

ДИАЛОГ РИКЁРА С АВГУСТИНОМ О ВРЕМЕНИ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ О МОДУСАХ*

А.А. МЁДОВА

Предлагаемая статья имеет две цели, тесно связанные между собой. Первая из них заключается в том, чтобы понять, *что* Поль Рикёр узнал о времени у Аврелия Августина и в каком направлении развернулось их совместное открытие. Вторая цель — очертить содержательное поле часто употребляемых Рикёром терминов — модальность (*modalité*) и модус (*mode*), достаточно «незаметных», чтобы исследователи уделяли им мало внимания. На первый взгляд, эти задачи не имеют между собой ничего общего. Однако именно погружение в суть *mode* и *modalité* позволяет раскрыть многие аспекты рикёровского диалога с Аврелием Августином о времени, как он изложен в первом томе «Времени и рассказа». И, главное, погружение в проблемы модальности позволит встать на интеллектуальную позицию, с которой особым образом просматривается со-открытие времени — то, что Рикер счел гениальными прозрениями Августина.

Проблема субъективной временности

В философии Поля Рикёра теме времени уделяется значительное внимание. Она звучит в большинстве его работ — «Время и рассказ», «Я-сам как другой», «Память, история, забвение», «История и истина», «Путь признания». Значимость его исследований обусловлена обращением к различным формам временности — субъективной, нарративной, исторической, личностной. Прояснение природы субъективности, повествования, самоидентичности, социального действия французский мыслитель всегда начинает или сопровождает прояснением их темпорального статуса, что придает этим исследованиям феноменологическую основательность.

Время традиционно мыслится как неотъемлемый элемент человеческого сознания, в ряде учений XX — XXI вв. его значение достигает кульминации: оно трактуется как стержень, ось, генеральный принцип организации сознания. Уже Кант, последователем которого считал себя Рикёр, понимал время как основной путь к описанию синтезов сознания, как универсальную, первичную по отношению к пространству форму систематизации чувственного опыта и одновременно само условие возможности этого опыта. Согласно Бергсо-

* Работа выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) и Красноярского краевого фонда поддержки научной и научно-технической деятельности «Теория модальности: модальный анализ», грант № 13-1324003.

ну, к идеям которого Рикёр обращается в работах «Память, история, забвение» и «Путь признания», вне нас существует взаимная внеположность предметов без последовательности, внутри нас — только последовательность без взаимной внеположности; эта длительность является сущностью сознания¹.

Философы, сыгравшие значительную роль в становлении Рикёра, развивали тему времени как генеральную. Его «наставник» Гуссерль обосновывает происхождение времени из первичных формообразований сознания-времени, в которых интуитивно и непосредственно конституируются первичные различия временного как изначальные источники всех очевидностей². Для Хайдеггера время — это бытие, в котором вот-бытие может собственным образом быть своей полнотой как прежде-себя-бытием. Основополагающая способность человека, понимание, является одновременно и формой времени, и формой духовного отношения к миру³; время делает сознание *целым*, время и есть целостность. Благодаря Гуссерлю и Хайдеггеру, Рикёр развивал проблематику времени, но отправными пунктами для него стали идеи Аристотеля и Августина Блаженного.

Диалог с Августином

«Время и рассказ» открывается погружением в сущность времени посредством анализа августиновских апорий (апоретичность всегда была для Рикёра хорошим способом постановки проблемы). Противоречия, укорененные в самой сущности вопроса о времени, привели Рикёра к мысли о невозможности чистой феноменологии времени, т.е. такой теории, где «интуитивное постижение структуры времени не только может быть отделено от процедур аргументации, используемых в феноменологии для разрешения апорий, унаследованных из предшествующей традиции, но и не расплачивается за свои открытия новыми, более дорогостоящими апориями»⁴. Одно из таких противоречий — это обусловленность представлений и пониманий времени пространственными интуициями.

Все многообразное вопрошание о временности сознания и сознании времени прямо или косвенно отсылает к проблеме внутренней субъективной пространственности. Сопряженность пространственных и временных режимов работы сознания заметна уже на уровне языка — кроме глаголов «длиться», «продолжаться» в русском языке трудно найти глаголы чисто временной природы. О времени можно сказать, что оно проходит, исчезает, течет, тянется, движется или стоит: все эти слова применимы и к движению объектов в пространстве. Подобным образом обстоит дело и с предложениями времени: мы говорим «до завтра», «от стола до стены три метра», «через два года», «схал Грека через реку», «за три недели», «за этим деревом». Наиболее выражена временная природа, пожалуй, только у предлога

после, хотя и его вполне можно употреблять и в пространственном значении.

Аврелий Августин (который, по замечанию Рикёра, слишком доверял языку) красноречиво вопрошал: «Если будущее и прошлое существуют, то где? Твердо могу сказать одно: где бы они ни были, там они — настоящее»⁵. Очевидно, что время, суть которого заключается в «когда», принципиально не может быть «где». Мы вплотную встретились с «пространственностью внутри времени», укорененной в мышлении посредством языка.

Экспансия пространственных представлений в попытке мыслить время была замечена многими философами. Так, согласно Бергсону, говоря о внутреннем времени, мы мыслим однородную среду, в которой наши состояния сознания располагаются, как в пространстве, образуя раздельную множественность⁶. Более того, время в представлении рассудочного сознания есть как бы вместилище, в котором наши состояния следуют друг за другом. Бергсон ставил своей задачей развенчать фундаментальную иллюзию, смешивающую в интроспекции последовательность с одновременностью, длительность — с протяженностью, качество — с количеством. Ведь время — это чистое качество. Такого же мнения был и Рикёр, вслед за Августином акцентировавший *напряженность* как чисто качественный аспект времени. Пространство же — это очевидное количество. Выходит, когда мы спрашиваем «сколько времени прошло?», мы превращаем качество в количество.

Этого смешения времени с пространством, фундированного в самой сущности нашего сознания, настойчиво пытались избежать феноменологи XX в. Пространственно-количественные вторжения в темпоральность связаны с тенденцией к ее визуализации, с традиционным представлением времени в виде стрелы или вектора, на котором мгновения расположены как точки на декартовой оси координат. Следовательно, чтобы ухватить чистое время, нужно избавиться от этой навязчивой рядоположенности: сначала прошлое, потом настоящее, за ним будущее. Хайдеггер утверждал: «Временение не означает никакого “друг-за-другом” экстазов. Настоящее не позже, чем бывшее и эта последняя не раньше, чем актуальность. Временность временит как бывшее-актуализирующее настоящее»⁷. Если мгновения времени «идут друг за другом», то, получается, что они располагаются подобно точкам в пространстве. Но это не так: горизонт актуальности времени равноисходно с горизонтами настоящего и бывшего, все измерения времени одновременны.

Н.В. Мотрошилова понимает это утверждение Хайдеггера — «прошлое не раньше, будущее не позже настоящего» — как знак обрушения онтологических различий модусов времени⁸, т.е. как потерю временности как таковой. Однако, как мы видим, попытка мыслить тождество временных измерений связана с постижением самой сущности

времени. Картина времени как последовательной рядоположенности прошлого, настоящего и будущего вряд ли убедительна — слишком уж различаются способы представленности этих измерений в сознании. С феноменологической точки зрения прошлое, настоящее и будущее неоднородны, неоднородны. Неодинаковы и их генезис: с перцепцией и непосредственной погруженностью в бытие связано только настоящее (хотя нельзя сказать, что мы *воспринимаем* время; Кант считал, что это скорее самоаффицирование сознания). Остальные измерения явно возникают в результате опосредования. Вопрос, проявляющий природу времени, не в том, как будущее переходит в настоящее, а настоящее в прошлое, как если бы это были помещения, а время по ним гуляло. Вернее будет задать вопрос, как временная интуиция приобретает различные качества или, если выразиться метафорически, — как домодальное время «поворачивается» в сознании границами прошлого, настоящего и будущего?

Современные Рикёру философы, пытаясь найти сущность времени как такового, решительно отделяли пространственность от темпоральности, наподобие зерен и плевел. Вслед за Хайдеггером Мерло-Понти решительно утверждает, что время никак не может быть рядоположенностью внешних событий, поскольку оно и есть та сила, которая удерживает их вместе, отдаляя одно от другого⁹. В этом направлении начинает свои рассуждения Поль Рикёр, анализирующий дискурс времени Аврелия Августина.

Проблема пространственности времени начинает обрисовываться во «Времени и рассказе» в связи с проблемой неделимости настоящего. Августин утверждает, что настоящим может быть только такой момент времени, который уже не делится на части. Идея деления сама по себе более пространственна, чем темпоральна. Это подтверждает опыт обучения музыке. Если мы скажем новичку: «Раздели эту музыкальную длительность на две равные части», «сделай из одной четверти две восьмых», «разбей это время на триоль», он будет в замешательстве. Разделить музыкальное время на равные отрезки никогда не получается умозрительно. Музыканты делают это, опираясь исключительно на слуховой опыт и исходя из сложившихся ритмических представлений.

Еще более явно пространственность проглядывает у Августина в проблематике меры времени: «Мы чувствуем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой и говорим, что одни длиннее, а другие короче. Мы даже измеряем, насколько одно время длиннее или короче другого»¹⁰. Рикёр фиксирует этот пространственный крен в рассуждениях Августина. «В самом деле, проходить — значит переходить. Тогда вполне оправдан вопрос: «Из чего, через что и во что оно, время, переходит?» Очевидно, что именно термин «переходить» влечет за собой это пленение *квазипространственностью*¹¹. Мы упираемся в то, что от-

ношения между временными интервалами касаются «протяженности времени» (*spatia temporum*), однако, если мы не хотим сводить время к пространству, мы должны признать, что у него нет протяженности.

Следовательно, квазипространственность — источник ошибки? Или дело в терминологии, изначально неадекватной проблеме времени, и потому в пределах августиновских изысканий ничего не проясняется? Или стоит предположить, что между пространственностью и темпоральностью существуют глубокие связи, принципиально важные для существования обоих феноменов? У любого времени уже есть свое пространство, «оно протягивается квазипространственно по полю сознания и наблюдения — квазипространство из материальных композиций, имеющих смысл и представляющих глубинную топологию возможных событий знания и понимания»¹². Установка на отделение пространственного модуса сознания от временного, настойчиво звучащая в работах феноменологов XX в., связана, несомненно, с желанием понять тайну времени. Для этого нужно ухватить «чистое время», свободное от пространственности, а заодно и от рациональности, семиотичности и других форм активности сознания. Остается выяснить, возможно ли такое отделение?

Значение понятий «модус» и «модальность»

В этой точке нашего исследования, когда мы сформулировали его главную проблему, настало время поворота от проблемы времени к проблеме модальности. Что изменится, если пространство, время и измерения времени обозначить как *модусы*?

Поль Рикёр часто прибегает к этому понятию, не обращаясь к далеко уходящей вглубь веков смысловой перспективе, которая за ним открывается. Перевод этого латинского слова (аналога греческого «тропос») уже сам по себе представляет научный интерес. Словарь Дворецкого дает одиннадцать вариантов его значения: мера; умеренность; объем, величина, размеры, длина, протяжение, участок; количество; положение, ранг; такт, ритм, размер (в поэзии); музыкальный лад; образ, род, способ; правило, предписание; грамматический залог, наклонение¹³. Многоликость (Рикёр сказал бы полисемия) слова «модус» поражает, как и его научная востребованность. Понятие «модус» жило активной жизнью в античной и средневековой философии, богословии, логике, у Спинозы, Гегеля и Вл. Соловьева, им изобилуют тексты Хайдеггера, Гуссерля, Левинаса. Идея модальности наиболее близка мыслителям феноменологического и экзистенциального направлений. Более того, термины «модус» и «модальность» задействованы и другими науками — филологией, психологией, искусствоведением, музыкальной теорией, юриспруденцией.

Обобщение опыта философского употребления этого термина позволяет интерпретировать его как план, срез, форму осуществления

или измерение какого-либо объекта — это подтвердит дальнейший анализ бытования его у Рикёра.

Близко по значению к понятию «модус» находится понятие «модальность». Вебстеровский энциклопедический словарь толкует значение слова «модальность» (*modality*) как: 1. Качество или состояние, характерное для модуса; 2. Модальные атрибуты или обстоятельства; 3. В логике — классификация суждений, согласно условиям из истинности, ложности, возможности, невозможности и необходимости; 4. В медицине — применение терапевтических агентов; 5. Одна из базовых форм восприятия, такая как зрение, ощущение и др.¹⁴

В Chambers Dictionary «modality» определяется как факт или состояние, соответствующее модальному существованию, а так же как метод, стиль, условие, отношение¹⁵. Этот смысловой аспект очень важен для понимания сути модальности как таковой.

В философии понятие «модальность» употребляется наряду с понятием «модус». Различие здесь в том, что модусами называют скорее фундаментальные измерения сознания или бытия (у Рикёра — модусы истории, повествования, вымысла, памяти). Модальности же — это модусы модусов, проекции проекций, т.е. явления того же интеллигбельного порядка и того же принципа организации, но более частные. Хотя философ может и не различать смысловые оттенки модусов и модальностей, Рикёр, на наш взгляд, все же разводит эти термины именно в данном направлении.

Модус и модальность в философии Рикёра

Поль Рикёр, видимо, считал слова «модус» и «модальность» самопонятными и не видел необходимости оговаривать их смысл. Эта особенность употребления интересующих нас терминов — интуитивная понятность без погружения в специфику — свойственна всей франко- и немецкоязычной философской традиции, к которой принадлежал Рикёр. Более того, таким образом они употребляются в философских текстах и по сей день, в том числе и нашими соотечественниками¹⁶. А потому значение данных терминов в рамках дискурса великого французского философа мы проясним с помощью анализа их наполнения.

Что автор «Времени и рассказа» обозначает как модальности? Относительно времени он определяет память и ожидание как *модальности настоящего*¹⁷, отмечает, что теория истории рассматривается на первых этапах «Времени и рассказа» лишь как модальность *теории действия*¹⁸. В первом томе «Времени и рассказа» мы встречаемся с модальностями *иконичности*, *чтения*¹⁹, *понимания*²⁰, *достоверности*²¹, *исторического и социального действия*²². Рикёр как правило не проясняет, какие именно модальности той или иной сущности он имеет в виду. Зачастую он обозначает только одну модальную плоскость — революция, к при-

меру, согласно Франсуа Фюре, есть новая модальность исторического действия. Социальное же действие имеет практические и идеологические модальности. Однако из такого изобилия объектов, имеющих модальности, можно сделать вывод: все главные философские сущности, попадающие в поле зрения Рикёра, имеют модальную природу.

Тем не менее некоторые модальности все же подробным образом описаны Рикёром. К их числу относятся модальности *эпистемического разрыва*, осмысление которых венчает первый том «Времени и рассказа». Речь идет о разрыве между историческим познанием и компетентностью в прослеживании истории, который имеет место на трех уровнях: уровне процедур, уровне сущностей и уровне временности²³. Напомним, что один из синонимов понятия «модус» — это уровень, или план. К этой группе значений «модуса» приближается вариант «измерение» (в смысле трех измерений пространства). С помощью термина «модальность» Поль Рикёр подбирается к проблеме, развернутой в перекрестной соотносительности истории как науки со способами фиксации исторических событий, с одной стороны, и истории и нарратива — с другой. Эта проблема является поистине сложной, ее по праву можно назвать ключевым местом первого тома «Времени и рассказа». Нас же сейчас интересует, почему аспекты этой проблемы Рикёр называет модальностями.

В первой модальности эпистемического разрыва мы оказываемся, когда попадаем в пространство между историей как повествованием (именно такова ее природа, согласно Рикёру) и необходимостью установления достоверности и обоснования. Историк-рассказчик здесь сталкивается с историком-судьей. Ситуация эта весьма проблематична для науки, у которой, согласно Полю Вейну, хотя и нет метода, но есть критика и топика²⁴. В модальности процедур и методов аргументации остро обозначается противоречие между требованием объективности исторического знания и спецификой исторического повествования, связанной с «простодушием и наивностью нарратора»²⁵.

Вторая модальность разрыва разворачивается на уровне сущностей, как говорит Рикёр, или действующих субъектов истории. Если в традиционном или мифическом рассказе, или в хронике действуют агенты, которых можно идентифицировать, обозначить именами собственными, считать ответственными за приписанные им действия, то в истории-науке на сцену выходят объекты нового типа — страны, общества, цивилизации, социальные классы, ментальности. «История ставит на место субъекта действия анонимные сущности в прямом смысле слова... Новая история, по-видимому, существует без персонажей. Без персонажей она не может остаться рассказом»²⁶. Проблема здесь в том, что для Рикёра история не может не быть рассказом, так как в своих глубинных основаниях она нарративна. Иначе она не

могла бы иметь значение для всех людей, не являлась бы частью их существования, не выступала бы как фактор самоопределения. Рассказ же подразумевает героя, персонажа, автора.

Третья модальность эпистемического разрыва — временная, что соответствует проблематике всей книги. Это модальность разрыва между живым временем субъективного опыта, модусами которого являются феноменологическое и нарративное время (также и самоидентичность имеет нарративное и личностное измерения), и «объективным» временем истории. Последнее рассеивается во множественности времен, шкала которых соответствует шкале рассматриваемых сущностей, и распадается на последовательность однородных интервалов. Историческое время — уже совсем иного качества, чем хайдеггеровское временение и гуссерлевское сознание-время.

Третья глава первого тома «Времени и рассказа», посвященная этой теме, называется «Историческая интенциональность». Если речь идет об интенции, следовательно, пространство мышления здесь — феноменологическое. Модальность определенным образом связана с интенцией, но так же она связана и с *отношением*. Модусы в философском смысле суть формы бытия или проекции некоей целостности, различимые только при определенных условиях соотнесенности модального объекта с чем-либо ему внешним или с самим собой. Во всех языках в перечне значений понятий «модус» и «модальность» есть *отношение*. И Рикёр чуток к этому оттенку значения, поскольку его модальности являются гранями соотнесенности различных сущностей и объектов. Модальности эпистемического разрыва — это умозрительные срезы или слои, проступающие, когда мы прослеживаем проекцию истории-науки на объективную реальность и нарратив.

Одна из главных задач «Времени и рассказа» состоит в том, чтобы проследить, как *историческое объяснение пытается высвободиться из «само-объяснительного» характера повествования*; формы этого высвобождения Рикёр и обнаруживает как модальности эпистемического разрыва. Но это не просто способы автономизации истории от нарратива, это именно грани или плоскости, которыми к нам поворачивается одна и та же проблема — у них, как и у пространства и времени, есть момент тождества. Рикёр фиксирует это тождество следующим образом: «...три... модальности эпистемологического разрыва характеризуются не только 1) одним и тем же типом *опосредованной филиации* между историографией и нарративным пониманием, но также и 2) одним и тем же обращением к *посредникам*, которых сама историография предоставляет работе по реконструкции исторической интенциональности»²⁷.

Другие важнейшие концепции и проблемы Рикёр также развивает в модальной плоскости. Он пишет о *модусе референции* как

особом свойстве высказывания. Референциальный модус появляется и в «Я-сам как другой», очерчивая проблематику самоидентичности в языковой плоскости²⁸. В первом и втором томах «Времени и рассказа» описаны модусы *построения интриги*, методологически задействованы модусы *вымысла*, позаимствованные у Нортропа Фрая — иронический, волшебный, трагический, комический. Внутри каждого модуса выделяются внутренние модальности — группы высокого и низкого миметического модуса²⁹. Понимая термин «рассказ» как родовой, Рикёр, вслед за Аристотелем и Жераром Женнетом, различает его диегетический, диететический и драматический модусы³⁰. В работе «Память, история, забвение» Рикёр активно использует мнемонические модусы Е. Кейси³¹ (напоминание, вспоминание, узнавание), которые он определяет как проекцию рефлексивного полюса сознания на «внутримировый» полюс памяти³².

И главные объекты анализа в трехтомнике «Время и рассказ» — не что иное, как *два великих модуса повествования*, исторический и вымышленный³³, в их отношении ко времени (заметим, что история и сказка как модусы повествования образуются отношением последнего к внешней реальности, следовательно, здесь имеет место двойное отношение, что характерно для мышления Рикёра). Разгадкой тайны этого сложного опосредования стали Мимесис-I (рассказ на уровне внутренней организации сюжета, фабулы, семантики и синтагматики), Мимесис-II (рассказ на уровне развертывания литературного текста) и Мимесис-III (рассказ на уровне его восприятия читателем). Нетрудно догадаться, что эти три формы мимесиса суть модусы временности рассказа. «Конструируя отношение между тремя модусами мимесиса, я создаю опосредование между временем и рассказом. Иначе говоря, чтобы решить вопрос об отношении времени и рассказа, я должен прояснить опосредующую роль построения интриги по отношению к стадии практического опыта, которая ему предшествует, и той стадией, которая следует за ним»³⁴.

Таким образом, для Рикёра модус — это бытийствование объекта, оформленное его соотносительностью с другим, не менее глобальным объектом. Модус или модальность возникают, когда нечто, например, история, попадет в поле притяжения другого измерения реальности — времени или интриги, наподобие того, как время у Августина есть попадание души в поле притяжения Вечности.

Дискурс модальности играет заметную роль и в книге «Я-сам как другой», где описаны четыре формы (модуса) *можествований*³⁵: я могу говорить, я могу действовать, я могу рассказывать о себе и я могу считать себя субъектом своих действий. Сам Рикёр не употребляет в данном случае понятие «модус», предпочитая ему «измерение» или «способность». С точки зрения смысла модальности не будет натяжкой сказать, что в этой работе представлен человек в модусе действия,

говорения, самоописания и идентичности. В этом ряду неожиданным является модус говорения о себе — Рикёр разводит эти измерения бытия человека так, что говорение не является собственно действием, а говорение о себе не является собственно говорением; эту способность Рикёр выделяет, видимо, как точку совпадения трех остальных³⁶. Модусы же должны быть однопорядковыми, равномошными, не производными друг от друга и не сводимы друг к другу, совсем как интересующие нас время и пространство. Возможно, поэтому Рикёр, столь щедрый на слова «модус» и «модальность», их здесь и не употребляет.

Книга «Я-сам как другой» завершается главой «Самость и инаковость», где Рикёр возвращается к вечной онтологической теме тождественного и иного³⁷, очертив ее в плоскости сознания. Для нашего исследования показательны последние слова этой книги: «Следует ли оставлять в таком состоянии разрозненности три великих разновидности опыта *пассивности*: опыт собственного тела, опыт Другого и опыт модальности, которые вводят три модальности *инаковости* в плане “великих родов”?»³⁸ Конечно, впечатляет, что исследование, о котором традиционно говорят как о философском манифесте «человека могущего», завершается анализом опыта пассивности. Но автор не собирается вводить здесь под конец новое измерение человека. Все главные уровни бытия человека — языковой, практический, нарративный и этический — уже осмыслены. Теперь ему нужно понять формы конституирующей их пассивности, чтобы все они обнаружились как формы инаковости, а исследование завершилось в феноменологическом русле.

Нас же интересует, что стоит здесь за «пассивным опытом модальности». Рикёр применяет этот термин для обозначения чистого, предельного самоотношения. Если первая модальность инаковости — отношение к своему телу, вторая — отношение к Другому, то самоотношение, отношение к своему сознанию обретает у Рикёра форму совести. Философ объясняет это так: «Метафора голоса, сразу внутреннего и высшего по отношению ко мне является симптомом, или признаком, именно этой беспрецедентной пассивности»³⁹. Речь идет о двойственности голоса совести, одновременно имманентного и навязанного. Итак, опыт модальности, по Рикёру, это опыт предельно возможного феноменологического самоотношения, «накладывания» самости на саму себя.

Мы можем сделать вывод: модусы суть формы бытия или проекции некоей целостности, различимые только при определенных условиях особой соотнесенности объекта с чем-либо ему внешним или с самим собой. При снятии такой соотнесенности или смене установки наблюдателя, иными словами, при переходе в другое измерение, модусы перестают различаться и обнаруживают свое тождество⁴⁰. Этот аспект

особенно ярко прослеживается в текстах Рикёра. Модусами и модальностями он обозначает объекты в их соотносительности с чем-либо — временем, интригой, самостью, — точнее, сами измерения этой соотносительности. Кульминацией этой линии можно назвать «чистую» модальность, венчающую «Я-сам как другой»: соотносительность сознания с самим собой.

Отношение времени и пространства

Возвращаясь к главной теме статьи, отметим, что пространство и время в рамках заданной нами направленности рассуждений, являются модусами сознания или формами его соотносительности с внешней (материальной) реальностью. Сам Рикёр мыслил время не в модусе пространства, а скорее в модусе нарратива. Об этом свидетельствуют многочисленные его высказывания о том, что время есть рассказанное время, иначе как в форме повествования не существующее. «Может быть даже любой временной процесс признается в качестве такового только в той мере, в какой он так или иначе поддается пересказу»⁴¹. Ключевое слово здесь — «признается», т.е. оценивается, распознается. Время распознается как время. Кем? Человеком. Указывает ли построение этого предложения на объективность времени? Время существует вне сознания, но распознается им как повествование, в модусе повествования. Или так распознается время сознания? Как бы ни было, эта мысль отражает важное качество модальности — модус есть *форма бытийствования*, причем такая, вне которой онтологическая реализация вещи невозможна. Время, для того, чтобы осуществиться, должно принять форму или модус — самоидентичности, истории, нарратива, социального действия, как сказал бы Рикёр, оно может также проявиться в модусе рациональности, восприятия, символичности или *пространства*.

Завершение диалога Рикёра и Августина, разворачивающегося в первом томе «Времени и рассказа», можно интерпретировать как достижение солидарности в вопросе пространственности времени.

Как считает Рикёр, гениальная идея XI книги «Исповеди» Августина, которую будут продолжать Гуссерль, Хайдеггер и Мерло-Понти, — это тройственное настоящее *как* растяжение и растяжение *как* растяжение тройственного настоящего⁴². Тут же вспоминаются две формы времени Делёза: время как живое настоящее тел и время как момент, бесконечно делимый на прошлое и будущее. «Только настоящее существует во времени, собирает и поглощает прошлое и будущее. Но только прошлое и будущее присущи времени и бесконечно разделяют каждое настоящее. Следовательно, нет трех последовательных измерений, есть лишь два одновременных прочтения времени»⁴³. Нечто подобное предлагают и Рикёр с Августином. Протяженность времени

сводится к растяжению души, и это растяжение связывается с образованием спектра, постоянно осуществляющимся внутри тройственного настоящего: время разлагается на настоящее будущего, настоящее прошлого и настоящее настоящего⁴⁴.

Следовательно, тайна образования субъективного времени – это «разрыв» в трех направлениях или измерениях. Рикёр ищет точку сочленения теории *distintio* (растяжения души) с теорией тройственного настоящего, или тройственной интенции. Он спрашивает, имеется ли у нас какой-то иной способ выразить связь между *affectio* (восприятием) и *intentio*, помимо постепенной динамизации метафоры локальных пространств, пересекаемых ожиданием, вниманием и воспоминанием. И утверждает: метафора прохождения событий через настоящее кажется непревзойденной; это живая метафора: идея «прохождения» в смысле «прекращения» сопряжена в ней с идеей «проведения» в смысле «сопровождения». Из этого следует, что и Рикёр приходит к идее органичности пространственных аспектов для понимания времени, но только в виде метафор. Это не должно настораживать. Как заметил Гарри Хант, будучи самосоотнесенными существами, мы не можем встать снаружи процесса самопознания, ибо все, что мы открываем, должно быть так же потенциальной метафорой для среды, через которую это нам предстает⁴⁵. Метафора – это тоже режим работы сознания; сознание осуществляет себя в метафоре. Более того, метафора делает заметным действие механизма самообращенности, который и дает нам основания трактовать сознание как модальный объект.

Итогом диалога Рикёра и Августина является признание французским мыслителем величия августиновской концепции времени. И величие это состоит в интерпретации протяженности времени в терминах растяжения и в описании времени человеческой жизни как *поднимающегося из глубины души* благодаря притяжению другого полюса – вечности. Заслуга Августина в том, что он предвосхитил идею множественности временных уровней, которую Хайдеггер позже разовьет, говоря о том, что временной опыт может развертываться на разных уровнях полноты⁴⁶. В рамках же наших рассуждений мы констатируем динамику взаимосвязи пространственных и временных интуиций в диалоге Августина и Рикёра: от противопоставления до глубокого синтеза. Пространственность времени в итоге уже не рассматривается как дефект терминологии или следствие неверного подхода. Если мы будем продолжать эту линию, мы придем к выводу: время есть то, что при другом угле соотнесенности с реальностью и мышлением есть пространство.

Таким образом, Рикёр в диалоге с Августином пошел не по пути разведения пространственных и временных режимов работы сознания и способов их описания, а, напротив, по пути снятия этого

различения. Во всяком случае, такая тенденция намечена. Четкой оформленности она достигает в работах Мамардашвили. Мераб Константинович пишет о том, что все точки в выделенном, но неделимом моменте времени, равноправны; между ними нельзя провести различения в последовательности, а потому этот момент времени растягивается пространственно. Следовательно, пространство и время Наблюдателя — это одно и то же: поле наблюдения в пространстве есть связность условий знания в последовательности⁴⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. — М.: Московский клуб, 1992. С. 149.

² Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. — М.: Логос; Гнозис, 1994. С. 11.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. — Харьков: Фолио, 2003. С. 380.

⁴ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. — М.; СПб.: Университетская книга, 1998. С. 102.

⁵ Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. — М.: АСТ, 2003. С. 203.

⁶ Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. С. 89.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 392.

⁸ Мотрошилова Н.В. Поль Рикёр об апориях временного опыта // Поль Рикёр в Москве. — М.: Канон+; Реабилитация, 2013. С. 228.

⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 534.

¹⁰ Августин Аврелий. Исповедь... С. 202.

¹¹ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 24.

¹² Мамардашвили М.К. Стрела познания. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 258 — 259.

¹³ Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1996. С. 490.

¹⁴ Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language. — N. Y.: Portland House, 1989. P. 920.

¹⁵ Chambers Concise Dictionary / ed. by G.W. Davidson, M.A. Seaton, J. Simpson. — Chambers-Cambridge, 1988. P. 619.

¹⁶ См.: Мёдова А.А. К проблеме бытования понятия «модальность» в современном гуманитарном и философском знании // Вестник ТГУ. 2012. № 356. С. 53 — 57.

¹⁷ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 18.

¹⁸ Там же. С. 157.

¹⁹ Там же. С. 73.

²⁰ Там же. С. 165.

²¹ Там же. С. 97.

²² Там же. С. 256.

²³ Там же. С. 203.

²⁴ Veyne P. L'histoire conceptualisante // Faire de l'histoire. — Paris: Gallimard, 1974. P. 62 — 92.

²⁵ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 205.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 223.

²⁸ Рикёр П. Я-сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 33.

²⁹ См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2. Конфигурация в вымышленном рассказе. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. С. 24 – 25.

³⁰ См. там же. С. 159.

³¹ См.: Casey E.S. Remembering. A Phenomenological Study. – Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

³² См.: Рикёр П. Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 65.

³³ См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 258; Т. 2. С. 161.

³⁴ Там же. С. 67.

³⁵ Автор статьи благодарит Ирину Игоревну Блауберг за разъяснение содержательных аспектов слова «mode» у Рикёра: французский мыслитель не всегда употребляет его как философский термин «модус», иногда он имеет в его текстах более частное значение формы или вида, что соответствует семантическому полю данного слова.

³⁶ Можествования Рикёра имеют своеобразную аналогию в концепции содержания частей классической симфонии, принадлежащей советскому музыковеду Марку Генриховичу Арановскому (см.: Арановский М.Г. Симфонические искания: исследовательские очерки. – Л.: Советский композитор, 1979). Согласно Арановскому, четыре части сонатно-симфонического цикла – это четыре ипостаси человека в духе рикёровских модусов. Первая часть воплощает человека активного, homo agens, вторая, медленная – мыслящего, homo sapiens, третья, которая писалась в XVIII – XIX вв. в жанрах менуэта или скерцо – человека играющего, или homo ludens, и, наконец, быстрый финал – это образ человека общественного, homo communius. Здесь, как мы видим, совпадение с идеями Рикёра только на уровне первого модуса, но оно очень показательное. Для людей XVII – XVIII вв., когда формировался жанр симфонии, так же, как и для человека XX в., важно было действовать, осуществляться. Но также было важно мыслить и сознавать свою разумность, развлекаться и соединяться с другими в социуме. Для человека прошлого века, если исходить из идей Рикёра, место разума заняла речь, язык. Принципиально важно стало понимать свои отношения с языком и нарративом, обосновывать себя в говорении, выговаривать себя. Место же общества заняла самость – сконструировать свою идентичность стало важнее, чем понять свое социальное положение. Места игре, развлечению, как видим, вообще не осталось – искусство является теперь занятием серьезным, оно не предназначено для развлечений (имеется в виду элитарное, академическое и авангардное искусство). Искусство стало частью психики, реализацией бессознательного, и, что показательно, к нему уже не применяются требования красоты, приятности, эстетического наслаждения. Множество общепризнанных шедевров, от творений Кафки до полотен Дали, вызывают чувства в диапазоне от страха до отвращения.

³⁷ В XX в. ей посвящено достаточно работ, среди них такие как «Различие и повторение» Жюль Делёза, «Тождество и различие» Хайдеггера.

³⁸ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 413.

³⁹ Там же. С. 397.

⁴⁰ Подробнее об этом см.: Мёдова А.А. Тринитарный дискурс и ипостасные модели сознания // Вестник ТГУ. 2012. № 359. С. 38 – 43.

- ⁴¹ Рикёр П. Что меня занимает последние 30 лет // Поль Рикёр в Москве. – М.: Канон+, Реабилитация, 2013. С. 24.
- ⁴² Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 27.
- ⁴³ Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 20.
- ⁴⁴ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 32.
- ⁴⁵ Хант Г.Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и транс-персональной точек зрения. – М.: АСТ и др., 2004. С. 40 – 41.
- ⁴⁶ См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 103.
- ⁴⁷ Мамардашвили М.К. Стрела познания. С. 273.

Аннотация

Связанность и взаимная обратимость механизмов пространственных и временных режимов работы сознания давно обратила на себя внимание философов-феноменологов. Вопрос о соотношении ментальных пространства и времени рассматривается в контексте феноменологического дискурса XX в. на примере герменевтического диалога Поля Рикёра и Аврелия Августина, изложенного в работе «Время и рассказ».

Цель статьи – интерпретация пространства и времени как модусов сознания, что означает описание их как измерений друг друга. Понимание субъективных пространства и времени как единой модальности сознания обосновывается посредством анализа разговорного языка, психологических представлений о делимости времени, анализа содержания терминов модус и модальность в работах Рикёра, критики идей Бергсона, Хайдеггера, Мерло-Понти, Мамардашвили.

Ключевые слова: время, пространство, «модус», «модальность», П. Рикёр, Аврелий Августин.

Summary

Connection and mutual reversibility of mechanisms of spatial and temporal modes of consciousness have long attracted the attention of philosophers of phenomenology. The question of the relationship between internal (mental) space and time is analyzed in the context of the phenomenological discourse of the XX century at the example of hermeneutic dialogue of Paul Ricœur and Aurelius Augustine in his book «Time and Narrative».

The purpose of the article is the interpretation of space and time as a modus of consciousness, which means describing them as a measurement of each other. For that make an analysis of the use of terms Modus and Modality, revealed the specifics of their content in the work of Ricœur. Understanding of subjective space and time as a single modality of consciousness is justified, besides ideas of Ricœur and Augustine, by the analysis of spoken language, the psychological concepts of divisibility of time, criticism of ideas of Bergson, Heidegger, Merleau-Ponty, Mamardashvili.

Keywords: time, space, modus, modality, P. Ricœur, Aurelius Augustine.