

Ірина Голуб

ЧАС ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА: ВІД ПЛАТОНІЗМУ ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Проблема часу є однією із таких фундаментальних проблем, про які, напевно, можна говорити, що вони, одного разу поставши, вже ніколи не втрачають своєї актуальності, принаймні стосовно філософського аспекту. І найбільшим філософським завданням у такому разі є не відповісти на ці всі непрості питання, що складають таку проблему, а утримати їх. Тому метою даної статті, окрім історико-філософського аналізу, не є вирішення якогось із цих питань, яких ми будемо торкатися. Це означало б звзити і спростити їх, чого дуже не хотілося б, особливо враховуючи радикальну і рішучу позицію стосовно власних філософських прагнень тих великих постатей, концепції яких будуть розглядатися. Завдання вбачається у такому: прослідкувавши певні історико-філософські зв'язки, починаючи із сучасності і заглибившись аж до античної філософії – з метою прояснення деяких питань, що на них буде окремо вказано, – актуалізувати концепцію часу, створену Августином Блаженным. Її ще інколи називають психологічною, чи концепцією суб'єктивного часу, але термінологічний аспект проблеми не видається надто важливим у цьому контексті. Ми будемо прагнути досягнути чіткості того, про що йдеться, виходячи не з визначення понять, а шляхом розгортання певної низки міркувань, які прояснюють зміст самої концепції.

У філософії ХХ століття проблема часу набула специфічної актуальності зокрема завдяки спробам окремих філософів – Дільтея, Гайдегера, Гадамера – розробити концепцію історичного часу як фундаменту нової онтології, а також розробленій Гусерлем феноменологічній концепції внутрішньої свідомості часу. Це, у свою чергу, сприяло підвищенню уваги до античних концепцій часу, оскільки звертання до античності з метою підкріплення історико-філософськими аргументами власних поглядів є в принципі традиційним для філософів будь-якої епохи, що є досить виправданим, оскільки рефлексії таких великих філософів, як Сократ, Платон, Аристотель, Плотін, Августин значною мірою “перевершують багато з того, що на цей рахунок висловлювалося у новий і новітній час, і можуть пролити додаткове світло на ті питання, що хвилюють нас сьогодні” [6, с. 118]. Згадаємо хоча б висловлювання Гайдегера про те, що античність вже встановила те суттєве, що складає зміст поняття часу [16, с. 302], чи Гусерля, який у вступі до його “Лекцій з феноменології внутрішньої свідомості часу” зазначає, що першим, хто відчув великі складнощі в усвідомленні часу, був Августин і розділи його “Сповіді”, присвячені проблемі часу, мають бути ретельно досліджені кожним, хто займається цією проблемою [7, с. 5].

Отже, спершу ми торкнемося поглядів Августина Блаженного стосовно питання часу, акцентуючи увагу не на детальному викладенні представленої у надзвичайно емоційній „Сповіді” його концепції часу, а лише на фіксації її певних пунктів. На початку своїх доволі сміливих релігійних міркувань щодо часу Августин вказує на парадоксальність його існування: „... час „існує” хіба тільки тому, що він прямує в небуття” [1, с. 222] Але дана суперечність поглиблюється не лише тим, що одразу збентежує, але ще й тому, що вона власне і складає сутність часу, визначає час як час. Дуже точно з цього приводу висловився Борхес: „Час є послідовним тому, що вийшовши із вічності, він прагне повернутися в неї” [5, с. 470]. Отже, аналізуючи дану парадоксальність, Августин розмірковує: час не можна виміряти, оскільки час – це сукупність минулого, теперішнього та майбутнього, а як ми можемо виміряти минуле, якого вже немає, майбутнє, якого ще немає, і теперішнє, „що не триває ні одної хвилики”? [1, с. 224] У зв’язку з цим, у якийсь момент августинових міркувань він навіть припускається думки про те, що минуле та майбутнє не існують, але згодом уточнює: „...неправильно казати: „Є три часи: минулий, теперішній і майбутній”; краще б вже сказати так: „Є три часи: теперішній минувшини, теперішній теперішності і теперішній майбутності”... Теперішність речей минулих – пам’ять; теперішність речей теперішніх – їх пряме бачення; теперішність прийдешності – це сподівання. Коли ж мені буде дозволено так сказати, то я бачу три часи, визнаю те, що їх три” [1, с. 226]. Августин, таким чином, виокремлює три модуси свідомості, що відповідають трьом модусам існування часу: очікування (майбутнє), споглядання (теперішнє) та пригадування (минуле) [1, с. 227]. Але ці модуси часу вочевидь ніде, окрім свідомості, не можна спостерігати. Августин розмірковує над положенням Аристотеля про те, що час є мірою руху і протяжністю усього суцього, але доходить висновку, що не може його прийняти. Час не є мірою руху, час не є мірою часу, але все ж він є протяжністю. Протяжністю чого? Августинова „Сповідь” взагалі досить динамічна стосовно напрямків та інтенсивності думок автора і справляє глибокий емоційний вплив на читача, але цей момент вирізняється із усього твору, оскільки і Августин сприймає його як осяяння – час є протяжністю духу: „Це в тобі, Душе мій, я вимірюю час... Враження, що залишає в Тобі річ, яка проминає, залишається, хоч сама вона проминула. Це ж його я вимірюю, коли воно наявне, а не справжню річ, яка викликала його й сама проминула. Це його я вимірюю, коли вимірюю час” [1, с. 232]. Потім можна було як завгодно назвати цю здогадку Августина: психологічним, суб’єктивним чи ментальним часом, але ключовою тут все ж є ідея про розмежування об’єктивного часу, який у даному випадку нас не обходить, та іманентного часу свідомості, дійсно доступного для аналізу.

Втім, Августин не обмежується зведенням часу до душі взагалі, її властивостей пам'яті та очікування, це було б лише варіантом традиційно-буденного розуміння, позбавленого рефлексії. Він виокремлює більш чітко необхідну якість свідомості, яка структурує час. Це увага: “увага, що є у теперішньому, перекидає прийдешність у минувшину” [1, с. 234]. Августин продовжує: “То хіба хтось заперечив би те, що теперішність не має протяжності і що вона ніщо, а тільки летючість? Але те, що триває, – це увага, що через неї поспішає в небуття те, що туди перейде. Отже, прийдешність недовга, бо ж вона не існує; довга прийдешність – це сподівання прийдешності, що розуміє її як довгу; минувшина довга не тому, що вже не існує. Довга минувшина – це спомин минулого, який уявляє її собі довгою” [1, с. 234].

І тут доволі очевидним та прозорим є вплив Августина на гусерлеву концепцію внутрішньої свідомості часу, у якій формальною структурою темпорального потоку свідомості є: ретенція – Тепер – протенція, де Тепер – мить теперішнього, ретенція – первинна пам'ять („вже-не-Тепер”), а протенція – первинне очікування, схоплення на перед („ще-не-Тепер”).

Але ми не торкнулися важливого моменту августинових роздумів, який власне і спонукає його звернутися до питання про час. Августин звертає увагу на неадекватність категоріального апарату, що застосовується при розгляді проблеми вічності та часу, тобто на неможливість описати вічність у часових поняттях. “Вхопити блиск непорушної вічності” можливо лише у особливому стані “непорушності” думки, у якому б остання “зупинилася і зрозуміла, в який спосіб вічність незрушна, не має в собі ні минулого, ні майбутнього і може визначати і майбутнє, і минуле” [1, с. 222]. Але яким чином можливий такий стан у “вічно несталому часі”? (Тут хочеться зупинитися і зробити припущення: такий спосіб постановки питання є дуже феноменологічним і досить співзвучним із ідеєю феноменологічного епохе – ми маємо призупинити цей світ, щоб віднайти його).

Питання, чи є час “співвічним” з вічністю чи виник він “після” неї, як її породження, винятково важливе для Августина, оскільки пов'язане із фундаментальною проблемою християнської онтології – принципом креаціонізму, що проголошує світ незалежним від вищою причини його буття. Але питання це християнська філософія отримує у спадок від античної, зокрема, у роздумах Августина чітко прослідковуються моменти із платонівського діалогу “Тімей”, в яких йдеться про те, що космос мав початок свого виникнення. Стани “було” чи “буде” не притаманні “вічній сутності”, оскільки вона є “тотожною” та “нерухомою”. Що стосується часу, то він, як подоба начала, твориться виключно для буття, а оскільки час є копією вічності – саму ж вічність неможливо “передати будь-чому народженому”, – у процесі творення до буття був доданий час [13, с. 401].

Навряд чи можна твердити, що проблематика часу є однією із центральних у філософії Платона, оскільки поняття “часу” у Платона завжди розглядається не як самоціль, а у зв’язку із поняттями “єдиного”, “вічності” та “буття”. Як наслідок цього, у філософській літературі можемо зустріти вказівки на численні протиріччя платонового бачення поняття “час” [3], [6], [15], прояснити які видається можливим тільки в цьому контексті. Але системність та різнобічність платонових підходів стосовно даної проблеми спонукають все ж вести мову про концепцію часу у філософії Платона [15, с. 78].

Платон, переглядаючи засновки парадоксів Зенона, відкидає розуміння “буття” як “єдиного”, що не має дотичності зі світом множинності та становлення. Не випадково тема “єдине і множинне” є центральною у діалозі Платона “Парменід”, в якому представлена його полеміка з елеатами і таке платонове розуміння “єдиного та множинного”, що передбачає встановлення зв’язку між ними. Платон виходить із того, що як і будь-яка множинність, час не існує і не може бути помисленим безвідносно до „єдиного”, оскільки час є такою реальністю, що співвіднесена з “єдиним”.

У “Парменіді” можемо знайти дві протилежні думки: “єдине не причетне до часу і не існує у часі” та “якщо тільки єдине причетне до буття, воно причетне і до часу” [12, с. 354]. Який із способів опису варто вважати таким, що виражає сутність часу?¹ Для Платона це залежить від того, яким є спосіб опису “єдиного”. Але його міркування стосовно цього питання також містять достатньо суперечностей, які ми спробуємо оминати, оскільки маємо на меті прояснити значення платонового впливу на концепцію Августина Блаженного та подальшу традицію, яка виростає із цієї концепції.

У процесі суперечливих міркувань Платон приходить до висновку, що “єдине” не може бути “більшим” чи “меншим”, “старшим” чи “молодшим”. Такому абсолютному “єдиному” не притаманні ні “частини”, ні “центр”, ні “рух”, нічого з того, що можна назвати атрибутами буття (чи услід за Платоном – “ідеями”), невід’ємними компонентами, що його конституують. Цьому “єдиному” не притаманний і “час”, оскільки йому не притаманні “рівність” і “подоба”, що не тільки виражають зовнішній вигляд “часу”, але і складають, на думку Платона, його внутрішнє життя. Якби “єдине” мало стосунок до “рівності” чи “нерівності”, воно б не було “єдиним”, тому що припускало б у собі деяке розходження. Не допускаючи в собі ніякого розходження, “єдине” тим самим не має нічого спільного з тим, що узагалі відноситься до “буття”.

Платон фактично показує, що те, що розрізняє “єдине” і “час”, тотожне тому, що розрізняє “єдине” і “буття”. Будь-який предмет, що не

є “єдиним”, існує в часі, і, отже, – існує в “бутті”. Де є “час”, там є “буття”: “якщо єдине ніяк не причетне будь-якому часу, то воно не стало, не ставало і не було колись, воно не настало, не настане і не є тепер і, нарешті, воно не буде наставати, не настане і не буде згодом” [12, с. 355]. Якщо щось є, чи було, чи буде – то це щось бутує, що неможливо для абсолютно “єдиного”. Виходить, що “час” супроводжує “буття”, має з ним одну спільну природу. Таким чином, “час” і “буття” є феноменами одного порядку і вторинними стосовно “єдиного” [15, с. 78].

Варто ще згадати відоме місце із діалогу “Кратил”, у якому Платон, згадуючи Геракліта, пише: “Десь говорить Геракліт, що все рухається і ніщо не покоїться і, уподібнюючи суще до течії річки, він говорить, що неможливо двічі увійти в одну й ту ж річку” [11, с. 34]. І тут же Платон критикує твердження, відповідно до якого час є міра руху. Навпроти, рух – оскільки він вже припускає час – є мірою часу (тобто вимірюється у часі, будучи його акциденцією). Спокій існує у часі і якщо рух може перериватися, тобто може бути зупиненим, той час безупинний. Час – відображення, образ Вічності, його рухлива ікона.

Платон, таким чином, “вперше в історії філософської думки намагався дати метафізичне обґрунтування поняття часу, зіставивши його із позачасовою вічністю” [6, с. 120]. Час, таким чином, постав як подоба вічності у емпіричному світі становлення і, відповідно, як дещо відмінне від вічності, але причетне їй.

Прийнято вважати [6], [9], що радикально протилежною у цьому контексті є позиція Плотіна як неоплатоніка, який заперечує думку про виникнення світу у часі. Але така категорична позиція Плотіна не безпідставна і може пояснюватися значною несхожістю космогонії, викладеної в “Тімеї”, із власною плотіноюю [9, с. 36]. До того ж, у своєму тексті Платон пише про неточність звичайного слововживання, що переносить часові визначення на вічну сутність [13, с. 462]. Недосконалість мови спонукає нас говорити про причину як про щось таке, що передує у часі наслідкам. Але стосовно істинно-сущого, а тим більше над-сущого, це є несправедливим, оскільки воно вічне і до нього не можна застосовувати слова “до” та “після”. Тому якщо Платон говорить про Деміурга як причину створення світу у минулому часі, то це не варто розуміти буквально. Хоча в системі Плотіна вічність є началом, безвідносним із часом і таким, що належить іншому онтологічному рівню, але вже те, що їх відношення описується як причинно-наслідковий зв’язок, передбачає можливість зворотної логічної залежності. Поки вічність визнається вічною і незмінною причиною часу, рівновага зберігається і порушується, тільки коли вічне існування світу ставиться під сумнів, оскільки обмеженість часу певним чином переноситься на вічність. Тому Плотін стверджує, що світ був завжди і має початок не у часовому сенсі, а

лише у сенсі позачасової онтологічної каузальності: "...космос не отримував будь-якого часового початку, оскільки <вічно-сущє лише як> причина його буття раніше, ніж воно" [14, с. 146] Те ж саме є справедливим і для часу, який здійснюється у космосі і разом з космосом: він не мав початку, а був завжди. Розмежовуючи ці два види зв'язків, Плотін, окрім того, що намагається довести, що космос був завжди, прагне позбавити поняття вічності від тягаря часових визначень. Та чи не на те саме вказує його попередник Платон і наступник Августин? Але, визнавши, що час існував завжди, чи не підносимо ми таким чином час до ступеня вічності, яка сутнісно визначається цим "завжди"? Розглядаючи це питання, Плотін знов таки вказує на недосконалість мови: "Коли ми говоримо "завжди" – і не стосовно того, що воно інколи існує, а інколи – ні, варто вважати, що ми говоримо так для власної зручності" [14, с. 147]. Тому за для уникнення плутанини краще називати "вічно-сущє" просто "сущим", оскільки останнім вже передбачається, що воно існує завжди [9, с. 38].

Власне і Платон, і Плотін, і Августин пишуть – кожен на свій лад – про одне й те ж. Із цей ланцюжок можна продовжувати аж до Гусерля і Мерло-Понті. Різняться лише історичні обставини та категоріальний апарат. І наприкінці ХХ століття М. Павич пише: "В тому місці хреста, де перетинаються час і вічність, час на мить зупиняється для того, щоб вічність благословила його, і ця мить є теперішнім. Поза теперішнім, і у минулому і у майбутньому часі, життя немає, його ніколи не було і ніколи не буде" [10, с. 83].

Платон вказує нам на надчуттєву смислову складову душевних явищ. Платонова "ідея" – це, за своєю суттю, і є надчуттєвий, позапросторовий, позачасовий смисл, який є безпосередньо присутнім у складі безпосередньо даного, що переживається свідомістю. Августин же, спираючись на Платонову тезу про неспівмірність вічності та часу, розмірковує не стільки про те, що є час сам по собі, оскільки на його думку, це є божественною тайною, прихованою від людини, скільки про те, як нам даний час. Ми знаємо час таким, яким він нам дається – таким є висновок міркувань Августина. І саме такою є позиція Гусерля, коли він пропонує нам "виключити" об'єктивний час, таким чином здійснивши перший крок до аналізу внутрішньої свідомості часу. Тема ж внутрішньої свідомості часу є однією із центральних у феноменології, її вплив відчувається у багатьох напрямках сучасної філософії та психології, починаючи із "Буття і часу" Гайдегера та соціальної феноменології Шюца і закінчуючи працями з психології та психотерапії², в яких наявні не тільки теоретичні розробки, а й суто прикладні психотехніки роботи з розладами пам'яті та іншими порушеннями, пов'язаними з порушеннями сприйняття часу.

Примітки

1. Детальному аналізу цього питання присвячена стаття А. Тихонова “Время” как причина интерпретационных различий философского текста (Платон и Хайдеггер)” [15].
2. Зокрема, у збірці: [15].
 1. Августин Аврелий. Сповідь.– К.: Основи, 1996.– 319 с.
 2. Аксенов Г. Причина времени.– М.: Эдиториал УРСС, 2000.– 302 с.
 3. Асмус В. Античная философия.– М.: Высшая школа, 1976.– 543 с.
 4. Астапов В. Время и вечность в восточной патристике // Логос.– 2004.– №5 (44).– С. 84–96.
 5. Борхес Х. Л. Думая вслух // Собр. соч. в 4 т.– Т. 3.– СПб.: Амфора, 2001.– С. 467–514.
 6. Гайденок П. П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии.– 2000.– № 6.– С. 118–126.
 7. Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч.– Т. 1.– М.: Гнозис, 1994.– 192 с.
 8. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.– М.: Мысль, 1979.– 440 с.
 9. Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Историко-философский ежегодник.– М., 1986.– С. 35–47.
 10. Павич М. Внутренняя сторона ветра. Роман о Геро и Леандре.– СПб.: Азбука, 1999.– 192 с.
 11. Платон. Кратил // Платон. Собр. соч. в 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1994.– С. 23–78.
 12. Платон. Парменид // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид.– М.: Мысль, 1999.– С. 346–412.
 13. Платон. Тимей // Платон. Филеб; Государство; Тимей; Критий.– М.: Мысль, 1999.– С. 397–476.
 14. Плотин. Эннеады // Плотин. Соч. в 2-х т.– Т. 1.– К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995.– 239 с.
 15. Тихонов А. „Время” как причина интерпретационных различий философского текста (Платон и Хайдеггер) // Логос.– 2004.– №5 (44).– С. 73–83.
 16. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 445 с.
 17. Экзистенциальная психология. Экзистенция.– М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2001.– 624 с.