способности чувствовать, но при этом обнаруживается, что специфической энергией наделено не только аудиальное восприятие. Другие примеры чувственных ощущений — тактильные, мускульные или визуальные — также включают в себя такого рода способность, хотя и обладают отличиями в качественных характеристиках. Понятие специфической энергии находит свое применение именно в описании «слияния», особого типа синтеза и отношения составляющих частей в ощущении. Переходя затем к детальному анализу слияния звуков — ступеней, за-

⁶⁷ *Stumpf C. Tonpsychologie. Bd. II. Leipzig, 1890. S. 106.*

кономерностей и причин слияния, — Штумпф исходит из общего понятия слияния, однако истолковывает его на эмпирическом материале именно аудиального восприятия — одновременности в звучании.

По Штумпфу, слияние — это своеобразное отношение одновременных ощущений⁶⁸, единство не как сумма, а как целостность. Ссылаясь на Аристотеля, он указывает на специфику одновременности как объединения ощущений и качеств ощущений. Слияние может обладать степенью, то есть именно содержания ощущений сливаются воедино, будучи наделенными, например, интенсивностью⁶⁹. Такой тип синтеза обусловлен, как показывает эмпирический анализ, физиологическими причинами: после детального разбора свойств слияния применительно к звуку Штумпф возвращается к понятию специфической энергии, лежащей в основе слияния. Но его мнению, речь идет о специфической энергии более высокого порядка, «специфической синергии»⁷⁰.

Таким образом, под «слиянием» у Штумпфа подразумевается в некотором роде чувственный механизм формирования своеобразия, механизм восприятия одновременности в единстве внутренней различности содержаний ощущения, прежде всего музыкального. Связь с сознанием существует в той степени, в которой сознание понимается как способность различать ощущения, как рекогниция. Однако данный вид синтеза никак не подобен анализу, и может дополнять его только в той мере, в которой восприятие одновременности

⁶⁸ Ibid. S. 64.

⁶⁹ Ibid. S. 65.

⁷⁰ Ibid. S. 214.

рассматривается наряду с восприятием последовательности, способом понимания которой обычно считается анализ.

Итак, слияние — эта та форма синтеза, которая обнаруживает специфику темпорального «аккорда» всех трех «тенций», наряду с различием-последовательностью. Нетрудно заметить, что метафора звука и мелодия как пример темпорального объекта неоднократно встречаются во всех интроспективных исследованиях, включая труды Гуссерля. Существенным моментом в работе Штумпфа является подчеркивание элемента одновременности, который хоть и не имеет феноменального характера (то есть, как и у Гуссерля, не подразумевает одновременность воспринимаемого и воспринятого), но делает зримой структуру «включенности» восприятия, устойчивую направленность на объект. Кроме того, Штумпф, как и Brentano, использует аристотелевское понятие ощущения и — косвенно — энергии. Эта историко-философская особенность добавляет еще одно измерение в феноменологию времени. Как указывал А. Г. Черняков, «“Теперь”-сознание, ретенция и протенция суть различные формы *энергии*. Темпоральные различия по своей сути — не различия в предмете... но различия в *способе присутствовать*, типологические или формальные различия *энергий* присутствия»⁷¹.

Особенность такого типа присутствия, однако, состоит в том, что он воспроизводим. Воспроизводим не только посредством направленной рефлексии, как постоянное возвращение к «живому настоящему», но и пассивно, как энергия памяти. Анализ и первичной

⁷¹ Черняков А. Г. *Онтология времени*. С. 322.

и вторичной памяти у Гуссерля указывает на то, что сознание времени, по сути, обнаруживает особый вид памяти — памяти как воспоминания о способе данности. Память — это акт воспроизведения, но это не только воспроизведение содержания воспринятого, но и воспроизведение акта восприятия⁷². Иными словами, память в некотором смысле подобна воображению, либо, наоборот, воображение есть функция воспоминания, как было видно и у Августина, и у Канта. Так или иначе, одним из способов измерения времени оказывается воображение, а феноменология сознания времени включает в себя сознание образа. В следующей главе предпринята попытка обобщения работ Гуссерля, посвященных воображению и образности. Структура временной формы представляет собой пассивный временной синтез, могущий быть, тем не менее, активной энергией представленности и рефлексии. Сознание образа, условно говоря, подобно сознанию времени; характер этого подобия и проясняет анализ функции воображения.

⁷² Там же. С. 324.

ГЛАВА 4

ВОСПРИЯТИЕ И ВООБРАЖЕНИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ*

Восприятие и воображение в феноменологии сознания образа

Основные вопросы данной темы рассматриваются в работе Гуссерля «Фантазия. Сознание образа. Воспоминание»¹. Гуссерль начинает свой анализ с рассмотрения вопроса о фантазии, о *представлениях фантазии*² (Phantasievorstellung) в противоположность *представлениям восприятия* (Wahrnehmungsvorstellung). Представление о фантазии, пришедшее из повседневного опыта, многозначно. Обычно под фантазией понимают некую способность или деятельность, — так называемую работу фантазии, — которая производит те или иные внутренние образы и картины. Для феноменологии же важно не это значение, а фантазия, взятая как переживание. Взятая как переживание фантазия является представлением

* Начиная с этой главы текст публикуется в авторской редакции (*Примеч. издателя*).

¹ Husserl E. Phantasie. Bildbewusstsein. Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass 1893–1925. Husserliana. Bd. XXIII. Springer, 1980. (Далее цитируется как Hua XXIII).

² Ibid. S. 15–16. Подробнее о связи «внутреннего сознания» и фантазии у Brentano см.: Brentano Ф. Избранные работы. Психология с эмпирической точки зрения. М., 1996. С. 45–91.

фантазии (*Phantasievorstellung*) и существует тогда, когда, например, художник видит образ своего будущего произведения. Такое видение носит внутренний характер и принадлежит к сфере объективированных переживаний или, как будет сказано Гуссерлем позже, объективированных актов. Эта объективация делает возможной явленность любого предмета в той степени, в которой он может быть предметом переживания фантазии. То есть термин «представление» следует понимать как представленность, способность быть представленным и, соответственно, пережитым. Любой предмет (например, художественный ландшафт для художника) может быть пережит в фантазии как феномен. И в фантазии же может быть подвергнут феноменологическому анализу. Сюда не относится обычное для психологии понятие продуктивной фантазии как чего-то выдуманного, вплоть до иллюзорного, так называемых «пустых фантазий». Феноменально речь идет лишь об имманентно присущем внутреннем переживании, не основанном на внешних объектах, а идущем изнутри субъекта и участвующем в создании понятия сущности предмета. Фантазия как переживание есть часть процесса понимания сущности предмета; это своеобразное «домыслевание» образа предмета, взятое в самом фундаментальном смысле, как внутренне присущая сознанию сила. Возможно, здесь уместна аналогия с «внутренней представленностью» у Августина, о которой шла речь в первой главе, или — с известными ограничениями — с трансцендентальным схематизмом Канта.

Как любое переживание, фантазия несет в себе представленность, возможность быть представленной. Гипотетически к любому представлению восприятия

принадлежит возможное представления фантазии, если речь идет о том же самом предмете. И действительно, фантазируемый, представленный в фантазии, пейзаж вполне соответствует воспринятому пейзажу — в представлении они идентичны. Такого рода представления суть явления восприятия, происходящие в данный момент, акты восприятия. Абстрагируясь от количественного измерения, можно назвать их представлениями восприятия, то есть некими изначальными сущностными актами, но актами объективированными. Для обозначения этого процесса Гуссерль использует термин *Vergegenwärtigung*, который, как уже отмечалось в предыдущей главе, означает темпоральную фундированность, некое приведение предмета в настоящее время, к настоящему моменту, акт «обнастощивания», *représentation*³. Термин *Vergegenwärtigung* часто употребляется Гуссерлем, судя по всему, как синоним фантазии. Акт репрезентации идентичен акту фантазирования, и, следовательно, акт восприятия идентичен акту фантазии в своей феноменальной природе. Оба эти акта — и акт восприятия, и акт фантазии — имеют своей целью приведение предмета к некой позиции представленности, видимости, просматриваемости, и в конечном итоге — понятности. Именно они характеризуют комплексные психические феномены, объясняя интенциональную связь последних с чувством веры, желания, сомнения и так далее. И они же участвуют в процессе понимания

³ В переводе этого труднопередаваемого термина Гуссерля мы предлагаем латинообразный вариант, опираясь на английский эквивалент, введенный Рональдом Бружиной. (См.: *Bruzina R. The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: New Ideas — Freiburg, 1930–1933 // Alter. № 2. 1994.*)

нами любых явлений, то есть предметов, представленных феноменально.

Эти изначальные акты восприятия/фантазии — не самый обыденный вопрос для философии. Как считает Гуссерль, в психологическом изучении восприятия акт всегда идентифицировали с содержанием восприятия, что привело, с одной стороны, к непониманию сути постановки самого вопроса, а с другой — к невозможности того, что акты фантазии идентичны с актами восприятия. Как и в рассмотрении структуры сознания времени, Гуссерль критикует психологическую теорию Brentano⁴, где содержание идентифицировалось с предметом. В концепции Гуссерля речь идет об изначальных актах восприятия и фантазии как актах схватывания в психических интенциональных процессах, по сути — схватывания представленности предмета, его возможности быть феноменально представленным. Эта изначальная перцепция присутствует в любых явлениях понимания, и в этом контексте Гуссерль отождествляет восприятие и фантазию.

Конечно, восприятие и фантазия имеют отличия. Эти отличия не ставятся под сомнение. Однако, явления восприятия и явления фантазии порой отличны друг от друга лишь как копия и оригинал. Представления фантазии и представления восприятия отличаются тем, что в восприятии речь идет о представлении предмета в настоящий момент, предмета в настоящем, в том же моменте, что и представление. В фантазии же предмет представляется как репрезентация (*Vergegenwärtigung*) прошлого, как образ прошлых представлений и как прошедшее в образе. То есть фантазия работает с образами

⁴ Hua XXIII. S. 15–16.

прошлого, восприятие же фиксирует настоящее. Таким образом, в фантазии различаются образ и вещь, и «рабочим» является образ, а не вещь. Соответственно, фантазия (представления фантазии) охватывает большой спектр образов и репрезентаций — воспоминание, ожидание, желание, — предметы которых представляются в фантазии в виде образов и не несут пока еще ни смысловой, ни тем более экзистенциальной нагрузки. Однако, поскольку речь идет об образе вполне конкретных, реальных переживаний, Гуссерль говорит о двойной предметности представлений фантазии⁵. Одна предметность — это образ переживания, используемый и отраженный в фантазии, вторая — это само реальное переживание. В фантазии мы, как правило, имеем дело с репрезентацией, вторичной представленностью образа как образа, а не представленностью предмета. Представленность предмета есть презентация, и именно с ней имеет дело восприятие (а не фантазия). Таким образом, когда Гуссерль пишет о различии между представлениями фантазии и представлениями восприятия (и одновременно, их сходстве), речь идет о различии между презентацией (восприятие) и репрезентацией (фантазия), что и позволяет провести аналогию с разницей между копией и оригиналом.

Что касается сходства представлений фантазии и представлений восприятия, то оно состоит в том, что «акт презентации образа есть фундамент для создания образной репрезентации в представлении фантазии»⁶.

⁵ Hua XXIII. S. 25–28; ср.: S. 271–275. Ср. также: Hua III, 1, § 3, 4.

⁶ Hua XXIII. S. 113.

Различая две предметности, основатель феноменологии различает и два соответствующих этим предметностям акта понимания. Детализируя интроспективный процесс, можно проследить весь характер его осуществления в следующем. Сначала мы рассматриваем некий объект, который дает нам образ. Если мы абстрагируемся от символической функции образа, то образ является таким же объектом, как любой другой объект в восприятии. И тот акт, которым мы мыслим этот образ-объект, есть не что иное, как акт презентации. И в качестве презентации этот акт может иметь все формы презентации, будь то отдельные предметы, или ряд предметов как ряд последовательных актов восприятия. Соответственно, этот ряд может быть связан с потоком переживаний, который в свою очередь способен менять, модифицировать презентативные акты, поскольку акты восприятия хоть и являются фундаментом восприятия, однако же используются им лишь тогда, когда существует своего рода мотивация, «заинтересованность» в этом образе. Происходит то, что можно назвать «рассматриванием», созерцанием образа (*Bildbetrachtung*); этот процесс отличается от обычного протекания представлений фантазии. Подобное созерцание образа, которое хоть и сцеплено внутренне с презентативностью, имеет, однако же, в качестве своего предмета нечто совершенно иное, а именно: вместо образа *созерцается именно сюжет образа*. Конечно, сюжет должен быть представимым и, так сказать, поддающимся восприятию. Однако это созерцание не есть некая новая презентация. Она лишь указывает на содержание, так же как это делают фантазмы. (Гуссерль называет фантазмами (*Phantasma*) чувственные, «пережитые» содержания фантазии). Однако же саму презентацию, несмотря на

рассмотрение образов, можно объективировать, в этом смысле — репрезентировать. Иными словами, возникает собственно репрезентация, и именно репрезентация образа. Репрезентация возникает из презентации. «Презентируемый предмет является репрезентантом для репрезентируемого предмета». (Ein präsentierter Gegenstand ist Repräsentant für den repräsentierten Gegenstand)⁷. Именно это и составляет внутреннюю структуру подобия, которая не видна без феноменогического анализа, репрезентант «сливается» с предметом.

И содержание презентативного предмета (фантазма, переживания образа) еще не имеет для нас предметности до тех пор, пока не будет связано с репрезентацией: в представлениях фантазии презентуемый предмет получает свою образную репрезентацию. Возникает необходимость терминологического различия между видами образности; вопрос в том, является ли данный предмет образом или же знаком. Говоря о предмете презентации, Гуссерль говорит о разнице между презентацией и репрезентацией внутри одного конкретного акта репрезентации, называя репрезентацию обратной (indirekte) презентацией⁸. Функция репрезентации аналогична обратной презентации. Смысл обратной презентации в том, чтобы показать определенность являемого предмета. Предмет репрезентации явлен в том же смысле, в котором мы говорим о явленности внешних для восприятия предметов. Строго говоря, мы не можем назвать предмет репрезентации явлением (явленным), в отличие от предмета презентации. Мы не можем гово-

⁷ Hua XXIII. S. 114.

⁸ Ibid.

речь о явленности второго порядка в одном конкретном комплексном акте репрезентации. Ведь этот акт уже содержит в себе и презентацию и репрезентацию. Любой акт сознания есть презентативно-репрезентативный акт. И говоря о предмете, мы не можем назвать явленным как предмет презентации, так и предмет репрезентации. Мы можем назвать явленным только предмет презентации. Во-первых, потому что речь идет об одном и том же предмете: один и тот же предмет не может являться дважды в одном акте. Во-вторых, потому что между репрезентантом и репрезентируемым существует отношение подобия. И в-третьих, наконец, потому что смысл акта восприятия в том, чтобы отразить единство предмета восприятия и посредством этого единства (Гуссерль говорит: «...посредством конституированной этим единством определенности»⁹) показать единство восприятия. В результате схема такова: репрезентант воспринимает предметность принадлежащего ему репрезентируемого предмета как таковую, затем он попадает вместе с репрезентируемым предметом в мыслящее сознание, и оба — репрезентант и сознание — в своем единстве конституируют единый мыслимый предмет.

Стоит подчеркнуть, что вся детализация презентативно-репрезентативных актов важна не только сама по себе, но и как своего рода обратная сторона феноменологии внутреннего сознания времени. Сознание образа (*Bildbewusstsein*) подобно сознанию времени (*Zeitbewusstsein*) в структурном отношении. «Слияние» и подобие в явленности предметностей структурно повторяют «слияние» моментов времени, демонстрируя в описании

⁹ Ibid. S. 116.

внутренний пассивный механизм конституирования временной формы. Но в феноменологии образа, до того как ввести временное измерение, Гуссерль рассматривает воображение и интерпретирует представления фантазии (а значит, и всю презентативно-репрезентативную тематику) именно как воображение. Иными словами, для строгости анализа необходимо выяснить, выступает ли термин «воображение» синонимом «восприятия образа». Цель дальнейшего анализа состоит в более детальном раскрытии механизмов феноменологии образа (включая функцию репрезентации, характер имажинации, содержательные аспекты образа и символа) и в итоге — системы объективирующих актов как таковых.

Восприятие, воображение, образ

Вопрос о воображении наиболее важен для подхода ко временной тематике, поскольку в нем заключается возможность проследить различие с трансцендентальной эстетикой Канта. Воображение у Канта, как уже отмечалось, связывает рассудочную и чувственную ветви разума и относится к фундаментальным трансцендентальным способностям. Интересно, что Гуссерль употребляет другой термин для обозначения воображения. У Канта термин «воображение» передается исконно немецким *Einbildung* или *Einbildungskraft* и акцентирует силу воображения как априорно присущую человеку способность. У Гуссерля же мы находим синоним с латинским корнем — *Imagination*, что, возможно, имеет еще и тот смысл, что Гуссерль ставит воображение в один ряд

с другими способностями, не фундаментализируя воображение как способность, а превращая его в один из механизмов, в одну из «клавиш» психики.

Гуссерль описывает воображение уже во второй главе XXIII тома «Phantasie. Bildbewusstsein. Erinnerung», называя воображением сами образные представления. По сути, воображение во многом повторяет структуру представлений, о чем говорилось в предыдущей части, но позволяет сделать акцент на содержании и на завершенности образа. В смысле чистой возможности каждому возможному представлению восприятия принадлежит возможное представление фантазии, и они взаимосвязаны с одним и тем же предметом в известной степени одинаково¹⁰. Образ, например, ландшафта, одинаков как в воспоминании (связанном с восприятием), так и в фантазии. И все то, что создает образ в восприятии, переносится потом в фантазию. Не вызывает сомнения, что восприятие имеет характер и имеет содержание, и сам предмет нельзя смешивать с предметностью явления восприятия, то есть предмет (восприятия) связан с содержанием восприятия, дает ему предметность, но остается при этом предметом. Предметность же явления — собственно, образность явления — уже может быть частью самого восприятия (и уже не предмета). Эта образность и используется фантазией, воображением. Все воспринятое (краски, тени и так далее) используются в фантазии (воображаются) так же, как если бы они *воспринимались*. Фантазия заимствует характер восприятия

¹⁰ Ниа XXIII. S. 15–18. Ср. также: *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001. С. 213–215.

через образность — она заимствует *образный* характер восприятия. То, что однажды было воспринято, второй раз может быть воспроизведено в фантазии.

Как уже отмечалось, восприятие можно определить как акт, в котором предметность (а значит, любой предмет) является собственно в настоящем времени, в настоящий момент. В фантазии же предмет хоть и является как таковой, однако не как существующий в настоящий момент, а как видимый в воспоминании и в этом смысле явленный в образе. Гуссерль приводит этимологию латинского *imaginatio* (от *imago*) и настаивает, что характер фантазии в полную силу проявляется именно как превращение предмета в образ, как во-ображение¹¹. Русский эквивалент вполне отражает суть акцентируемого Гуссерлем процесса. Фантазировать — значит во-образить, превратить в образ. Укорененность в языке есть не лишнее доказательство значимости данного механизма для повседневности мышления. Как и у Августина, субъекту присуща способность к внутренней образности, и для Гуссерля это так же важно, как важно и «подвести» эту образность к сознанию (*ins Bewusstsein bringen*), то есть осознать мотивы воображаемого. Феноменологический анализ обязательно включает в себя этот «первый шаг» — увидеть и остановить взгляд на том, что общеизвестно и чем мы постоянно пользуемся в своем внутреннем (и внешнем) мире; внимательнее, чем обычно, рассмотреть эти расхожие (банальные) вещи, и лишь тогда идти

¹¹ Ниа XXIII. S. 15–18. Ср. также: *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. С. 57. О проблеме воображения у Гуссерля ср. также: *Орлова Ю. О.* Понятие воображения в феноменологии Гуссерля // URL: <http://www.anthropology.ru/ru/texts/orlova/imaginatio.html> (дата обращения 1.12.2012).

дальше в своем анализе, лишь тогда делать следующий шаг, который откроет тот же самый феномен уже в новом свете. В случае с воображением это особенно важно, ведь именно воображение позволяет нам говорить и о внутренних, и о внешних вещах осознанного опыта.

Следует разделять *образ* (Bild) и *вещь* (Sache). Вещь — это сам мыслимый предмет (он же предмет представления). Этот предмет имеет качественный характер, так как он может быть предметом воспоминания, ожидания, сомнения, желания и так далее. От этого характера следует отказаться, не принимать его во внимание, а сконцентрироваться на *мыслимости* этой вещи, на самом мыслимом. То есть играет роль сама возможность вещи быть мыслимой, быть представленной. Возможность быть представленной дает вещи ее образность (Bild), ее изобразимость, ее завершенность.

Хорошим примером здесь являются физические изображения. В немецком языке слово *Bild* может переводиться и как образ, и как картина, и как фотография. Гуссерль разбирает многозначность этого слова, выделяя три значения физических изображений¹².

1) Картина как физическая вещь, как полотно, бумага, мрамор;

2) Изображение, или образ, репрезентирующий объект (Bildobjekt);

3) Сюжет изображения, или сам репрезентируемый объект (Bildsujet).

Первый пункт подразумевает физическое воплощение — материал, из которого сделана картина или фотография и без которого она невозможна для восприятия.

¹² Hua XXIII. S. 18–20.

Второй пункт — это то, что изображено на этой картине или фотографии и что имеет собственную ценность, а именно совокупность перспективы, цвета, тени и прочих параметров, призванных выразить некий объект. Но еще не сам этот объект. Гуссерль приводит пример с фотографией ребенка. Фотография фиксирует лицо, фигуру, хотя и не в точности, какие они есть на самом деле. Однако мы знаем, что на фотографии именно этот ребенок; глядя на нее, мы узнаем образ вполне конкретного ребенка. Во времена Гуссерля фотографии были черно-белые — этот факт оттеняет мысль Гуссерля. То есть черно-белое изображение тем не менее отсылает к «цветному» ребенку. И наконец, третье значение — это сам предмет, ребенок, образ которого запечатлен в нашем воображении. В итоге все три аспекта отражают динамику нашего восприятия физического изображения и одновременно динамику работы нашего воображения при восприятии физического изображения. А значит, и динамику образности, создания и работы с образами, то есть собственно внутреннюю текстуру воображения. Случай с физическими изображениями лишь параллелен феноменальной данности, однако всегда стоит иметь в виду эту разницу между образом и вещью, которые, хотя и подобны, должны, тем не менее, различаться в феноменологическом анализе.

Аналогично физическому изображению обстоит дело и с «духовными образами»¹⁵. Хотя между теми и другими существует очевидная разница, в воображении эти два вида образов опять-таки обнаруживают сходство. Обычно различие между физическими и духовными

¹⁵ Hua XXIII. S. 21–23.

объектами проводят в том, что физический объект существует «в действительности», а духовный — в сознании. Однако Гуссерль отмечает, что это не так. Духовный предмет не существует в сознании, то есть сознанию имманентно не присущи некие духовные образы: в сознании они являются, но не существуют. Сознание не есть склад духовных образов и их предметов (Bildding). Образы имеются в нем лишь в том случае, если *являются*, то есть могут быть зафиксированы феноменально, независимо от того, будет ли их «источником» духовный опыт или впечатления от физического мира. В этом смысле образы схожи с физическими предметами. Физические предметы могут существовать (живой лев, например), но не являться. То есть феноменально, для сознания, их существование есть ничто, и смысл имеют лишь случаи их явления. Традиционная для феноменологии мысль такая же, как у Лейбница: нет различия между феноменами реальными и воображаемыми, но лишь в том случае, если это именно феномены. Для феноменологии образа явленность как бы естественна. В строгом смысле, вещь не существует до тех пор, пока не попадает в сознание (в виде образа). Картина, нарисованная на холсте, существует не только как кусок холста лишь в том случае, если зритель переживает весь комплекс ощущений, рассматривая эту картину и создавая тем самым ее образ. Воображение есть процесс осознания образа. Образ фантазии (элемент воображения) не существует до тех пор, пока он не будет связан с сознанием. И в сознании, в работе воображения, весь комплекс переживания еще не есть готовый образ. Готовый образ является тогда, когда полный спектр чувственности соединяется (кумуляруется) в некое содержание образа. Это возможно

при одном условии — когда сознание объективируется. *Воображение есть объективированное сознание.* Объективация происходит посредством акта восприятия, акта фиксации всего спектра чувственных ощущений в некое законченное содержание, в законченный образ. И этот образ, этот своеобразный модус восприятия, поддается описанию, феноменологическому анализу, он уже есть часть осознанного мыслительного процесса, в отличие от предыдущих психологических составляющих сознания.

Иными словами, Гуссерль отмечает важнейшую для феноменологии роль воображения. Воображение не есть работа психологии и психологических ощущений, задача воображения не в том, чтобы что-то «выдумать». Воображение есть осознанная деятельность психики, работа сознания и осознания. Воображение фиксирует осознанные образы, тем самым их создавая. Воображение есть, в известной степени, нормальное состояние человеческого сознания. То есть сознание несет в себе некое креативное начало, как создание самого себя, как объективация сознания. И в этом смысле не важно, идет ли речь о физических предметах или о духовных, — все они, в известном смысле, «становятся» духовными, если осознаются.

Однако же образ, будь то физический или духовный, имеет связь со своим предметом, с содержанием образа, с его сюжетом (*Bildsujet*). В каком именно отношении образ со своим сюжетом?¹⁴ Спектр переживаний и ощущений порождает предмет восприятия, предмет, который в виде образа потом явится воображению. Но этот предмет еще не есть сюжет образа. Это некий объект (*Bildobjekt*), заменяющий собой образ. Как он его за-

¹⁴ Hua XXIII. S. 23–25; 138–139.

меняет? Как происходит то, что мы, видя один предмет, думаем о другом? Как являющийся объект отсылает нас к другому? Например, как портрет (который к тому же может быть черно-белой фотографией) заставляет думать о конкретном лице? «Думать» — не совсем подходящее слово. В основе нашего восприятия и наших представлений должно лежать что-то, что интенционально конституирует этот другой предмет; некое объективированное представление. Где нет такого объективированного представления, там мы не можем предметно думать, там нет отсылки на предметность. В наших силах, конечно, вычленив и очертить один желаемый предмет из множества других. В восприятии мы и имеем один предмет, который отделяем от других. В воображении же речь идет о двух (одновременно) конституирующихся предметах — образе и содержании образа. Замок, который я держу в воображении, есть замок, но не «настоящий» замок, а его образ. Этот образ является моему воображению, этот образ есть образ замка постольку поскольку являет «сюжет» этого замка. В воображении существует три звена в цепи: образ — сюжет — предмет. В восприятии же всего два: сюжет — предмет. Образ играет своего рода опосредующую роль, задает принципиально новый характер сознанию. Возникает то, что называется *символизацией*. Образ играет опосредующую роль символа между сознанием и предметом. Образ *символически* отображает сюжет предмета. Образ является, но не «для самого себя», а для того, чтобы указать на предмет. По Гуссерлю, образ есть разновидность символа.

Что означает в этом случае объективация сознания? Казалось бы, когда сознание объективируют, это делается для того, чтобы затем рассматривать его как

объект. И отсюда возникает вся дурная бесконечность этого способа — потому как этот новый объект-сознание тоже необходимо «рассматривать» каким-либо иным сознанием, и то другое сознание тоже необходимо объективировать, и так далее — возникает постоянная необходимость некоего «третьего глаза». Однако для Гуссерля, судя по всему, эта дурная бесконечность существовать не может. Поскольку объективация сознания необходима не для того, чтобы потом его «сверху рассматривать», а для того, чтобы обосновать предметность сознания и предметность его составляющих (феноменов). То есть акт объективации имеет внутренние причины и внутренние же цели. Сознание предметно — обладает предметностью и является предметностью, — поскольку оно интенционально. Сознание есть *о*-сознание, сознание о чем-либо, например, осознание образа. И в этом смысле, поскольку образ включен в сознание и предметность образа включена в сознание, сознание может быть символическим. Образ выполняет функцию символа предмета.

Условием рассмотрения образности и символизации является также присущая представлениям фантазии двойная предметность, о которой говорилось выше. Эта двойная предметность задает разницу в переживании образа, разницу между являющейся в образе вещью и вещью, существующей в «действительности»¹⁵. Однако это не есть разница между вещью как феноменом и вещью-в-себе, ведь последняя обоснована не в восприятии, а в силу метафизической рефлексии. Двойная предметность с акцентом на понятие воображения ука-

¹⁵ Ниа XXIII. S. 25–28; 34–38. Ср.: Мерло-Понти М. Феноменология воображения. С. 93–97.

зывает на сам формационный механизм. Представляя замок, субъект не «рассчитывает», что это настоящий замок, однако в воображении существует весь набор свойств данного замка, представление о вещи, полностью наделенное предметностью. Например, «Мадонна» Рафаэля, запечатленная на фотографии, не является фотографическим феноменом. Но образ Мадонны, так сказать, ничего не теряет от того, что его запечатлели на фотографии. Как образ, «Мадонна» существует в связи с полотном Рафаэля, а не с фотографией. В какой-то степени фотография существует как акт восприятия, и этого восприятия еще не достаточно, чтобы говорить об образе. Одновременно с актом восприятия существует превращение «Мадонны» в образ и видение «Мадонны» как образа, сошедшего с полотна. И это превращение уже отображает предметность образа. То есть, глядя на фотографию «Мадонны», мы смотрим как бы насквозь, и за ней (за фотографией) видим «настоящую “Мадонну”» — образ, знакомый по картине Рафаэля. И именно он предметен и задействован в нашем воображении. Тем самым двойная предметность ведет к тому, чтобы рассматривать образность и символизацию как особого рода конституирование представлений в сознании.

Образы, или имагинативные представления (*imaginative Vorstellung*), конституируются не только на основе двойной предметности. Само конституирование, оформление в виде образов содержаний сознания, есть некий акт схватывания, с помощью которого происходит процесс воображения. Гуссерль обозначает этот акт термином *Auffassung*. Как и в структуре сознания времени, речь идет о схватывании как понимании, а также об исполнении, выполнении.

Процесс «исполнения» образов, процесс конституирования, имеет два аспекта. Первый аспект — то, что связано со схемой репрезентации и символизации: наполнение как репрезентация подобного, как отсылка к предмету, как соответствующая символическая предметность. Второй аспект — это уже не предметность, а само модифицированное наполнение, конституирование того же самого содержания, но иначе, а именно — как конституирование образности некоего «прошлого». Второй аспект — это акт отсылки к прошлому, но к прошлому не в хронологическом смысле, а как к *пред*-шествующему, *пред*-воспринятому, предпосылке. Это есть акт, в отличие от первого аспекта, беспредметный, а механизм, задающий данную отсылку, тот же, что и в других пассивных актах — репрезентация. Как уже отмечалось, репрезентация (*Vergegenwärtigung*) играет роль как в конституировании образности, так и в феноменологии внутреннего сознания времени. Судя по всему, речь идет о «прошлом» как о некоей данности. Для того чтобы предмет можно было осознать, превратить в образ, в любом случае — объективировать, он должен существовать в некоем «универсальном» настоящем времени, в моменте, дающем этому предмету устойчивость и возможность быть схваченным. Именно процесс приведения предмета к этому «устойчивому» временному состоянию и можно назвать репрезентацией. В контексте конституирования образа этот важный для феноменологического эстезиса термин можно пояснить следующим примером. Представляя некоторый объект, например, часто упоминаемый Гуссерлем замок в Берлине, мы представляем то, что мы знаем об этом замке, некий образ из прошлого этого замка, — ведь если мы его видели,

это необходимо происходило в прошлом. Мы представляем образ замка, сам же замок остался в Берлине. Имеется в виду именно эта модификация внутреннего восприятия: превращение реального замка в образ замка и в явление. Вещь, по сути, очень простая, практически используемая в любом акте воображения, но от этого не менее значимая. Ведь это превращение есть одновременно отсылка к «прошлому» замку, к бывшему замку (оставшемуся в Берлине). *И временной аспект в этом случае тотален.* В строгом смысле, невозможно воображать осознанно, не имея отсылки к бывшему предмету.

Далее, образ конституируется как представление (*Vorstellung*). Представление есть некая *пред-*ставленность, наличие перед глазами, в известном смысле нечто обозримое, все контуры которого можно охватить взглядом. Образ становится представлением, когда *пред-*стает во всей явленности, во всей полноте своих черт, во всей своей сюжетности. Физический предмет рождает образ, и образ представляет не сам себя — он представляет сюжет, содержание предмета. Он становится представлением фантазии в силу того, что отражает всю полноту черт, всю сюжетность, все содержание предмета. Образ есть явленная предметность. Например, изображенный на фотографии пейзаж создан из различных красок, форм, перспективы и так далее, но воспринимается нами не в технических, а в реальных красках, формах и размерах, — эти реальные измерения автоматически домысливаются, воображаются, представляются нами. Наши чувственные ощущения не конституируют некое новое фотографическое изображение по фотографическим правилам, они такие же при взгляде на фотографию, как если бы мы созерцали реальный ландшафт.

И в фантазии не существует никакой предметности «второго порядка». Образ являет вещь, символизирует содержание, сюжет вещи. Однако, играя роль репрезентанта, образ, если не идентичен, то абсолютно подобен вещи. С образом мыслится вещь, и *вещь мыслится определенным образом*. С феноменологической точки зрения это важно еще и потому, что объект образа не только является, но и несет в себе некий новый характер объективации. Это есть некое новое созерцание, новое представление, которое возникает на основе подобия, существующего между образом и предметом. Это подобие проявляется не только в четкости всех составляющих чувственного ощущения. Это есть некое новое представление, новое сознание идентичности. То есть превращение в образ, в настоящее, репрезентация (*Vergegenwärtigung*) распространяется на все акты сознания, будучи генетически связанным с подобием образа и вещи. Подобие образа и вещи, их содержательная идентичность, отражает некую способность сознания к удвоению. Сознание как бы становится образным сознанием, «образным мышлением» так сказать. Данная тематика у Гуссерля более подробно рассматривается в феноменологии ассоциации, но и в освещении сознания образа речь идет о способности сознания к символизации.

Образ и символ

Важно, что в феноменологическом рассмотрении анализ символического скорее усложняет понимание образности. Однако, не претендуя на какую-либо систематичность, малозначимую для феноменологиче-

ской эстетики, мы хотели бы остановиться на данном содержательном аспекте феноменологии внутреннего сознания образа.

Образ и символ во многом схожи и переплетены между собой. Их трудно различить, однако их характер наталкивает на существенные принципы воображения как такового. Гуссерль приводит пример с портретом. На портрете изображен человек в определенной позе, с определенным выражением лица и так далее. Но мы видим его так, как если бы это был живой человек; мы как будто знаем, что это человек, а не придуманное художником существо. Так же и воображение — оно как будто всегда «видит» объекты опредмеченными, в «живом виде», объекты представляются, как если бы они существовали сейчас. Однако это «как если бы» есть одновременно ограничение для сознания, это «как если бы» отражает символизацию, или, так сказать, «фантазийность», образность сознания, и в этом смысле его двойственность, двуликость. Сознание ограничено интенциональной связью с предметом, который дублирует сознание посредством своего образа.

Символизация — это символическая функция сознания. Гуссерль разделяет образность (*Bildlichkeit*), способность сознания воображать, на две части, или на две функции — внутреннюю и внешнюю¹⁶. Внутреннюю образность Гуссерль называет имманентной, внешнюю — символической. Это деление не бесспорно, ведь речь идет скорее о смешении образной и символической функций. Однако «следует» выделить символизацию

¹⁶ Ниа XXIII. S. 35–36. О функциях образности см. также: *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. С. 72–82.

как символический характер образности. Образ может быть получен сознанием, во-первых, внутренне, имманентно, внутренней репрезентацией через аналогию (о чем не раз говорилось выше), и во-вторых, внешней, символической репрезентацией. Так, в уже приводимом примере с копией полотна «Сикстинская Мадонна» мы вспоминаем об оригинале, висящем в Дрезденской галерее. Это есть образ, полученный через аналогию в воспоминании. Одновременно существуют, например, некие издания серий картин, иллюстрированные альбомы, посвященные живописи, в том числе и с изображением Мадонны, и они являются как бы символами, отсылающими к оригиналу, символами, помогающими *вспомнить* представление об оригинале. Казалось бы, чем, собственно, копия, изображенная как оригинал, слепок с оригинала, отличается от иллюстрированного издания с той же картиной? Однако, по Гуссерлю, разница есть — в степени осознанности. Иллюстрированные издания выполняют роль символов; образ, получаемый через символ, имеет более широкий спектр представленности. Символы являются еще одной интенцией. Наряду с внутренней, имманентной образностью существует еще одна интенциональность — символическая. Так, например, язык, письменность изначально имеют символический, иероглифический характер. Или символы и знаки, используемые наукой, например математические, — они внутренне безотносительны к предметам.

В Приложении IV анализируемого тома приведена следующая схема переплетения образа, фантазии и символа:

Собственные (eigentliche) представления и несобственные представления¹⁷

1. *Собственные представления (Auffassung), непосредственное созерцание.*

1.1 Представления, полученные с помощью презентации, собственные презентативные представления. Точка-Теперь (Jetzt) «в теперь». Объект представления «в Теперь», акт — тоже «в Теперь». Оба — в настоящем времени.

1.2 Представления, полученные с помощью репрезентации (Vergegenwärtigung), собственные репрезентативные представления. Представления фантазии и воспоминаний, или представления воспоминающих в широком смысле. Акт — в настоящем времени, предмет — не в настоящем. В точке-Теперь опредмеченно представляется (vergegenwärtigt) «не-Теперь».

2. *Несобственные представления.*

2.1 *Образные представления (imaginatio в строгом смысле).*

2.1.1 Образные представления, получаемые посредством презентативных актов, на основе восприятия.

2.1.2 Образные представления, получаемые посредством репрезентативных актов, на основе представлений фантазии. Образ, который не существует в воспоминании, создается посредством фантазии.

2.2 *Символическое понимание.* Можно обозначить «несобственные представления» как символические в широком смысле слова.

¹⁷ Hua XXIII. S. 139–141.

Образное представление содержит свой объект как аналог объекта образа (als Analogon des Bildobjekts), как репрезентант объекта. Символ же важен для нас как репрезентант подобия, он предметен как репрезентант подобия. Само подобие может быть помысленным и представленным. Например, когда мы используем символ «¶», мы не представляем всю ту операцию, которая предшествует этому символу, и весь ряд чисел, который означает этот символ. Мы представляем само «¶»; существует своего рода пустая, но осмысленная интенция. Когда же мы представляем образ, то перед глазами «вырисовывается» некая живая картина, которая нами переживается и все элементы которой интенциональны и подобны, и в этом смысле символичны представляемому сюжету. Содержание образного представления, сознание образа не выполняется только понятийными элементами. Сама категориальная структура всегда требует образного наполнения, структура интенциональна, и в этом смысле символична в своей предметности.

Название Приложения V звучит в этом контексте как резюме: «Образные представления (образное-символическое). Переход от образного сознания к сознанию аналогичной репрезентации (символическому сознанию). Ясные, эмпирически связанные представления фантазии»¹⁸. Гуссерль рассуждает здесь о том, может ли образ-символ быть идентификатором вещи, может ли одна вещь полностью повторять другую, быть полностью подобна другой, быть близнецом другой вещи. Например, картина, изображающая человека, которого я не

¹⁸ Ниа XXIII. S. 141. См. также: *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. С. 83–96; *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 27–28.

знаю. Некто, представленный с помощью этой картины через аналогию и подобие становится «яснее», потому что используются способы иного рода; картина — не есть живой человек, картина — это холст, краски и так далее. Именно они, не подобные человеку, создают подобие. Для того чтобы отобразить человека, не ищут его близнеца — человека изображают, изображают подобное *неподобным*. И это изображение, образ, являющейся сознанию, несет в себе не только черты предмета, который изображает. Образ аналогичен, но это не предмет. Он является как образ и существует как образ, имея собственные черты. Символ есть не только знак оригинала. Символ есть также феномен: наряду с отсылкой к предмету (к сюжету) он имеет и самостоятельный характер. Символ делает предмет яснее, подлиннее. Предмет как бы проходит через сознание и является уже в символическом виде, приобретая новые черты. Предмет воображается — он раскрывается. И это раскрытие уже не является чистой идентичностью: вещь никогда не раскрывается буквально. Проходя через сознание, предмет не копируется буквально, являясь как бы приблизительной копией, своеобразной репродукцией. Эта репродукция и есть подобная, ведь речь идет о подобии, а не об идентичности. Речь идет о воспоминании, а не о восприятии. Сознание образа превращается в сознание символа в узком смысле этого слова. Или — в сознание аналогичной репрезентации. Сознание образа (*Bildbewusstsein*) и символическое сознание (*Symbolbewusstsein*) так же тесно взаимосвязаны, как идентичность и подобие, оригинал и копия. Такое сознание уже полностью феноменально. И такое сознание имеет в себе степени: сюжет является с той или иной степенью окрашенности, с той или иной степенью

четкости «черт». Образ *вспоминается*, а значит, включается в воображение с теми или иными характеристиками точности — размер, форма, цвет, материал¹⁹.

Символический характер сознания включает в себя эту двоякость: с одной стороны, прямая отсылка к предмету, прямой уклон на идентификацию, с другой — искаженность, наличие степеней точности, «небуквальность», иероглифичность. И обе эти стороны имеют одну и ту же интенциональность. Вспоминается и переживается (воображается) один и тот же предмет, один и тот же сюжет. И один и тот же образ отражает этот предмет и содержит в себе эту двоякость. Обе стороны находятся в соответствии, топологически равны. Воображение есть естественное состояние феноменального сознания. Вещь является в виде образа; вещь является в буквальном смысле «определенным образом». Через образ и символ мы понимаем вещь, воспринимаем и представляем. Воображение затрагивает все элементарные (они же фундаментальные) механизмы сознания. Воображение, превращение предмета в образ-символ и использование этого образа-символа позволяет познавать этот предмет и позволяет познавать сознание образа. Сознание образа, то, как образ является, как он интенционален, что затем с ним происходит в сознании, то есть конституирование образа, позволяет затем описать не только значимость самого предмета, но и сознание. Например, если предметом является время, то проблемы сознания времени не существует, поскольку само сознание темпорально. То же и с сознанием образа: само сознание образно.

¹⁹ Сноска Гуссерля на странице 143 анализируемого тома: «Почему пластик закладывает фундамент сознания образа?»

Возвращаясь к разнице между восприятием и воображением, стоит отметить также специфику понятия воспоминания, которое входит в работу воображения, в том числе и в процессе символизации. Воспоминание схоже «обычному» процессу сознания образа, как естественное состояние движений ума. Соответственно, воображение, сопряженное с воспоминанием, сопряжено и с прошлым, с процессом извлечения образов из прошлого. Воспоминание в этом смысле является синонимом процесса репрезентации (*Vergegenwärtigung*), когда предмет становится не только представленным, но и наделенным измерением настоящего времени, измерением ценности и актуальности.

Иными словами, символ является одним из типов образа. Сознание образа может рассматриваться как символическое сознание. Символ в данном случае не имеет никаких иных коррелятов, кроме схематического, созерцательного. В этом смысле трансцендентальный схематизм Канта тоже символичен, и вся трансцендентальная эстетика, в том числе и темпоральная эстетика, может быть прочитана с помощью символа.

В какой-то степени принадлежность символа к образу умягчает роль символа. Символ, являясь типом образа, автоматически рассматривается лишь в рамках феномена образности. Символ становится своеобразной метафорой, отсылкой, которая ничего не значит сама по себе, но отсылает к неким «настоящим» процессам. Он демонстрирует, как объект образа связан со своим содержанием, сюжетом, как объект может быть рассмотрен феноменально (то есть он может быть рассмотрен через образ, и его, объекта, содержание в феноменальном смысле полностью символично). Образ не является

символом в чистом виде, но процедура «отрыва» образа (и его содержания) от объекта сродни процедуре символизации. Объект попадает в сознание в виде образа как некой содержательной величины (отличной от содержания «живого объекта»), и этот образ может иметь символический характер и придавать тем самым сознанию символичность (поскольку сознание необходимо интенционально). При этом символизация, как техника отображения, как техника *отслаивания* образов, играет, так сказать, техническую, служебную роль. Собственно символ как таковой эпифеноменален сознанию. Он порожден процессом воображения как своеобразное зеркало, своеобразная тавтология воображения, как копирование воображения.

*Восприятие и воображение
в системе объективирующих актов.
Возвращение к феноменологии
внутреннего сознания времени*

Проблематика восприятия и воображения находит свое толкование в системе так называемых объективирующих актов (*objektivierende Akten*). Понятие объективирующих актов относится к проблеме феноменологической дискрипции как таковой и рассматривается Гуссерлем преимущественно в «Логических исследованиях». Следует отметить, что у Гуссерля встречается также понятие не-объективирующих актов (*nicht-objektivierende Akten*), однако проблематике восприятия и воображения ближе именно первые.

Объективирующие акты — это некие носители значения (*Bedeutungsträger*), отвечающие за единство идентификации, и в этом узком смысле за единство акта познания в опыте познания. («*Akte, deren Erfüllungseinheit den Charakter der Identifizierungseinheit, und eventuell den engeren der Erkenntniseinheit hat*»²⁰). Проблема смыслового (*sinnliche*) единства не исчерпывается, как известно, тематикой восприятия образа и указывает на ту часть феноменологии Гуссерля, которая посвящена тематизации очевидности (*Evidenz*). Более того, именно роль феноменологической дискрипции, сама проблема языка описания феноменального сознания в перспективе «от первого лица» содержит наибольшее количество противоречий и теоретических трудностей. Однако, обращаясь к понятию объективирующих актов, важно подчеркнуть, что данная тематика может быть рассмотрена именно под углом анализа сознания образа, поскольку именно так становится понятной генетика трансцендентального восприятия в его отличии от восприятия эмпирического. Кроме того, данный ракурс позволяет пересмотреть феноменологическое представление об опыте, в том числе об опыте времени.

Основной проблемой в данном случае является вопрос о структуре трансцендентального восприятия, начиная с тех элементов, которые составляют саму суть адекватного отрефлексированного опыта сознания. Так, отличие феноменологического взгляда от обыденного можно отметить в любом акте восприятия. Чем

²⁰ *Husserl E. Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Zweiter Teil. Hua XIX/2. The Hague, 1984. S. 584.*

отличается объективирующий акт от иных видов актов? Например, в небе летит дрозд. Я вижу его прямо с моего письменного стола. Воспринимая его, я узнаю что-то новое, этот дрозд так или иначе является некой данностью для сознания. Но акт его восприятия через окно с письменного стола не является объективирующим, так же как сопутствующее этому акту переживание, например: «Почему люди не летают?» Этот акт восприятия еще не является «настоящим» познанием, хотя и дает представление о некоем предмете и знании. Предметное содержание этого «простого» акта восприятия можно разложить на составляющие, такие как «черная птица» или «высокая скорость». И если мой друг стоит в это время не у письменного стола, а у другого окна, то он тоже видит того же дрозда, и мы абсолютно пойдем друг друга, обменявшись впечатлениями, хотя наши акты восприятия как таковые различны. Объективация требует двух моментов — интенции (*Intention*) и созерцания (*Anschauung*), созерцания в узком смысле, как внутреннего зрительного восприятия. Интенция является своеобразным носителем значения и благодаря этому превращает значение в акт. Интенция соединена с созерцанием, но, по сути, она может существовать и отдельно, и значение от этого не теряется. Например, если нам говорят о летящем дрозде, то вовсе не обязательно видеть его перед глазами, чтобы представить о чем речь. Интенция позволяет значению стать представлением. Но для описания объективирующих актов как единиц познания, а не простого восприятия, нужны оба составляющих — и интенция, и созерцание. Поскольку же интенция указывает на значение, но необязательно на сам предмет, Гуссерль в случае с объективирующими актами

называет ее *пустой интенцией* (*leere Intention*)²¹. Пустая интенция и созерцание являются, таким образом, двумя основополагающими моментами объективирующих актов: первая дает предметный смысл, второе — наглядную наполненность. Их различие значимо для анализа сознания как минимум в двух смыслах. Во-первых, оно служит для определяемости процесса познания, которая основана на принципе очевидности, и во-вторых, оно объясняет разбиение на виды самих объективирующих актов, которые имеют прямое отношение к феноменам воображения. Акт, вбирающий в себя интенцию и созерцание, акт трансцендентального восприятия, составляет акт видения и описания, интуитивную дискрипцию представленного.

Как считает один из современных комментаторов феноменологии воображения Паоло Волонте, любое познание осуществляется как совмещение, совпадение (*Deckung*) между интенцией и созерцанием²². Любая ситуация встречи с познаваемым объектом, переходящая в представление об этой встрече и об этом объекте, иными словами, любой акт познания, существует при совмещении интенции и созерцания. Представление о летящем дрозде накладывается на зрительное восприятие конкретного дрозда и превращается в простой акт познания. Это совпадение существует как факт в сфере чистой очевидности и основано на опыте, а не на теории. Вопрос в том, благодаря чему соблюдается этот принцип — благодаря интенции или же созерцанию.

²¹ Подробнее об этом также см.: *Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Hua XI. Den Haag, 1966. S. 72–73.*

²² См.: *Volonte P. Husserls Phänomenologie der Imagination. München, 1997. S. 115–119.*

Поскольку интенция, в том числе и пустая (*leere*), никак не может повлиять на степень отчетливости (представление о дрозде не даст возможность отчетливей его увидеть и идентифицировать именно как дрозда), то для Гуссерля “критерий” ясности и отчетливости заключен в созерцании. Созерцание есть видение, и познать предмет во всей полноте, во всей ясности и отчетливости, мы можем только, — выражаясь обыденным языком, — если получше разглядим его. Акт познания, таким образом, в строгом смысле есть акт видения. Общеизвестна опасность этого знаменитого гуссерлевского положения. Однако же взаимодействие между интенцией и созерцанием может быть рассмотрено не только как простое наложение, как статичное единство, но и как динамичное, даже герменевтическое, отношение. Кроме того, «разглядывние» не носит эмпирический характер, а означает возможность постоянного возвращения рефлексии, перманентного «очищения» психических данных. Акт познания осуществляется как акт наполняемости сознания, акт конституирования сознания. Этому сопутствует вся феноменологическая генетика, в том числе и связанная с воображением.

Созерцание всегда требует некоего окончания посредством пустого горизонта. В трансцендентальном восприятии предмет дан всегда как бы с некоей перспективой. С одной стороны, помысленное не дано само-в-себе, с другой — акт восприятия, акт схватывания содержит в себе динамику наполнения, заданную темпоральностью сознания, а значит, и некое пространство, «место» для наполнения. Когда мы видим дом, то нам достаточно видеть его с одной единственной стороны, и иметь представление о том, что это может быть дом.

Видя, так сказать, одну стену, мы тем не менее воспринимаем и остальные три, и видим дом в трехмерном пространстве, а не в одномерном. Одна стена мыслится, таким образом, в своей неотделимости от остальных стен. «Одна сторона — это только одна сторона целого предмета. Она не существует сама по себе, не мыслима в бытии-для-себя. Данная очевидность означает: собственное явление есть неотделимое. Оно требует, по сути, окончания посредством прибавления компонентов схватывания [то есть пустых интенций]. («Eine Seite aber ist nur eine Seite des vollen Gegenstandes. Sie ist nichts für sich, als ein Fürsichsein nicht denkbar. Diese Evidenz besagt: Die eigentliche Erscheinung ist nichts Abtrennbares. Sie fordert durch ihr Wesen eine Ergänzung durch ein Plus von Auffassungskomponenten [d. h. Leerintentionen]»)²³. В этой «не-мыслимости отделяемости» (Udenkbarkeit der Abtrennbarkeit) и состоит отличие между интенцией и созерцанием. Домысливание до полной «картины» дома осуществляется воображением. Именно воображением осуществляется конституирование образа предмета в акте восприятия. Сам же акт необходимо обладает пустой интенцией, в пространстве которой осуществляется это конституирование, доммысливание. *Воображение позволяет акт восприятия превратить в акт сознания.* В некотором смысле сознание без воображения было бы двумерно.

Однако акт познания, фундаментально сопровождаемый фантазией, — не самая однозначно приемлемая для философии идея, даже если учесть, что воображение

²³ Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907. The Hague, 1973. S. 51.

понимается в феноменологическом смысле. Но пустая интенция, так же, впрочем, как и созерцание, делится на виды. Будучи причастной к фундаментальному феноменологическому полю, она не может не быть затронута фундаментальным законом феноменологии. А именно: Гуссерль исследует пустую интенцию согласно основной закономерности конституирования сознания времени²⁴. Пустая интенция делится на основе трех измерений сознания времени: прошлого, настоящего, будущего. Когда мы представляем себе процесс конституирования образа, то, скорей всего, пустая интенция будет связана с будущим. Представляя дом, мы представляем его переднюю стену, а затем наше воображение «идет» вокруг этого дома, чтобы «осмотреть» все остальные стены. Пустая интенция делается наглядной и наполненной после соответствующего движения сознания. Таким образом, это движение связано с будущим; эта пустая интенция существует как *протенция*, потому как движение происходит *после* первого момента представления дома, то есть все остальные стены, так сказать, «идут» *после* первой. Движение направлено в будущее. Пустая интенция, связанная с настоящим, называется «пассивной интенцией» и существует, например, в следующем случае. Если мы представляем дверь, то наряду с этой дверью, *одновременно* мы подразумеваем некое пространство, в котором она находится. То есть одновременно необходимо существует некое пространство, которое пассивно «попадает» в поле моего трансцендентального внимания, хотя я и не концентрируюсь на нем (а концентри-

²⁴ См.: *Volonte P. Husserls Phänomenologie der Imagination. S. 129–134.*

руюсь на одной двери). Оно со-существует в настоящем времени так же как и акт сознания «двери».

И наконец, третий модус пустой интенции — *ретенция*, понятие, важное не только для данного контекста в темпоральной тематике. Созерцаемое не исчезает после того, как схвачено сознанием. Только что увиденное еще «живо» для сознания, в настоящем всегда существует отсылка в прошлое, сознание прошлого существует как «еще-сознание». Пустая интенция демонстрирует прошлое как только-что-увиденное в сознании настоящего. Пустой горизонт состоит, таким образом, из протенции, пустой интенции и ретенции. Интенций, которые подразумевают либо предметность будущего, либо отсутствующую предметность настоящего, либо предметность, уходящую в прошлое. Следует заметить, что ретенция существенным образом отличается от протенции и пассивной интенции, поскольку две последних имеют изначальную направленность на предмет, ретенция же ее принципиально не имеет. Как уже отмечалось в предыдущей главе, ретенция не обладает направленностью на предмет, она остается уделом сознания. Но поскольку речь идет о пустых интенциях, то есть о процессах, предшествующих наполнению и требующих наполнения, то ретенция лишь тогда может существовать для наполнения, если преобразуется в протенцию или пассивную интенцию. Сама по себе ретенция существовать не может.

Наряду с делением на виды пустой интенции, вторая составляющая динамики акта познания — созерцание — тоже делится на виды. Это связано с тем, что созерцаемый предмет не одинаково является нашему внутреннему взору и предметный смысл зависит от различных

модусов представленности. Один и тот же предмет может явиться и как простая действительность, и как фикция, и как воспоминание²⁵. А в силу различия модусов самоданности меняется и способ созерцания. Существуют три основных направления, по которым дифференцируются созерцательные акты, а точнее, созерцательные моменты, делясь на различные, так сказать, ряды в общем потоке сознания²⁶. Первое — это модализация полагающих качеств (*Modalisierung der Setzungsqualitäten*) и ее модификация в квази-полагающие качества, в которой созерцательные акты делятся на полагающие и нейтрализующие. Второе — это временная дифференциация способов данности, по которой созерцания различаются как презенции — акты, существующие в настоящем времени (*Gegenwärtigung*), и виды репрезенции (*Vergegenwärtigung*). И третье направление — это противопоставление между изначальностью и неизначальностью (*Originarität und Nichtoriginarität*) данности, где созерцательные акты делятся относительно самоданности и простой (*blosse*) данности. Все три основных направления не существуют только сами по себе, а пересекаются в различных плоскостях.

Первое направление — полагание и нейтрализация — представляет собой довольно распространенный случай. Если взять обычный акт восприятия со всем предметным полем, которое он может охватить, то эта предметность как таковая «полагается» для восприятия. Это обычный случай для восприятия: полагание как некая пассивная

²⁵ Ср.: Hua III/1. S. 210.

²⁶ См.: *Volonte P. Husserls Phänomenologie der Imagination*. S. 134.

известность, изначальная очевидность, элементарное принятие на веру того, что попадает в поле восприятия. Такое принятие на веру не всегда, однако, нейтрально. Мы, воспринимая предмет, воспринимаем его подчас под углом вероятности, сомнения, спорности, — в этом случае речь идет о модализации, то есть предмет воспринимается в некоторой модальности. Каждый акт созерцания является или полаганием бытия, или модализацией, которая выступает модификацией характера бытия. Любое восприятие полагает свой предмет или как действительный, или как вероятный, возможный и так далее. То же самое действует и для любого возможного воспоминания, ожидания или воображения этого предмета. В способе созерцания бытие может модифицироваться на возможное, вероятное и так далее. Это означает также, что восприятие, воспоминание, воображение тоже отличаются друг от друга не на основе различных модальностей бытия, а через другую модификацию, внутри которой возможна модализация. Все модификации полагания бытия суть модусы одной общей формы переживания, некоей изначальной проформы, самоочевидного принятия на веру (*Glaubensgewissheit*). Даже отрицание является модификацией полагания, поскольку любое отрицание есть отрицание чего-либо. Отрицание демонстрирует, что нечто, быть может, более не существует, а значит, схоже с тем, что возможно или вероятно существует. Отрицание умаляет предметный смысл и тем самым бытийный характер через полагание этого же предметного смысла в изначальной известности. Модализация является модификацией внутри качества полагания.

Качество полагания противостоит качеству *не-полагания* (*Nichtsetzungsqualität*), которое также характе-

ризует модализацию созерцательных актов. Когда мы воспринимаем некий предмет, например дерево, мы знаем, что это дерево, во-первых, существует именно так, а не иначе, и во-вторых, что это дерево дано нам именно так, а не иначе. То же самое дерево мы можем воспринимать в модусе вероятности, но, опять-таки, мы должны быть убеждены, что оно существует в модусе вероятности и дано нам тоже в том же самом модусе. Наконец, существует некая абстрактная возможность мыслить предмет сам по себе, в некоем чистом мыслимом пространстве. Иначе говоря, речь идет не о «чистом мышлении», а, напротив, о некоем «чистом предмете», который мы мыслим сам по себе и все так же должны быть убеждены, что он существует и дан именно так, а не иначе. Но отличие этого «чистого предмета» в том, что он не помещен ни в один из модусов. Этот предмет, а вместе с ним и акт созерцания, а-позиционален, или квази-позиционален. Этот акт есть акт нейтрализации «а-позиционального представления» и предмета как чистой фикции. В феноменологии внутреннего сознания времени и феноменологии фантазии модализация/нейтрализация именуется также актуальность/неактуальность, закрывая тем самым этот ряд способов созерцания в темпоральной терминологии, так же как и в случае с пустыми интенциями.

Вторым рядом является соотношение презенции (*Gegenwärtigung*) и репрезенции (*Vergegenwärtigung*). Созерцание всегда имеет дело с некоей предметностью, необходимо «стоящей» перед глазами. Однако эта предметность не всегда действительно «стоит перед глазами», — это условие выполнимо лишь в случае с обычным восприятием, когда последнее есть акт, изначально

конституирующий объект. В случае же с созерцанием ситуация аналогична воспоминанию: предмет хоть и «стоит перед глазами», но не в настоящем времени; предмет должен быть приведен в настоящее время, ему должна быть предана актуальность, он должен быть реактуализирован (*vergegenwärtigt sein*). С лингвистической точки зрения настоящее время — то, что существует, то, что есть. В случае с созерцанием это не всегда так. Реактуализируется не только то, что существует, но и то, что существовало или может существовать. В каком-то смысле созерцание делает не-сущее сущим, помещая его в значимость настоящего времени. Созерцание как бы возвращается к восприятию, само становясь восприятием и пытаюсь репродуцировать восприятие²⁷. В любом случае существует определенный сдвиг точки зрения. Созерцание не есть в данной ситуации восприятие, помещенное в прошлое и воспринимающее в прошлом. Это не есть путешествие в прошлое с целью превратить восприятие в воспоминание и созерцание в воспоминание. Наоборот, оно есть наделение смыслом, актуальностью, того, что не существует в данный момент, и акцент ставится на настоящее, на актуальность. Для того чтобы снять проблематичность такого восприятия, Гуссерль разделяет *восприятие* (*Wahrnehmung*) и *перцепцию* (*Perzeption*). Перцепция выступает своего рода простой формой восприятия, «полностью» же вещь конституируется во временном измерении в восприятии. Восприятие связано с первичной импрессией (впечатлением) о вещи и первичным воспоминанием

²⁷ О спорности термина «репродукция» см.: *Volonte P. Husserls Phänomenologie der Imagination*. S. 143–145.

(ретенцией); как отмечалось выше, вещь как временной объект не мыслима без ретенционной отсылки — первичная импрессия и первичное воспоминание составляют структуру восприятия вещи.

Тем самым репрезентация (*Vergegenwärtigung*) как акт, помещающий предмет созерцания в настоящее, есть акт созерцания, основанный на темпоральной закономерности. И сама репрезентация также делится по темпоральным измерениям — на воспоминание (*Erinnerung*), ожидание (*Erwartung*) и чистую фантазию (*blasse Phantasie*). Иначе говоря, репрезентация может быть репрезентацией прошлого (*Vergangenheits-Vergegenwärtigung*), репрезентацией настоящего (*Gegenwarts-Vergegenwärtigung*) и репрезентацией будущего (*Zukunfts-Vergegenwärtigung*)²⁸. Репрезентация прошлого есть воспоминание прошлого как переживание, которое репрезентирует восприятие во временном модусе прошедшего, иначе говоря, это восприятие «уже ставшего». Репрезентация настоящего, по Гуссерлю, есть «воспоминание настоящего» — своего рода восприятие, но восприятие знакомой обратной стороны вещей, как в случае с пустой интенцией. «Воспоминание о настоящем» — это некое представление, даже фантазия, дополняющая объем вещи. То есть предмет созерцается в настоящем, но требует «воспоминаний» о свойствах, пропорциях, качестве предмета и так далее, которые уже домысливаются, не находясь в поле зрения изначально. Репрезентация будущего есть еще более «странная» категория — «воспоминание о будущем» или ожидание. Нетрудно заметить, что все репрезентации у Гуссерля называются воспоминаниями. Для коммен-

²⁸ *Volonte P. Husserls Phänomenologie der Imagination. S. 143–145.*

таторов это — одно из спорных мест в терминологии Гуссерля, как указывает Волонте²⁹. Возможно, речь идет лишь о механической отсылке, к тому же Гуссерль употребляет термин «воспоминания» как синоним к термину «репродукция».

Напомним, что акты созерцания делятся на три вида, составляющих своего рода ряды. Первый ряд — это модализация полагающих качеств (*Modalisierung der Setzungsqualitäten*) и ее модификация в квази-полагающие качества. Второе — это временная дифференциация способов данности, по которой созерцания различаются как презенции, акты, существующие в настоящем времени (*Gegenwärtigung*) и виды репрезенции (*Vergegenwärtigung*). И третье направление — это противопоставление между изначальностью и неизначальностью (*Originarität und Nichtoriginarität*) данности. Рассмотрев выше первые два вида актов созерцания, можно увидеть, что “род” созерцания включает в себя большое многообразие феноменов. Третье направление — изначальность и неизначальность данности подразумевает рассмотрение способов данности самих актов созерцания.

Акты созерцания являются актами данности (*gebende Akten*) постольку, поскольку дают сознанию возможность созерцать предмет, или, иначе говоря, дает сознанию предмет в его созерцательности. Выше было отмечено, — когда существует обычный акт восприятия со всем предметным полем, которое он может охватить, то эта предметность как таковая «полагается» для восприятия. Полагаемая предметность существует в так называемой

²⁹ Ibid.

изначальной данности, или самоданности. Сюда же относится так называемая простая данность. И наконец, говоря о способе данности, следует упомянуть о способе данности пустых интенций, другой составляющей объективированных актов. Пустые интенции даны в так называемой несобственной данности постольку, поскольку предмет там, хоть и подразумевается, однако существует лишь в представлении, не будучи данным сам по себе. Но не воспринимая непосредственно предмет перед «глазами», пустая интенция тем не менее «дает» его сознанию в этот несобственном смысле данности. Ряд способов данности является третьим, последним в системе объективированных актов.

Тем самым проблематика сознания образа и иных форм воображения с феноменологической точки зрения вплетена в любую дискрипцию актов сознания. Образность является своего рода аналогом темпоральности, отсылая к внутренней механике процесса описания состояний длительности и воспроизводимости. Также как и время, воображение демонстрирует пассивный синтез процессов осознанности в широком смысле. Тот мыслительный эксперимент, которые мы видим в работах XXIII тома, интересен не только с точки зрения создания языка описания. Детальный разбор пассивного синтеза воображения у Гуссерля — это феноменологический ответ на вопрос о природе трансцендентальной способности воображения Канта, схематизм ближе всего к понятию образности, — той образности, которая позволяет сделать наглядным конститутивный механизм времени.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когда Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» рассматривает время как неотъемлемый атрибут субъективности, он не ставит своей задачей создать некий новый тип когито или преобразовать модель сознания. Более того, различая перипетии внутреннего историзма, мы не приходим к эволюционным преобразованиям, а, осознавая конечность человеческой жизни, не создаем раз и навсегда законченный рецепт культурной парадигмы. «Ни одно из измерений времени не может быть выведено из других»¹, и опыт времени столь же многомерен, как опыт сознания или опыт бытия.

Можем ли мы сказать, что знаем больше, чем Августин, вопрошавший о том, что есть время и как его измерить? Как дано конечному человеческому разуму понять вечность и остаться при этом в полноте своего присутствия? «...Я не могу считать себя автором времени, равно как и биения своего сердца»², — писал Мерло-Понти. Время зачастую выступает символом как простой тривиальности, так и предельного напряжения всех сил разума — энергией присутствия в осознанности, чувством реальности и доверия к настоящему. «Сущность сознания состоит в том, что оно предоставляет себе мир или миры, то есть ставит *перед* самим собой собственные мысли как вещи, и оно обнаруживает свою силу, рисуя эти пейзажи и покидая их в одном неразделимом акте»³.

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 536.

² Там же. С. 540.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 176.

Сила пассивной спонтанности, образная способность к завершенности сознания оказывается тем фундаментальным ощущением, которое порождает иллюзию упорядоченной последовательности и всегда остается метафорой, никогда не становясь именем.

Данное исследование было посвящено структуре внутреннего восприятия, которая, по сути, не мыслима без темпорализации. Игнорируя онтологию времени, мы заведомо лишаем наше рассуждение почвы под ногами, оставаясь у истоков воображения и принимая как данность нереальность и неизмеряемость времени. Такая позиция отнюдь не ставит своей целью доказать, что времени не существует, — по этому поводу и так найдено достаточно много веских аргументов. Тем более невозможно вывести экзистенциальную формулу времени, позволяющую вслед за Хайдеггером просчитать историю и культуру в экстатическом единстве осуществления. Намного более реалистичным выводом нашего исследования стала демонстрация той естественной стороны человеческого мышления, которая всегда будет в тени социокультурной востребованности, но без которой ни одно стремление не будет наполненным: энергия чувственности и есть интуиция свободы, выражаемая через образ прошлого, но осуществляемая только в настоящем. Кантовская форма внутреннего чувства, пассивность осознания не есть механическое претерпевание, но тот до-предикативный опыт, который придает смысл рефлексии и самосознанию. Нет нужды доказывать фундаментальность времени, но язык его описания всегда требует феноменальной ясности, позволяющей сделать чувство зримым, а спонтанность ощутимой.

В МЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ
И КОГНИТИВНАЯ НАУКА

Говоря о дальнейшем развитии феноменологической концепции времени, невозможно утверждать, что она получает свое применение исключительно как пример из истории философии субъекта. Общеизвестная рецепция Хайдеггера и социально-философские интерпретации (Щюц, Левинас) дополняются в новейших научных исследованиях эпистемологическим анализом, органично использующим модель времени Гуссерля. Можно различным образом оценивать возможность позитивистской интерпретации феноменологии и сам внутренний конструктивизм метода Гуссерля, но остается значимой изначальная цель любой философии — проблема человека. И потому современный междисциплинарный анализ субъекта вряд ли лишает феноменологию каких-либо фундаментальных принципов, но средствами других методов именно истолковывает результаты феноменологии, переводя их на язык современного научного понимания. Ниже освящается современное состояние применения феноменологической теории в когнитивных исследованиях. Возможно, материал данного обзора не столь ярко подчеркивает конституивную роль воображения, которая действительно трудно выявляема средствами эмпирической регистрации, но становится ясно, что идея Августина измерить время порадоксальным образом находит все новых сторонников в современной философии сознания.

Так, систематичное изложение принципов диалога между феноменологическим методом и когнитивными исследованиями мы находим в монографии Шона Галлахера и Дэна Захави «Феноменологическое сознание: Введение в философию сознания и когнитивные науки»¹. Авторы исследования подчеркивают, что синтез философии с другими науками вполне логичен там, где речь идет об анализе сознания (mind). Когнитивная психология, нейронаука, аналитическая философия и психопатология объединяются для изучения процессов мышления и функций мозговой деятельности, будучи поставленными перед схожими задачами в течение всего XX века. Количественные исследования мыслительных процессов дают апробированный материал и применимы для широкого спектра прикладных задач. Как же в данной ситуации философии сознания остаться в рамках философии, сохранить те «чистые» принципы, которым наука обязана своим развитием? Авторы принимают в качестве основы для всех направлений и связующего звена для разнородных методик именно феноменологический метод Гуссерля: благодаря ему теоретико-познавательный потенциал анализа сознания реализуется в своей целостности, а не как разнонаправленные количественные изыскания. С исторической точки зрения данная позиция также правомерна: во всех полемиках о проблеме сознания XX века теория Гуссерля занимала не последнее место, в том числе и для когнитивной психологии начиная с Г. Т. Фехнера и У. Джеймса.

¹ *Gallagher S. and Zahavi D. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. London, 2008.*

Во второй части своей монографии, посвященной разбору методологических принципов, авторы воспроизводят важную, если не основную трудность в изучении сознания — проблему интроспекции. Интроспективное описание феноменов сознания, анализ «от первого лица», противопоставлен в изучении сознания анализу «от третьего лица» — объективной позиции наблюдателя. Различие между данными двумя способами, в известной степени задающее традицию различия между сознанием и телесностью (*mind-body problem*)², как правило, решается в пользу второго способа как более научного. Однако для феноменологии интроспекция является источником вполне доказуемых данных и связана с самими принципами феноменологического метода.

Как же возможен компромисс между двумя способами анализа? Позиция «от третьего лица» как принцип верификации был сформирован в экспериментальной психологии, точнее, в бихевиоризме, благодаря которому экспериментальная проверка данных стала основой изучения поведения человека. Однако мнение авторов монографии состоит в том, что интроспективность на деле является частью любого эксперимента, в котором необходима некая ответная реакция (*report*) субъекта³. Таким образом, перспектива «от первого лица» встроена в опыт субъекта, находящегося в экспериментальных условиях стимула с последующей реакцией (например: «Нажмите на кнопку, когда загорится световой индикатор»), поскольку ответ на стимул зависит от факта распознавания («свет горит») и собственного опыта

² *Gallagher S. and Zahavi D. The Phenomenological Mind. P. 14.*

³ *Ibid. P. 15.*

(«что такое свет»). В эксперименте, направленном на изучение сознания, роль интроспекции еще более возрастает, поскольку мы наблюдаем все большее количество очевидных дорефлексивных элементов опыта. Сложность в рассмотрении вносит та терминологическая неопределенность, которая и в философии, и в психологии касается различий между сообщаемыми данными и качественными характеристиками опыта. Упрек в субъективности данных, как наиболее характерный для критики интроспекции, исходит из расплывчатости критериев того, что именно считается объективными данными опыта.

По мнению авторов, хорошим примером примирения эмпирических стратегий является гетерофеноменология⁴ Д. Деннета, в которой «перспектива от третьего лица» выстроена с интроспективной точностью. По Деннету, сами суждения (reports) субъекта об опыте сознания являются первичными данными для исследования; суждения не есть сообщения о данных, а есть *сами* данные⁵. Такая нейтральность имеет и иную сторону: фактически гетерофеноменология изучает не феномены сознания как таковые, а опыт суждений, мнений и убеждений (beliefs), которые составляют человеческое представление об опыте сознания. Судя по всему, перспектива «от третьего лица» также не может быть до конца объективной, поскольку наблюдатель никогда не бывает до конца нейтральным, иначе он был бы чистой фантазией, что возвращает нас к интроспекции.

⁴ Термин, впервые введенный Франциско Варелой. См. ниже изложение его работ по данной теме.

⁵ Gallagher S. and Zahavi D. *The Phenomenological Mind*. P. 17.

В свою очередь феноменология как метод, базирующийся на интроспекции, представляет собой отнюдь не следование чистой фантазии, как подчеркивают авторы, ссылаясь на «Логические исследования» Э. Гуссерля и «Феноменологию восприятия» М. Мерло-Понти. Процедура редукции, определяющая характер феноменологического анализа, «эпохе», intersубъективная верификация и направленность феноменологии не на каузальные связи предметов природного мира, а на то, как эти предметы даны сознанию, — все это демонстрирует специфику перспективы «от первого лица». Возможность «натурализации» феноменологии, предлагаемая Галлахером и Захави, напрямую зависит от того смысла, который может быть вложен в само понятие «феноменология» и осуществляться двумя способами. В первом способе, если под феноменологией подразумевать новое понимание опыта как такового, натурализация может состоять именно в натурализации опыта, например, в отождествлении опыта с процессами мозговой деятельности. Во втором, если феноменология понимается как традиция и метод, натурализация возможна в более широком спектре вопросов, например, как эмпирический анализ феноменов в качестве части природного мира. Иными словами, проект Гуссерля, нацеленный на создание чистой науки о сознании, не противоречит, как считают Галлахер и Захави⁶, «натурализированной» эпистемологии, а вполне сочетается с ней. Методологический вывод, который они делают, опираясь на современные когнитивные исследования Э. Марбаха, Ф. Варелы, Ж.-М. Роя и Ж. Петито, заклю-

⁶ Ibid. P. 29–31.

чается в возможности синтеза основанных на феноменологии выводов и эмпирического анализа. Именно так осуществимо в строгом смысле научное исследование работы сознания, позволяющее избежать как иллюзии объективизма, так и погрешностей «перспективы от первого лица»⁷.

Данная идея развивается авторами в описании самосознания, восприятия, телесности и, наконец, опыта времени. В случае с последним эмпирической верификацией оказываются исследования памяти, указывающие на фундированность опыта и идентичности субъекта временной формой — хорошей иллюстрацией здесь являются расстройства памяти⁸. Сознание времени по Гуссерлю, в качестве необъективированной, дорефлексивной структуры самосознания, с когнитивистских позиций выглядит как самоорганизующаяся динамическая система. Схема «ретенция — первичная импрессия — протенция» расценивается авторами как одна из линеек длительности, а историчность — как внутренний нарратив, обусловленный памятью темпоральный синтез. Естественно, что нарратив является не только биологической основой самосознания, но и первичным актом осознанной социальности.

Систематическое исследование проблемы интроспекции мы находим также в монографии Дэна Захави «Субъективность и индивидуальность. Исследование перспективы от первого лица»⁹. Автор задается вопро-

⁷ *Gallagher S. and Zahavi D. The Phenomenological Mind. P. 40.*

⁸ *Ibid. P. 70–71.*

⁹ *Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective. Cambridge, 2003.*

сом о фундаменте формирования научных представлений о субъективности с учетом опыта философии и других наук о человеке. Нет сомнения в том, что проблема человека остается центральной для всего гуманитарного знания, но парадоксальным образом не существует единственного ответа на вопрос «Что есть Я?». Понятие субъекта и в когнитивной психологии скорее конструируется из данных эмпирического анализа, как если бы несущественной оказалась разница между понятиями субъективности и самости, индивидуальности и самосознания, Эго, восприятия себя, внутреннего опыта. Для того чтобы в правильном ракурсе увидеть и описать все перипетии внутренней структуры субъективности, Захави выбирает феноменологический метод, однако со ссылками на аналогичные идеи философии сознания (*philosophy of mind*) и когнитивных исследований. Автор суммирует опыт работы над проблемой сознания в детской психологии, психиатрии и нейронауке для наглядной иллюстрации механизмов идентификации и развития представлений о самости и Эго. (Примером описания дисбаланса в структуре самосознания является проблема аутизма.)

В работе последовательно рассматривается феноменологическая концепция сознания — с опорой на «Логические исследования» Гуссерля, в сопоставлении с понятием самосознания у Сартра и других философов. Автор приводит особенности понимания Гуссерлем проблемы субъекта и интроспекции, различия между психологическим представлением об опыте и феноменологическим. В частности, Захави отмечает, что термин «Эго» зачастую употребляется у Гуссерля либо как эквивалент эмпирического субъекта, либо как синоним

«потока сознания», как опыт в своей тотальности¹⁰. Соответственно, в отличие от других типов интроспекции, в феноменологии опыт Эго не дан изначально, но есть результат рефлексии¹¹. Разбирая специфику феноменологической рефлексии и связанное с ней понятие трансцендентального Эго, Захави анализирует методическую роль интерсубъективности как части самосознания. Рефлексия включает в себя объективацию Другого, «интериоризацию» опыта распознавания Другого для опыта идентификации и осознания себя. «Самость» не существует без проекции на социальный опыт, внутренняя «друговость» необходима для самотрансцендирования, для объективации себя и идентичности Я как Я — «в оригинальном взаимном (reciprocal) со-существовании»¹².

Опыт времени также рассматривается исходя из феноменологического прочтения, темпоральная схема «протенция — первичная импрессия — ретенция» раскрывает внутреннюю структуру как рефлексии, так и до-рефлексивного самосознания¹³. Структура сознания времени, по Гуссерлю, как подчеркивает Захави, не только позволяет понять механизмы осознания протяженных во времени объектов, но и прежде всего темпоральную самоданность сознания как такового. С точки зрения анализа субъекта важен именно уровень актов, или, как пишет в манускриптах Бернау Э. Гуссерль, предметность акта¹⁴. Захави указывает на особенность работ Гуссерля периода 1917–1918 годов

¹⁰ Zahavi D. Subjectivity and Selfhood... P. 33.

¹¹ Ibid. P. 36.

¹² Ibid. P. 173.

¹³ Ibid. P. 55–56.

¹⁴ Hua XXXIII. S. 107–109.

(собранных в XXXIII томе), по сравнению с ранними лекциями (X тома): интенциональный опыт имманентных темпоральных объектов понимается как опыт рефлексии, на до-рефлексивном уровне речь не идет об объектах¹⁵. Внутреннее сознание времени, акты сознания являются до-рефлексивным самосознанием абсолютного потока. Субъективность есть, таким образом, само-темпорализация¹⁶. Время же является внутренней структурой субъекта, дифференцированной и артикулированной именно посредством рефлексии, не существуя как объект вне субъективного опыта.

Рассматривая перспективы дискуссии о природе субъективности, Захави указывает на те возможные точки пересечения, в которых феноменологические выводы могут быть подтверждены иными способами анализа. Он предлагает два понятия самости (*self*), которые позволяют классифицировать подходы к изучению субъекта: 1) самость как нарративная конструкция (Рикер, МакИнтайер, Деннетт), как продукт нарративно структурированной жизни¹⁷; 2) самость как измерение опыта (*experiential dimension*), необходимо включающее в себя перспективу от первого лица и возможность изменчивости (Гуссерль, Анри), как инвариантное измерение многообразия меняющихся видов опыта.

Оба понятия практически применимы в эмпирических исследованиях, однако более фундаментальным и тем самым эффективным оказывается второе. Так, автор приводит данные по работе с патологиями,

¹⁵ *Zahavi D. Subjectivity and selfhood... P. 64.*

¹⁶ *Ibid. P. 66.*

¹⁷ *Ibid. P. 107.*

связанными с функциями сознания и самосознания, в частности с шизофренией и аутизмом. В случае с шизофренией применимо именно второе понятие самости, то есть феноменологический концепт¹⁸, в котором возможен анализ дифференциации рефлексивности, включая дорефлексивный слой и нарушения, известные как явления гиперрефлексивности. Что касается аутизма, которому посвящена одна из последних частей монографии, то Захави считает феноменологическую концепцию более перспективной, чем распространенный в так называемой «теории-теории» сознания принцип объяснения нарушений исходя из понятия социального познания. Феноменология позволяет объяснить саму природу интерсубъективности, телесность, ощущение самости иначе, чем в бихевиоризме, что может помочь глубже проанализировать причины и механизмы аутизма, так же как и других патологий.

* * *

Подобную идею интерпретации и применимости метода Гуссерля высказывает и один из авторов коллективной монографии «Натурализация феноменологии» Тим Ван Гельдер. В главе «Деревянное железо? Феноменология Гуссерля встречается с когнитивной наукой» он объединяет результаты анализа сознания темпорального объекта у Гуссерля и в когнитивистике, несмотря на диаметрально противоположные цели обоих направлений. По мнению Ван Гельдера, парадокс в восприятии темпорального объекта, решаемый Гуссерлем в полемике

¹⁸ *Zahavi D. Subjectivity and Selfhood... P. 134.*

с Алексисом Майнонгом, состоит в трудности охватить все три модуса времени одним актом сознания¹⁹. Например, в восприятии мелодии мы идентифицируем последовательность как целостную и непрерывную, а не как сумму отрывков, и не нуждаемся для этого в том, чтобы дослушать ее до конца. Каждая моментальная фаза существует одновременно как восприятие целостности потока. Именно такая особенность позволяет говорить, что сознание времени — это акт в настоящем (точнее, само настоящее, интенция), включающий в себя прошлое (ретенцию) и будущее (протенцию).

Ван Гельдер делает акцент именно на свойствах темпорального объекта, а не акта, сопоставляя теорию Гуссерля с когнитивными исследованиями. Он справедливо указывает, что в последних вряд ли речь идет о сознании времени. Скорее, эмпирические способы регистрации данных направлены на процесс распознавания аудиальных моделей, типичным примером которых продолжает оставаться восприятие мелодии²⁰. В когнитивистике существуют два основных метода для изучения времени — динамический метод и метод компьютерного моделирования. Возникший в 1950–1960-е годы метод компьютерного моделирования направлен на разработку символического кодирования аудиальной информации посредством алгоритмов распознавания. Поступающий сигнал кодируется и анализируется, под распознаванием понимается

¹⁹ *Van Gelder T. J. Wooden Iron? Husserlian Phenomenology Meets Cognitive Science // J. Petitot, F. J. Varela, J.-M. Roy, B. Pachoud (ed). Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. Stanford, 2000. P. 247.*

²⁰ *Ibid. P. 251.*

машинный способ фиксации и обработки аудиальных данных. Динамический метод также нацелен на распознавание аудиальных паттернов, однако исходит из иного алгоритма. Динамическая система — это набор элементов, существующих взаимосвязано во времени. Типичным примером динамической системы является Солнечная система. В когнитивных науках система, как правило, представляет собой нейтральную структуру, где связи между активными элементами носят характер нейтрального единства. Согласно методу динамического моделирования, познание как когнитивный процесс не представляет собой манипулирование символами; скорее это некая модель эволюции, включающая в себя в том числе и принципы возникновения когнитивных структур и порядка в целом. Динамическая модель, возникающая как альтернативная для философии сознания, наиболее часто и успешно применяется в естественно-научном объяснении процессов познания. В случае с распознаванием аудиальных паттернов динамика может быть рассмотрена как процесс бифуркации, то есть сама последовательность звуков в сознании фиксируется именно как серия бифуркаций: воспринимаемая один звук за другим, сознание различает каждый тон как подобный предыдущему²¹. Благодаря этому, то есть на основе повторяющихся актов фиксации подобия, возникает своего рода «регион распознавания».

Каковы же точки пересечения феноменологии и когнитивной модели? Если говорить об их сообщаемости, то первая ближе именно к динамическому анализу и отличается от компьютерного подхода, утверждает

²¹ *Van Gelder T. J. Wooden Iron? P. 256.*

Ван Гельдер. В том виде, в котором компьютерный подход отображает процессы познания, он нацелен скорее на подсознательные механизмы, чего нельзя утверждать о динамическом методе²². Кроме прочего, Ван Гельдер указывает на то, что теория Майнонга по структуре напоминает именно компьютерную модель, тогда как динамическая схожа скорее со схемой Гуссерля²³. Так же как и у Гуссерля, динамическая модель нацелена на описание изменчивости, темпоральности сознания в схватывании и распознавании сменяющих друг друга фаз.

Что же когнитивная наука может сообщить феноменологии? Ее роль дополняющей модели, если иметь в виду прежде всего динамическую модель, заключается в объяснении характера протенции и ретенции для сознания времени. Существует несколько точек пересечения двух этих парадигм. Во-первых, динамическая интерпретация ретенции идентифицирует ее с аспектом актуального (current) состояния системы, нежели с аспектом прошлого или будущего системы. Во-вторых, динамическая модель распознавания фиксирует не просто последовательность звуков, но и порядок направленности, то есть ретенция как направленность в прошлое может быть посчитана — возможно рассчитать именно степень воздействия звука. Третий пункт заключается в том, что первичная импрессия, направленная на актуальную стадию темпорального объекта, является тем «моментом», который демонстрирует изменчивость системы. Первичная импрессия может быть идентифи-

²² Ibid. P. 257.

²³ Ibid. P. 258.

цирована как способ, которым система меняет направление под воздействием звука, то есть как своего рода координационный центр между ретенцией и протенцией²⁴. Четвертая возможность: динамические системы распознавания аудиальных паттернов непрерывны как в смысле того, что пространство возможных состояний непрерывно, так и в смысле непрерывной смены состояний. Идея непрерывности доказывается и в идентификации ретенции, которая, как и в феноменологии, неотделима от первичной импрессии, являясь, таким образом, своего рода гарантией непрерывности. Пятая особенность, на которую указывает автор, состоит в том, что ретенция конечна, поскольку система не сохраняет произвольно влияние прошлых воздействий. Данная особенность аналогична шестой, согласно которой ретенция возникает непосредственным образом (*direct*), без дополнительных актов памяти или имагинации. Седьмое, резюмирующее, обстоятельство, указывает на принципиальную невозможность рассматривать ретенцию как субстанциальное понятие (что вполне соответствует теории Гуссерля) в случае, если ретенция имеет самостоятельный статус в восприятии, то есть становится восприятием прошлого отдельно от системы: динамическая модель сознания времени будет подобна «деревянному железу»²⁵. Все вышесказанное характерно и для протенции, иначе говоря, динамическая модель объясняет направленность на будущее также и в смысле ее конечности, непосредственности и неотделимости от первичной импрессии: модель не является моделью

²⁴ *Van Gelder T. J.* Wooden Iron? P. 261.

²⁵ *Ibid.* P. 262.

фиксации психологических состояний прошлого и будущего, но демонстрирует саму направленность на них.

В качестве примера конкретных результатов синтеза феноменологии и когнитивистики примечательны разработки, представленные в ряде статей Франциско Варелы. В частности, он являлся одним из авторов упоминаемой выше коллективной монографии «Натурализация феноменологии». В главе «Обманчивое настоящее: нейрофеноменология сознания времени» Варела критикует сложившееся в европейской культуре представление о времени, сформированное на основе метафоры линии или стрелы, типичной для представления о хронологическом времени. Опираясь на идеи Августина и В. Джеймса, автор доказывает, что опыт времени должен быть рассмотрен в иных схемах и не имеет только лишь линейной логики осуществления. Скорее, время — это своего рода текстура, «ткань» (texture), которая доминирует в нашем существовании в значительной степени²⁶. Ключевой для понимания опыта времени остается трехуровневая структура темпоральности Гуссерля. Согласно ей, первый уровень — это уровень темпоральных объектов и событий, именно он ближе к понятию физической времени и повседневного представления. Второй уровень — получаемый с помощью редукции от первого уровень «имманентного» времени, «внутренняя» темпоральность актов сознания. И наконец, третий уровень, который является конститутивом для первых

²⁶ Varela F. J. The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness // J. Petitot, F. J. Varela, J.-M. Roy, B. Pachoud (eds). Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. Stanford, 2000. P. 267.

двух, «абсолютный поток», в котором отсутствует разделенность на внутреннее и внешнее. Соответственно, задачей нейрофеноменологии является доказательство ключевых элементов этой структуры.

В частности, Варела анализирует проблему длительности темпоральных объектов (первого уровня), демонстрируя трудности фиксации единства опыта восприятия времени. Длительность темпорального объекта может быть рассмотрена, по мнению автора, через опыт визуальной мультистабильности (*visual multistability*), которая иллюстрирует активность акта восприятия как такового посредством определенных оптических закономерностей. Сенсомоторная активность акта восприятия в свою очередь позволяет говорить о нейродинамике темпорального явления, то есть о комплексе функций мозга и органов восприятия, которые составляют своего рода «рамку» или «окно» одновременности, соответствующее длительности проживаемого настоящего²⁷. В случае же с актами сознания, то есть с особенностями второго уровня структуры, темпоральность как когнитивный акт в настоящем также подобна акту визуального восприятия, в котором есть центр и периферия. Такого рода периферия, «просто прошлое» (*just past*), «поле» восприятия, рассматривается автором в сопоставлении с критикой Гуссерлем Brentano, осуществленной в самом начале лекций по времени X тома. «Периферия» не является памятью (также как и фантазией), не только с сугубо феноменологических позиций, но и позиций нейрокогнитивной верификации.

²⁷ Varela F. J. *The Specious Present...* P. 270.

Феноменологические положения получают свое подтверждение и в вопросе о ретенции. Как и у Гуссерля, ретенция у Варелы неотделима от первичной импрессии, то есть от акта в настоящем, однако Варела анализирует эту часть динамики восприятия времени, отталкиваясь от той же идеи мультистабильности, которая применима к темпоральным объектам. Мультистабильность является своего рода нейрологическим эквивалентом одновременности и непрерывности, обладая при этом динамикой, присущей любой функции сознания. Что касается третьего уровня, «абсолютного темпорального потока», то автор подробно останавливается на трудностях генетического анализа самого фундаментального аспекта феноменологии сознания времени. Двойная интенциональность, сплав активного и пассивного, генезис темпоральной формы — эти аспекты описания абсолютного потока не вполне понятны и у самого основателя феноменологии. Однако остается ясно то, что «поток» не имеет линейной структуры²⁸, так же как и остальные два уровня. Геометрия конституирования времени очерчена вокруг своего рода центра — актуальности, «здешности» (*nowness*), задающей все функции восприятия, в том числе и функцию аффективности, связанную, судя по всему, больше с характером ретенции. Эмоция как возможный коррелят антиципации представляет интерес для нейропсихологического применения. Автор признает, что Гуссерль не анализировал сознание времени в сопоставлении с природой аффекта (в отличие от Канта, особенно если учесть хайдеггеровскую интерпретацию его теории). Однако, обратив

²⁸ Ibid. P. 284.

внимание на поздние манускрипты, Варела указывает на возможность иного прочтения. В поздних исследованиях Гуссерль обращается к понятию инстинкта, анализу ассоциации и другим слоям глубинной психологии, также и в контексте опыта времени²⁹.

В итоге вывод, который делает автор главы, исходя из анализа всех трех уровней структуры сознания времени, сводится к следующему: «Феноменологическое значение структуры опыта и ее двойника в когнитивной науке соотносимо через взаимные (reciprocal) ограничения»³⁰.

Аналогичный вывод Франциско Варела делает и в другой своей статье, посвященной проблеме настоящего. Работа «Сознание настоящего-времени», опубликованная в «Journal of Consciousness Studies» в том же году, что и коллективная монография, структурно повторяет авторскую главу в «Натурализации феноменологии». В ней ставится задача доказать взаимодополняющие функции феноменологии и когнитивной науки на примере анализа времени, в частности, как взаимоопределяющие³¹. Темпоральность оказывается одним из случаев для эмпирической проверки абстрактной теории, где нейрофеноменология включает в себя опыт проживания времени и его биологический базис. В терминах Варелы, «тройная тесьма» (triple-braid) нейрофеноменологии не является простым примером эмпирического соответствия или категориального изоморфизма. Три конститутива «переплетаются» в анализе опыта непо-

²⁹ Varela F. J. The Specious Present... P. 289.

³⁰ Ibid. P. 295.

³¹ Varela F.J. Present-time consciousness // Journal of Consciousness Studies. Vol. 6, № 2–3. 1999. P. 112.

средственного переживания времени: 1) нейробиологический базис, 2) формальный дескриптивный инструмент, главным образом производный от нелинейных динамик, и 3) природа прожитого темпорального опыта, изученного посредством редукции³². Автор выражает убеждение, что такое рассмотрение опыта времени является существенной инновацией по нескольким причинам. Во-первых, такая схема позволяет разрешить когнитивный парадокс прошлого и настоящего, который исчезает благодаря ретенции. Во-вторых, нейрофеноменология позволяет решить конститутивный парадокс — то измерение, которое наименее объяснимо в анализе времени³³. Так или иначе, синтез феноменологической редукции и нелинейных моделей динамики предлагает принципиально новое прочтение опыта времени как с теоретических, так и эмпирических позиций.

Другая работа Варелы, написанная в соавторстве с Натали Депра, посвящена проблеме аффекта в структуре опыта времени. Статья «У истока времени. Валентность и конституциональная динамика аффекта»³⁴ была опубликована несколько позже двух предыдущих и развивает их идеи относительно проблемы конституирования темпоральной формы. Авторы воспроизводят обширную феноменологическую традицию, в частности идеи Шелера, Хайдеггера, Мерло-Понти, Левинаса, в которых аффекту как таковому и аффектации придается конститутивное значение. Тезис Варелы и Де-

³² Ibid. P. 137.

³³ Ibid. P. 138.

³⁴ Varela F. J., Depraz N. At the Source of Time. Valence and the constitutional dynamics of affect // Journal of Consciousness Studies. Vol. 12 (8–10). 2005.

пра заключается в том, что аффект формирует время на дорефлективном уровне, и заданная им структура остается и в опыте рефлексии, на осознанном уровне³⁵. Поскольку тематика аффекта сама по себе насчитывает длительную историю как в философии, так и в эмпирических исследованиях, важно выделить именно тот до-предикативный слой, который влияет на когнитивные процессы. Опираясь на работы Гуссерля, в том числе на поздние манускрипты, авторы утверждают, что эмоция не является лишь «окраской» опыта, более того, эмоция (аффект) имманентна любому акту переживания, неотделима от любого ментального акта. Именно аффект задает структуру опыта времени, поскольку фундирует последовательность и интенсивность переживаний (с психологической точки зрения), то есть динамику функций сознания (с точки зрения эмпирического анализа), генетику самосознания (в феноменологическом рассмотрении). Соответственно, задачей объяснения «истока» времени является анализ динамической структуры живого настоящего в его аффективной оси и прямого последующего результата (*after-effect*), который авторы называют «микро-темпоральностью» (*micro-temporality*)³⁶. Данная задача осуществляется в выявлении своего рода движущей силы опыта, эмоции как движения (*e-motion*), инстинктивной интенциональности в терминах Гуссерля (*Triebintentionalität*). Будучи почти биологического свойства, аффект обладает, например, валентностью — изначальным (*primordial*) конституированием само-аффектации как динамической

³⁵ Varela F. J., Depraz N. *At the Source of Time*. P. 62.

³⁶ *Ibid.* P. 66.

полярности, как манифестации напряжения между полюсами, диспозицией удовольствия-неудовольствия³⁷. Диспозиция эта многократно изучена эмпирическими способами анализа, начиная с дарвиновской теории и бихевиоризма, но именно в сочетании с генетической феноменологией становится завершенным сам механизм «происхождения» времени.

Еще более показательна в этом отношении работа, выполненная Варелой совместно с Шоном Галлахером: «Перерисовка карты и перенастройка времени. Феноменология и когнитивные науки»³⁸. Несмотря на очевидные расхождения с задачами Гуссерля, которые отдаляют его метод от целей когнитивистики, натурализация феноменологии идет на пользу обоим направлениям. Это происходит прежде всего за счет того, что и феноменология и когнитивистика не представляют собой однородное методологическое направление, а складываются из разнообразных, тематически и методически разнонаправленных философских стратегий изучения сознания. Соответственно, точки пересечения на карте исследований человеческого опыта мышления во многом возникают благодаря нерешенным противоречиям, требующим новизны подхода. Так, по мнению авторов, минимум две возможности стоит учитывать в подтверждение вывода о пользе такого синтеза. Во-первых, все субъективные данные, которые получены

³⁷ Ibid. P. 70.

³⁸ *Gallagher S., Varela F. Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences // S. Crowell, L. Embree and S. Julian (eds). The Reach of Reflection: Issues for the Phenomenology's Second Century. Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001.*

в результате феноменологического анализа, могут быть рассмотрены как объективные и использованы наряду с другими данными эмпирических наблюдений (Нагель, Деннетт). Во-вторых, феноменология может быть применена как способ заполнить «пробел объяснения» между процессами мышления и физическими свойствами мозга, особенно когда речь идет о процессах сознания, для которых нет четкой физической локализации или которые мало изучены³⁹.

Авторы называют три наиболее важные области исследований, в которых синтез феноменологии и когнитивистики наиболее продуктивен. Первой является область изучения *физического*, то есть телесности в философском смысле и нейробиологического — в когнитивном. Феноменологическое различие между телом как организмом (*Körper*) и телом как феноменом (*Leib*), введенное Гуссерлем и Мерло-Понти, находит свое применение и в когнитивном анализе, хотя и несколько в ином смысле. Телесность оказывается свойством сознания, и «воплощенное самосознание» — тем объектом, на который направлены взгляды и носителя рефлексии с позиций интроспективности, и независимого «третьего лица» эмпирических наблюдений⁴⁰.

Второй такого рода областью является познание Другого, разработанное в трудах Левинаса, Щютца, Шелера и других феноменологов, идеи которых позволили говорить об открытии «первичной intersубъективности». Для изучения допредикативного опыта, в том числе и в возрастной психологии, важна тематизация

³⁹ *Gallagher S., Varela F. Redrawing the map... P. 19.*

⁴⁰ *Ibid. P. 22–23.*

перцептивного, аффективного слоя мышления, благодаря которому у индивида формируются способы общения с другими людьми, начиная с их эмоциональной основы. «Первичная интересубъективность» демонстрирует важность различных практик раннего возраста — эмоциональных, перцептивных, неконцептуальных — для развития личности⁴¹.

Наконец, третьей областью исследования является опыт времени. Авторы приводят данные когнитивных исследований шизофрении, в которых изучается роль рефлексии и механизм контроля над мыслительными процессами. Согласно модели Файнберга-Фритца, контроль является естественным сопровождением любого мыслительного процесса, так же как и усилие в следовании от одной мысли к другой. В случае с патологией и контроль, и усилие отсутствуют, теряется связь в последовательности. По Фритцу, усилие мысли существует как своего рода *чувство* усилия, однако *осознанное*, *волевое* чувство усилия, которое он называет «интенцией мыслить». Такую интенцию Фритц приравнивает к осознанному контролю так называемой двигательной копии (*efference copy*)⁴². Последний термин является проблематичным с феноменологической точки зрения, поскольку интенция не предполагает способность репрезентации имплицитно. Критика авторов данной статьи направлена и на то, что в приписывании сознанию интенциональности Фритц не учитывает темпоральную структуру, лежащую в ее основе. «Интенция мыслить» представлялась Фритцем как статичная

⁴¹ Ibid. P. 24.

⁴² Ibid. P. 27–28.

модель, не учитывающая «поток сознания», то есть динамику мыслительных процессов.

Критикуя таким образом аналитические выводы Фритца, Галлахер и Варела приводят диаграмму времени Гуссерля, особое внимание уделяя структуре протенции, так как именно протенция является тем элементом, который несет в себе функцию антиципации и, соответственно, возможность прояснения «интенции мыслить». Интерпретируя Гуссерля, авторы указывают, что протенции присуща двойная интенциональность, то есть направленность как на (темпоральный) объект, так и на само осознание. Например, в акте восприятия мелодии распознается не только последовательность звуков, но и последовательность актов сознания последовательности — последнее как пассивный, пре-рефлексивный процесс. Иными словами, предвосхищая следующий момент в мелодии, сознание предвосхищает и само себя; Я остается осознаваемым и идентичным в следующий момент времени. В случае с шизофренией этот механизм утрачен, поэтому следующий момент не антиципируется «автоматически», Я может переключиться на другой предмет, например, пациент может почувствовать себя другой личностью⁴⁵. Дополняя модель Файнберга-Фритца, Галлахер и Варела указывают на проясняющую роль феноменологии времени в анализе такого рода патологий: структура сознания темпоральна (динамична), более того, структура субъективности строится на основе системы темпоральных отсылок, элементы которых могут быть зарегистрированы эмпирически.

⁴⁵ *Gallagher S., Varela F. Redrawing the map... P. 32–33.*

Возможность интерпретации феноменологии времени Гуссерля с учетом новейшей критики предпринимает также Шон Галлахер в своей монографии «Чрезмерность времени»⁴⁴. Его замысел нацелен на исчерпывающую экспликацию всех аспектов феноменологической традиции (начиная с эмпиризма Локка и заканчивая диаграммой Гуссерля), которые получили применение в когнитивных науках и в аналитической философии сознания. Идея интерпретации феноменологии времени Гуссерля охватывает и развитие его положений в трудах Мерло-Понти, Хайдеггера, Шютца и других сторонников феноменологического метода. Галлахер указывает, что после Гуссерля его анализ сознания не только послужил примером концептуализации всей предыдущей философии времени, но и способствовал критике философии субъекта. Деконструктивная критика постструктурализма (Деррида, Левинас, Лиотар) была направлена не на отдельные аспекты метода, но на саму субъект-объектную парадигму, которая была имплицитно задействована Гуссерлем, в том числе и в анализе времени.

В постфеноменологической философии интерпретация Гуссерля ведется с учетом проблемы интенциональности, которая считается центральной не только для экспликации опыта времени. Из множества подходов в рамках аналитической философии и философии языка наиболее близкими к феноменологии оказываются идеи Джеймса и МакТаггарта. Параллели между психологией Джеймса и теорией внутреннего сознания времени проводились еще во времена Гуссерля, который, как известно, был хорошо знаком с «Принципами психологии»

⁴⁴ *Gallagher S. The Inordinance of Time. Evanston, 1998.*

Джеймса. Общим пунктом у обоих исследователей считается акцент на специфике внутреннего восприятия и идентичности субъекта, которые рассматриваются через свойство непрерывности⁴⁵. Кроме того — на это Галлахер особо обращает внимание, — понятие «обманчивого настоящего» (*specious present*) Джеймса вполне может быть применено к экспликации сознания времени в той степени, в которой может быть оправдана идея «измерить настоящее»⁴⁶. В этой связи оказываются интересными не только общеизвестные философские интерпретации идеи «живого настоящего», но и попытки когнитивистов в буквальном смысле измерить присутствие. Так, автор приводит выводы И. Миллера, с позиций когнитивной психологии открывшего принципы одновременного сознания в феноменологическом опыте⁴⁷.

Что касается аргумента МакТаггарта, то его доказательство нереальности времени также оказывается вполне совместимым с анализом Гуссерля, хотя основатель феноменологии не задавался напрямую вопросом о реальности времени. Однако оба исследователя исходят из критики объективного времени. Последовательное доказательство МакТаггарта нереальности времени путем доказательства нереальности всех его сущностных предикатов — прошлого, настоящего, будущего — с аналитических позиций демонстрирует зыбкость традиционных представлений об объективном времени и об онтологической реальности времени как

⁴⁵ *Gallagher S.* The Inordinance of Time. P. 33.

⁴⁶ *Ibid.* P. 54–55.

⁴⁷ *Ibid.* P. 62–63.

такового⁴⁸. Как и у Гуссерля, время у МакТаггарта имеет субъективный характер, а его осознанное восприятие можно условно представить как две серии: А-серия и В-серия. А-серия терминологически и концептуально включает отношение «прошлое-настоящее-будущее», а В-серия — отношение «раньше-позже». Они не пересекаются, то есть «прошлое» — это не «раньше», так как, например, события в прошлом могут быть рассмотрены на линейке В, что не делает их фактами будущего. Иными словами, А-серия понимается как свойство изменения, становления, тогда как В-серия — это перманентный порядок временной последовательности, зафиксированное хронологическое время. Так, исторические факты невозможно изменить, но можно отличить друг от друга на шкале «раньше-позже». У Гуссерля, как считает Галлахер, задействованы обе эти серии, и потому его диаграмма допускает самые широкие возможности для интерпретации — от приписывания интенциональности характера направленности на Другого (глава седьмая освещаемой монографии) до измерений субъективных данных когнитивными количественными методами (в частности, до измерения памяти).

Сама идея «чрезмерности» времени, задающая тон всему исследованию, также исходит из аргумента МакТаггарта. Доказывая нереальность объективного времени, философ смещает акцент на то, что вся сфера субъективности оказывается фундирована темпоральностью. Из чего Галлахер делает вывод, что любой тип интенциональности — социальной, психологической, языковой, культурной — оказывается структурированным

⁴⁸ Ibid. P. 55–56.

временным порядком. Время не нереально, а наоборот, *чрезмерно*⁴⁹. Субъективность тем самым есть та «реальность» времени, без которой оно не было бы познано. Реальность конституируется как доноэтический эффект, включающий в себя все возможные интересубъективные и культурные корреляты.

Каковы возможные выводы из такой интерпретации? Апории, возникшие после Гуссерля, можно решать путем исследования всех тех типов интенциональности, которые демонстрируют (и продуцируют) чрезмерность темпорального, расширяя таким образом этот эффект. Но автор указывает и на другую стратегию: реальность времени в принципе не измерима; и когнитивные методы, и социально-культурные корреляты не могут охватить все герменевтические возможности. Дискурс времени подобен «машине Джойса», которая представляет собой многомерность и изменчивость производимых интенций; сознание само порождает время как множество собственных попыток создания субъективности. Данный вывод, следует заметить, был сделан Галлахером не только с учетом результатов феноменологического анализа и когнитивных измерений, но и во многом под влиянием постструктурализма. Однако, судя по всему, он вполне подходит к теории времени в целом, которая остается набором стратегий как в попытке измерить время, так и в желании субъекта понять самого себя.

⁴⁹ *Gallagher S. The Inordinance of Time. P. 172–178.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин Аврелий.* О троице. Краснодар, 2004.
- Августин.* Творения. Т. 1. СПб.; Киев, 1998.
- Августин Аврелий.* Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь.
- Петр Абеляр.* История моих бедствий. М., 1992.
- Брандт Р., Гулыга А., Штарк В.* Новые тексты Канта // Вопросы философии. 1986. № 4.
- Бычков В. В.* Aesthetica patrum. Эстетика отцов церкви. М., 1995.
- Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., 1992.
- Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. СПб. — М., 1999.
- Гарнцев М. А.* Августин // Августин: pro et contra. СПб., 2002.
- Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.
- Ингарден Р.* Введение в феноменологию Э. Гуссерля. М., 1999.
- Кант И.* Сочинения = Werke. Т. II. Критика чистого разума. Подг. Н. В. Мотрошиловой и др. М., 2006.
- Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // И. Кант. Сочинения в шести томах. Т. 2. М., 1964.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения мира // И. Кант. Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1966.
- Кант И.* Из рукописного наследия: Материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum. Пер. В. В. Васильева, С. А. Чернова. М., 2000.
- Литвин Т.* Темпоральность и философская теология в феноменологии Э. Гуссерля // Философия. Теология. Наука. Труды Высшей Религиозно-Философской школы. Вып. 10. 2011. С. 81–94.
- Литвин Т.* Время и внутреннее чувство в трансцендентальной эстетике И. Канта // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология». 2011. № 15. С. 196–207.

Литвин Т. О влиянии В.Штерна на феноменологию сознания времени Э. Гуссерля // Логос, 5, 2010. С. 148–153.

Литвин Т. Актуальность как свойство прошлого в учении о времени Бл. Августина // Топос, 1 (21), 2009. С. 5–12.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.

Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007.

Мотрошилова Н. В. Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого познания // Н. В. Мотрошилова. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М., 2005.

Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Августин: pro et contra. СПб., 2002.

Нестик Т. А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. 1998. № 10.

Плотин. Третья Эннеада. Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004.

Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М., 1994.

Попов И. В. Личность и учение Блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916.

Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004.

Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007.

Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

Bieri P. Zeit und Zeiterfahrung. Bielefeld, 1972.

Brand G. Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, 1955.

Brandt R., Stark W. Kant-Forschungen. Bd. 1: Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen. Hamburg, 1987.

Brentano F. Zur Lehre von Raum, Zeit und Kontinuum. Meiner, 1987.

Brentano F. Zur Lehre von Raum und Zeit. Aus dem Nachlass // Kant-Studien. 1920. Bd. 25. S. 1–23.

Cornelius H. Über Verschmelzung und Analyse // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1892. Bd. 16.

Delahaye K. Die „memoria interior“ – Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ Kants. Würzburg, 1936.

De Warren N. The significance of Stern's „Praesenzzeit“ for Husserl's Phenomenology of Inner Time-Consciousness // The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy V. 2005.

Duchrow U. Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin. Tübingen, 1965.

Edelstein H. Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift „De musica“. Freiburg, 1929.

Flasch K. Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Frankfurt am Main, 1993.

Gallagher S. The Inordinance of Time. Evanston, 1998.

Gallagher S., Varela F. Redrawing the Map and Resetting the Time // S. Crowell, L. Embree and S. Julian (eds). The Reach of Reflection: Issues for the Phenomenology's Second Century. Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001.

Gallagher S., Zahavi D. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. London, 2008.

Van Gelder T. J. Wooden Iron? Husserlian Phenomenology Meets Cognitive Science // Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. Stanford University Press, 1999.

Held K. „Lebendige Gegenwart“. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Köln, 1963.

Herrmann F.-W., von. Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit. Frankfurt am Main, 1992.

Kant I. Schriften zur Metaphysik und Logik. Bd. III. Darmstadt, 1983.

Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Hamburg, 1985.

Husserl E. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte. Husserliana: Materialien. Bd. VIII. Springer, 2006.

Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar. 2001.

Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. IX. Halle, 1928.

Husserl E. Phantasie. Bildbewusstsein. Erinnerung. 1893–1925. Husserliana. Bd. XXIII. The Hague; Boston; London, 1980.

Husserl E. Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Zweiter Teil. Hua XIX/2. The Hague, 1984.

Litvin T. Zeit und Bewegung im Problembereich der transzendentalen Ästhetik bei Husserl // Топос, 2–3 (22–23), 2009.

Meinong A. Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. № VI. 1894.

Meinong A. Abhandlungen zur Psychologie. Gesamtaufgabe. Band I. Graz, 1969.

Mohr G. Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant. Würzburg, 1991.

Monzel A. Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlass // Kant-Studien. Bd. 25. 1920.

Schnell A. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Millon, 2007.

Schulz H. Innerer Sinn und Erkenntnis in der Kantischen Philosophie. Düsseldorf, 1962.

Stern L. W. Psychische Präsenzzeit // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. № XIII (1897).

Stumpf C. Tonpsychologie. Bd. II. Leipzig, 1890.

Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band. Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1892.

Varela F. J., Depraz N. At the Source of Time. Valence and the Constitutional Dynamics of Affect // Journal of Consciousness Studies. Vol. 12. № 8–10. 2005.

Varela F. J. The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness // *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Ed. by J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud and J.-M. Roy. Ch. 9. Stanford, 1999.

Varela F. J. Present-Time Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 6. № 2–3. 1999.

Volonte P. Husserls Phänomenologie der Imagination. München, 1997.

Zahavi D. Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness // *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. By D. Welton. Indiana University Press, 2003.

Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective. Cambridge, 2003.

S U M M A R Y

The main idea which defined the composition and design of this work is quite straightforward from the philosophical point of view: it is to trace how the Kantian definition of time as the “form of inner sense” is revealed in Husserl’s phenomenology. The original intention was to understand all three components of this definition. Firstly, what is the inner form, in terms of phenomenology, what are the principles of its constitution and how one can talk about the property of formation? Secondly, what is the meaning of the term “inner” in philosophy, where the division into internal and external has always been a formality, not affecting the essence of things? And finally, what sort of “sensibility” is assumed in transcendental science, bound to become the basis of understanding the history and culture. Presumably, these three Kantian concepts constituted the original plan to analyze the nature of cognitive capabilities of the subject, claiming only the gnoseological stage on which the philosophy of time is unfolded. In other words, this work deals with the historical and philosophical analysis of the phenomenological principles by which the concept of time as developed in the twentieth century emerged in the framework of phenomenology.

When analyzing the structure of the subject, I assume that time, perception and imagination combine in a special type of inner synthesis, which may not be relevant to certain aspects of the method but maintain the basis for a kind of anthropology of time, in continuation of the traditional “inner” contemplation. I consider the inner structure of time with the account of philosophy of St. Augustine, who in many respects not only anticipated the conclusions of phenomenology, but also in his reflections encompassed deeper layers of inner experience. The first chapter is devoted to the doctrine of St. Augustine, in which the theory of time is analyzed in conjunction with the doctrine of “inner word,” specifics of memory representations and notion of inner sense. Additionally, I consider St. Augustine’s reflections about numbers that constitute the basis of aesthetic

perception of music (*De Musica*). Thus, the philosophy of St. Augustine already covers the whole spectrum of anthropology of time, including the question of relation between time and eternity, which remains practically unexplored in phenomenology and serves as the proof of that in interactions between philosophy and theology the tradition remains important.

The second chapter of this study is devoted to analysis of the transcendental aesthetic of Kant, which includes all the methodological possibilities of considering the category of time as a formal condition for any experience, consequentially serving as a foundation for further logical development by Husserl, which includes the critical disengagement of the founder of phenomenology from Kant's transcendentalism. Particular attention is paid to the origin of the concept of inner sense, as well as possible interpretations of the function of imagination, which as a transcendental ability remains the most interesting type of synthesis. Handwritten fragments of Kant's works are also of interest to the character of the imagery as considered in detail by Husserl.

Chapter three discusses the phenomenology of inner time consciousness, represented in those important aspects, without which it is impossible to speak about the internal structure of temporal experience – the subjectivity of time, retention, “living present,” and the character of synthesis. Particular attention is paid to Husserl's polemics with those representatives of psychological branch in the studies of consciousness, whose ideas greatly influenced the very motivation for creating the method. Apart from the well-known criticism of Brentano, the third chapter highlights the rarely analyzed psychological ideas that motivated the choice of Husserl's terminology – the “*Präsenzzeit*” by Stern, the “psychological analysis” by Meinong, and the “fusion” (*Verschmelzung*) by Stumpf. Chapter four deals with the need to analyze the specifics of image as an element of consciousness and imagery as such, which includes a system of objectified acts. Thus is revealed the very nature of synthetic connections in the acts of consciousness, as well as the presumably imaginative character of the constitution of temporal form.

Chapter 1

Inner experience and formulation of philosophical question of time in the philosophy of Aurelius Augustine

Time and eternity. Eleventh book of St. Augustine, the “Confessions,” is usually considered as the source of all classic questions in the philosophy of time. Polemicizing with the time doctrines of the philosophers of antiquity, mostly neo-Platonists, Augustine formulated the methodological principles of the philosophy of time, which were later reproduced in their secularized form by phenomenology. In the first place, Augustine reflects on the relationship between time and eternity, largely relying on the concept of time in Plotinus. The question of the relationship between time and eternity is covered in the seventh treatise of the third “Ennead” (Enn. III, 7), which contains an interpretation of Plato’s story on the origin of the world, as expounded in “Timaeus” (Tim. 28b). The relation between eternity and time as recognized though the causality in Plotinus correlates with those elements of his philosophy which distinguish it from Plato’s, in particular, with the hypostases of the One, the Mind, and World Soul. St. Augustine accepts the idea by Plotinus that time exists in one’s soul and is part of spiritual mechanisms, however due to inconsistency of the idea of World Soul within the Christian doctrine he has shifted the emphasis into the sphere of individual human soul. In addition, St. Augustine accepts Plotin’s argument about impossibility of attributing eternity with any temporal characteristics.

Drawing distinction between eternity and time, St. Augustine examines time, based on the everyday experience. Following his method of considering an object of reflection as a part of inner sense, St. Augustine describes the sensations associated with the experience of time, primarily its duration. When he tries to understand what gives us the sensation of duration, the sensation of a time interval being short or long, St. Augustine considers the three attributes that we normally ascribe to time as its essential predicates — the past, the present, and the future. As a result, St. Augustine arrives to an idea that will later form the basis of the

phenomenological model of consciousness of time: namely, the knowledge about the past and the future that we obtain through the present. It is in the present where we can extract from the memory images of the past, which do not exist *already*, and anticipate events in the future, which do not exist *yet*. Only the present has ontological status, while knowledge about the past and the future comes from our perception of the present. Bringing all three time predicates to a common denominator, Augustine also points to the subjectivity of time.

Time and memory. Inner word. St. Augustine associates the problem of the past and the duration with the question of memory. Memory, or more precisely, the inner memory (*memoria interior*), is the foundation of thinking in general. Impressions and information about the outside world enter memory and remain there in the form of images or concepts about the objects of external world. Mental states and experiences are stored in memory in the form of recollections, the nature of which corresponds to the nature of memory. Also, memory allows to contemplate the existence of the God. The meditativity of St. Augustine's reflections which is connected as noted above, with a special type of metaphoricity, continues the tradition of the importance of inner contemplation (*intus cernimus*). The meaning of image and inner imagery goes back to the notion of man's creation in the image and likeness of God (*imago Dei*), and that is why imagery as a source of knowledge is the natural foundation of spirituality. St. Augustine also links the notion of memory as an inner space to the topic of "inner narrative" (*verbum interius, verbum cordis, verbum quod intus lucet*). The doctrine of inner narrative is highlighted in greater detail in his treatise "On the Trinity," however both in "Confessions" and in "The City of God" the interiority is often generally associated with spiritual activity. Inner narrative is both simply a "thought about an object, which finds expression for itself in this or that utterance," that is, anything pointed to by a particular meaning, and a "thought, contemplated at the moment in its the invariable Wisdom," "inner conversation of the soul with self" (Popov, 1916). Regardless of its content and value, inner narrative can include anything that we intend to express in words or other signs. It is

important that the inner narrative is a concrete image of the thing, although it is less important, whether this thing was perceived through the senses or appeared a figment of imagination. “Inner word” means the thought in its actual state, with the main criterion in this case being the actual moment of speech in its temporal dimension, and not the content of consciousness.

Distentio animi. St. Augustine calls time the “distension of soul” (*distentio animi*). This famous idea allows to take another glance on the issue of duration, and hence on the measurability of inner time. If time is measured as a memory of itself, in other words, as a special kind of image in memory, then the very consciousness of time is nothing but an effort to memorize and to hold in mind. This effort, or as St. Augustine says, “the power invested in my action” (Conf. XI.28.), is the actual present: the effort of consciousness, the attention is focused on the present, through which the future is “dispatched” into the past. Duration is not the property of the past, the present or the future, it is rather the property of attention focusing. Attention (*attentio*), focused on the present, “diffused” between memory (*memoria*) and expectation (*expectatio*), — this is the effort of consciousness, the “motion of the soul,” which creates the perception of time. *Attentio, memoria, expectatio* are the three aspects of the act of perception, which correspond to the present, the past and future. This trinity of perception and the associated experience of time exist in the dynamics underlying the historicity.

Treatise “De Musica”. Perception and imagination. It seems that the idea of the “distension of the soul” and the very purpose of measuring time are directly related to the concept of *number*. Number by St. Augustine is a universal law, a global regularity, based on which all life and the spiritual world are organized. In the sixth book of the treatise “On Music” St. Augustine reflects on the “immutable” numbers, which form the foundation for perception. I analyze in detail all four types of numbers, because time manifests itself in experience of sensory perception, and so the perception of time is a part of sensuality. Having determined time as the “distension of the soul,” St. Augustine does not thereby provide an opportunity to claim that time is given to us only in our senses.

However, if we consider sensuality or perception in general as abilities of the soul, than sensuality itself is manifested by means of time, or in other words, it is appreciated in a temporal form. In addition, one of the functions of imagination is to shape our sensations. Three different components must arrive to a unity: the type (species) of the body which can be seen, its image (imago), imprinted in senses, or an imaginatory sensation (sensus formatus), and the will of the soul (voluntas animi), which focuses the sense on the perceived object (De Trinit., XI, 2). Thus, delving into the specifics of the function of imagination, we come to the notion of sensation, which brings us back us to the issue of duration — so, the boundary between the past and the present is really hard to measure precisely because of what “is” inside the sensations which are formed by the imagination.

Chapter 2

Theory of Time in the transcendental philosophy of Immanuel Kant

Transcendental Aesthetics. The function of sensibility. The theory of time in Kant described mainly in the section on the transcendental aesthetic “Critique of Pure Reason.” Preliminary considerations are also contained in the dissertation in 1770, where the main provisions are the same, and often explain in more detail first axiom of criticism. Research interest in this topic are also handwritten notes to Kant, “Critique of Pure Reason,” the so-called *Reflexionen*, as well as some letters, such as a letter to M. Herz, one of the opponents of the thesis in 1770. The reasoning of the transcendental aesthetic is based on the definition of sensible intuition of itself to its functions for pure knowledge and the form in which the sensuous intuition is given. I analyze in detail the definitions of sensibility (Sinnlichkeit), affectivity, object (Gegenstand) of the impressions, soul (Gemüt). The function of time in transcendental philosophy can be divided into three areas, namely:

1. time as a formal condition,
2. time as a form of inner sense,
3. temporary definition (Zeitbestimmung) of transcendental schema.

Time as a formal condition. Time as a formal condition is a subjective form, underlying the inner order of sensual perception. The nature of time, unless it does not seem as continuous mystical reality, determined on the basis of internal representations of the mind, as a principle, before any concept. Each observable (objective) change is preceded by a condition of the internal changes. In connection with this interpretation, there are two properties of time, infinity and continuity. These two properties that define the time as a philosophical as well as in scientific theories, in the transcendental aesthetics are also considered a mathematical angle.

Time as a form of inner sense. Kant defines time as a form of inner sense (die Form des inneren Sinnes), i.e. contemplation of ourselves and our inner states (B 49). Inner sense gives an idea of the relation to things (including to a “thing” as I am). The initial idea of themselves, “I”, intuitively, contemplative, soul beholds itself as affective in self-appearance (in 67–68). The problem of inner sense was widespread in Kant studies, including due to the ambiguity of this concept. It is considered that the concept of the internal sense, which is used by Kant, goes back to the philosophy of J. Lock. This term is also found by Leibniz, Baumgarten, Tetens, but Kantian value is closest to the theory of knowledge by Locke, it explains how the term is associated with experience representing of subject of himself. This chapter provides an interpretation of one of Kant interpreter, Norbert Hinske. He points out that the historical and philosophical link requires some clarification, namely, that the notion of internal sense was borrowed by Kant rather by Georg Friedrich Meier (Hinske, 2007). I use also a little-known manuscript of Kant’s, so-called “*Leningrad fragment*” in the reconstruction of this aspect of the theory of time. The first part of this piece is called “*On the inner sense,*” and dates from about 1786 (Kant-Forschungen, 1987). In this fragment Kant reflects in a short and capacious form on the relation of time, inner sense and affectivity, in the comparison with the external sense.

Temporary definition of transcendental schema. Time and “imaginative capacity”. Consideration of the transcendental faculty of imagination and figure synthesis, as well as the introduction

of transcendental schematism not only reflect the very essence of the critical method, but also provide the ground for further analysis in phenomenology. The functions of sensibility and reason directly related to the previous aspect, the role of the inner sense, continuing it. In addition to the “dark” chapter on schematism, I analyze handwriting and fragments 1778–1780 years, devoted to lectures on metaphysics (Kant, 2000). Kant describes the perceptive ability and classifies sensory cognition. “The imaginative capacity” makes representations in accordance with the three mode of time and consists of:

1) the image [Abbildung], with representations of present; *facultas formandi*,

2) the ability of the secondary images [Nachbildung], with the ideas of the past; *facultas imaginandi*,

3) the ability of the previous images [Vorbildung], with views of the future; *facultas praevidendi* (Kant, 2000. P. 145).

Chapter 3

Phenomenology of the inner time-consciousness by

E. Husserl

Objective and subjective time. Husserl talks about the need of eliminating (*Ausschaltung*) objective time from the phenomenological analysis (Husserl, 1928. S. 369). When placing the time-consciousness in the sphere of phenomenal subjectivity, it is necessary to renounce all assumptions about the objective time. Time must be described on the basis of immediate data in consciousness, refraining from the conventional methods adopted in natural sciences. In Husserl, the concept of subjective time is identical to the concept of phenomenological time. Husserl considers a special kind of the object *appearing-for-consciousness* method, which differs in the first place from the psychological concept of subjective. The difference between the psychological and phenomenological approaches to subjectivity has been the subject of Husserl’s criticism of Brentano.

Criticism of F. Brentano and influence of L. W. Stern. Husserl’s criticism is focused on the principle of primary association,

which is the basis of psychic experiences as such, and through which immediate representations can emerge. Due to the primary association, perceptive representations attach to the representations of memory, forming a continuous series, but Brentano remains unclear about the nature of this kind of imagination and how it is different from memory. One gets an impression that memory is similar to any act of recollection, and thus recollecting yesterday experiences is no different from the immediate experiences of a temporal sequence in the present (Husserl, 1928. S. 380). It should be noted that this difficulty of Brentano's theory is one of the key points in Husserl's analysis. It is the system of representative and imaginative acts that constitutes the model of phenomenological time-consciousness.

In addition to Brentano, the terminology of Husserl was strongly influenced by L. W. Stern in the matters of primary memory and the specific properties of duration. Stern introduces the concept of "presence-time" (Präsenzzeit): it is the segment in when the mental act is happening. Presence-time is not identical with the time during which the act is happening, but rather it constitutes a holistic and organic unity and as such, presents a qualitative rather than quantitative difference from the physical time duration. The process of constituting a duration is demonstrated in an example of a melody — which is a sequence of tones, containing for instance four sounds — is not seen as consisting of four separate parts, but as a indivisible impression, or an integral image (Gesamtbild). Although four sounds exist sequentially, they all belong to the same act of perception, the same presence-time. All four contribute to a single sequential unity of the apprehension form (Auffassungsform) (Stern, 1897. S. 329–330).

Stern points out that the duration of the mental act is its natural property, since the perception of temporal relations cannot be instantaneous, momentary. — The perception of time being itself temporal had become an axiom for Husserl's phenomenological analysis. Stern also turns to the concept of primary memory, which allows to analyze the connectivity of succession within the "presence-time." The fact that the "presence-time," or the

temporality of the act, exists as a “stretched” sequence, results in the need for analyzing “parts” of the sequence and relationships between them as between the properties of the act.

Primary impression and primary memory. The time diagram. The distinction which is necessary when considering the phenomena of immanent objects, the immanent tone, gives rise to some kind of three-dimensional phenomenological description. Husserl distinguishes between the following directions in this description:

A) Immanent object in itself with its inherent duration.

B) The act of consciousness, the way in which the differences in the immanent tone and its duration contents are realized. In other words, the character of reflection, although in the early writing Husserl does not focus on the concept of reflection, using the term “reflective immersion.”

C) The phenomenon of temporally-constitutive consciousness itself, the absolute temporal flow, in which temporary objects are constituted with their temporal determinations (Husserl, 1928. S. 387–388). — Third item exists more as a methodological necessity of combining the previous two, a kind of their “product,” because there is no consciousness apart from the immanent object and from its method of appearing. But at the same time the “object in the modus of occurrence” does not define the genetics of the functions of consciousness, although it does define the problems of description.

The main characteristic of duration is its *retentionality*. The flow of time exists in continuity, a continuous modification of the flow functions in the unity of successive retentions. The living “Now-Point” (Jetzt-Punkt) continuously transforms itself into something that is gone, the primal impression (Urimpression) inflows into an always-new retentional consciousness. Retentional modification is the primary constitution of temporal objects, equipping them with their continuity and identity (Husserl, 1928. S. 390–393). Like St. Augustine and psychologists, Husserl illustrates time perception on example of sound. The auditory model remains central in both early lectures, and in later manuscripts.

Lebendige Gegenwart. The key mechanism of time-consciousness is constitution of the present. Transcendental Ego as the center of intentional functions is founded on the actuality of perception. In the consciousness of immanent objects one must distinguish not only the properties of objects in themselves, but above all the way in which the differences between the properties are understood. Realization of the differences always occurs as if from the perspective of the Now-Point, originating from the duration of perceiving the actual Now. Perception constitutes the present, it constitutes the temporary objects with their temporal definitions, which is the phenomenon of temporally constitutive consciousness. This structure was brilliantly presented by Klaus Held in his analysis of the concept of “living present” (Held, 1962). The present is understood as *way of being* of the transcendental Ego, i.e. as a constitutive core and the primary function of the *transcendental I* (Held, 1962. S.61).

The I itself as a functional center (Funktionszentrum) of various acts and passive affectations is so much conditioned by temporality, that it creates a certain stable (stehend), fixed structure, the presence of the present (Präsenz meines Präsentierens), which Husserl sometimes described as primary-modal (urmodale) and pre-temporal (vor-zeitliche) in his late manuscripts (Husserl, 2006. S. 260). However, this stability is only the result of concretization and radical reduction, which is necessary for an adequate phenomenological analysis. While the stability of the present is accompanied by its fluidity (Strömen), the nature of time as a flow is reflected in the properties of the present. Thus, the structure of the living present, including self-presenting (Selbstgegenwärtigung) and consequentially self-temporalisation (Selbstzeitigung) of *I* can be denoted as stably-fluid (stehend-strömende) from the point of phenomenological reflection datum.

The complexity of this construction is associated with at least two terminological / constitutive features. First of all, the distinction between act and object in Husserl generates a chain of necessary distinctions within a process of reflection. The second feature which organizes the analysis of the phenomenology of

time, is the distinction, at least terminological, between the levels of temporality. In the continuous passage of temporal changes the I remains identical, specifically owing to the stability of various temporal transitions from one phase to another. In a sense, the only stable point of the Now is just Ego. According to one of the contemporary scholars D. Zahavi, a key point of the phenomenology of time is that it is the act of reflection structures temporal horizons – the consciousness of time “begins” with an act of reflection, which captures the self-givenness of consciousness (Zahavi, 2003. P. 163–164).

Analysis and synthesis: difference and “fusion”. Thus the structure of inner perception that constitutes foundation of time consciousness consists of continuing combinations of reflected elements of subjectivity and passive synthetic unities which interconnect both object properties and differences in the sequence of apprehensions (Auffassungsakt). The structure of inner perception is founded thereby on certain kind of synthesis which allows to speak about modification not in the sense of changing but additionally about an “interflow” from one phase into another, not in a mechanical way, i.e. solely by the property of continuity, not as categorical synthesis.

This kind of synthesis, referring to the issue of passive syntheses, was often denoted by Husserl as “fusion,” *Verschmelzung*. It characterizes not only the temporal shape, but also the sensual ability to recognize the sequence as such. I consider this kind of synthesis based on the influence of A. Meinong and C. Stumpf. The term “*Verschmelzung*” in Stumpf describes the perception of concurrent sounds and analysis of simultaneity in the psychology of tone. Simultaneity, along with succession ordering, creates the structure of auditory perception. Internal “distinctivity” are also inherent to it. By Stumpf, the fusion is a peculiar relationship of simultaneous sensations (Stumpf, 1890. S. 64), unity not as a sum, but as an integrity. Referring to Aristotle, he points to the specifics of simultaneity not only as a combination of sensations, but also their qualities. The fusion can therefore possess an intensity, in the sense that the contents of sensations can add up while being endowed with extensive properties, such as intensity.

Chapter 4

Perception and imagination in phenomenology of E. Husserl

Perception and imagination in the phenomenology of image consciousness. I analyze the difference between the perception representations and imagination representations on the basis of twenty-third volume of the Husserliana. All the detalization of presentative-representative acts is not only important by itself, but also as a kind of reverse side of the phenomenology of inner time-consciousness. Image consciousness (*Bildbewusstsein*) is similar to the consciousness of time (*Zeitbewusstsein*) in a structural way. “Fusion” and similarity in appearance of objectivities structurally replicates “fusion” of instances in time, demonstrating in description the internal passive mechanism of shaping of temporal form. But in phenomenology of image before introducing the temporal dimension Husserl considers imagination and interprets the imaginative representations (and hence the whole presentative-representative problem) just as part of imagination. In other words, for the purpose of analytic rigor it is important to clarify whether the term “imagination” is synonymous with the “image perception.” The purpose of this chapter is to present a more detailed description of the mechanisms of phenomenology of image, including the representing function (*Vergegenwärtigung*), the nature of imagination, substantial aspects of image and symbol, and as a result — the system of objectifying acts as such.

Perception, imagination, image. Image and symbol. Cognition is realized as a coordination or coincidence (*Deckung*) between intention and contemplation (this being the subject of the “Logical Investigations”). Contemplation “requires the completion” by an empty horizon. In transcendental perception an object is always given with a certain perspective. On the one hand, a thought is not given in-itself, on the other hand the act of perception or apprehension contains in it the dynamics of self-completion, which is determined by temporality of consciousness and consequentially by a certain space where its content can be

placed. When we see a house, it is sufficient to see it from just one side to have an idea that this is a house. While we see just one wall, we can nevertheless perceive the rest three and the house as a whole in three dimensions, rather than in two dimensions. Imagination completes the construction of the image during the act of perception. The act itself must have an empty intention, in the space of which this constitution or completion is realized. *Imagination allows to transform the act of perception into the act of consciousness.* In a sense, consciousness without imagination would be one-dimensional.

Perception and imagination in the system of objectifying acts. The return to phenomenology of inner time consciousness. Apparently the act of cognition assisted by imagination in the most fundamental way is not the most uniquely acceptable idea for the philosophy, even if we take into account that the imagination is understood in a phenomenological sense. But an empty intention, just like contemplation, can be divided into types. As a participant of the fundamental phenomenological field, it cannot remain out of scope of the main fundamental law of phenomenology. — Namely, Husserl explores the empty intention according to the basic laws of the constitution of time consciousness (Volonte, 1997. S.129–134). Empty intention is divided on the basis of three aspects of time consciousness — the past, the present, and the future. When we think about the process of image constitution, it is most likely that the empty intention will be associated with the future. When imagining a house we think about its facade, and after that our imagination “wanders” around it to “see” the rest of the sides. The empty intention becomes apparent and filled after the consciousness has done some *motion*. Turns out, this motion is associated with the future, the empty intention is there as an empty “protention” because the motion occurs *after* the initial instant of when the house was represented, i.e. the rest of the sides come, so to speak, *after* the first one. Motion is directed towards the future. An example of an empty intention related to the present (which is called “passive intention”) is given by the following case. If we imagine a door, then *simultaneously* with the door we make up some kind of space where it resides. So, there

must necessarily exist simultaneously some kind of space which passively “deploys” at the background of my transcendental view, even though I am not focusing on it (while I focus my attention on the door only). It co-exists in the present with the act of consciousness of the “door.”

Finally, the third modus of empty intentions is *retention*, which is important not only in our context of temporal matters. The Contemplated does not disappear after it was apprehended by consciousness. Something that was just seen is more “alive” for consciousness, and in the present there is a reference to the past, so that the consciousness of the past exists as “still-consciousness.” The empty intention demonstrates past as something just-seen in the consciousness of the present.

Therefore, empty horizon consists of protention, empty intention and retention: the three types of intentions which involve either the objectivity of the future, or missing objectivity of the present, or objectivity, fading into the past. It should be noted that retention is considerably different from protention and passive intention, because the latter two have the original focus on the object, while retention does not have this focus at all. As noted in the previous chapter, retention does not have specific focus on the object, it remains solely in the realm of consciousness.

Conclusions

This study focused on the structure of inner perception, which in essence is inconceivable without temporalisation. Ignoring the ontology of time, we deliberately leave our discussion without firm ground, instead we step on the stairs of imagination, and only take for granted the nonreality and nonmeasurability of time. Such a position is by no means seeking to prove that time does not exist – on that matter plenty of other good arguments have been found. It is even less possible to derive an existential formula of time, allowing to calculate, following Heidegger, the history and culture as an ecstatic unity of realization. The goal of our research was much more modest, namely to show that natural side of human mind that will always be in the shadow of socio-cultural relevance,

but without which not a single intention will complete: the energy of sensibility which is the intuition of freedom, expressed through an image of the past, but realized only in the present.

Instead of an epilogue

Phenomenology of time and cognitive science

Yet speaking of the possible development of the phenomenological concept of time in Husserl, it is impossible to claim that it finds its applications solely as an example from the history of subject. The well-known reception of Heidegger and the social and philosophical interpretations (Schütz, Levinas) are complemented by epistemological analysis in the most recent research that takes advantage of the organic Husserlian model of time. One can have different opinions about possibilities of positivist interpretations of phenomenology, or the constructivism inherent in the Husserl's method, but the really important thing is — it maintains the significance of the original interest of any philosophy in the problem of human.

That is why the modern interdisciplinary analysis of subject is unlikely to deprive phenomenology of any of its fundamental principles, but by means of other methods it interprets the results of phenomenology, translating them into the language of modern scientific understanding. In the afterword we shed light on the current state of the phenomenological theory in cognitive research. Perhaps the material in this review does not emphasize clearly the constitutive role of imagination, which is indeed difficult for detection of the empirical means of registration, but it becomes increasingly clear that, paradoxically, the idea of St. Augustine to measure inner time, finds more supporters in the contemporary philosophy of mind. In the epilogue I examine the hypotheses of Zahavi, Gallagher, Varela and Van Gelder.

Татьяна Валерьевна Литвин

ВРЕМЯ, ВОСПРИЯТИЕ, ВООБРАЖЕНИЕ

Феноменологические штудии

по проблеме времени

у Августина, Канта и Гуссерля

Директор издательства *Ю. С. Довженко*

Художник *П. П. Лосев*

Оригинал-макет *А. Б. Левкина*

Лицензия ЛП № 000333 от 15.12.1999

Издательский Центр «Гуманитарная Академия»,

197183, Санкт-Петербург, ул. Сестрорецкая, д. 8.

Тел. (812) 430-99-21. E-mail: gumak@mail.ru

www.humak.ru

Подписано в печать 01.12.2012. Формат 84×108^{1/32}.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 11.

Тираж 500 экз. Заказ № 3481.

Отпечатано в Первой Академической типографии «Наука»,

199034, Санкт-Петербург, 9-я линия В. О., д. 12