

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-248-275>

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ «ПОРИСТОЙ САМОСТИ» ДЖ. РИВЕРЫ

СЕРГЕЙ КОМАРОВ

Доктор философских наук, профессор.

Пермский государственный национальный исследовательский университет.

614990 Пермь, Россия.

E-mail: philos.perm@gmail.com

ДАРЬЯ ХОМУТОВА

Кандидат философских наук.

Пермский национальный исследовательский политехнический университет.

614990 Пермь, Россия.

E-mail: ohiko.dar@gmail.com

В статье анализируется философская концепция «пористой самости» Дж. Риверы. Оригинальность данной концепции в постфеноменологическом проекте определяется ролью теологических конструкций, которые модифицируют изначальный опыт самосознания. Такая модификация позволяет интерпретировать феноменологическое описание человеческой самости в качестве отличной от классической — «пористой» темпоральности, т. е. соотносящейся через «два входа» — интериорный и экстериорный — с вечностью. В рамках этого подхода первичным феноменом конституирования «пористой» самости становится внутреннее Слово (*Verbum interior*), которое в обращении к вечности оказывается изначальной самоданностью самости в качестве темпоральности. Вторичным феноменом конституирования «пористой» самости становится не мирская темпоральность М. Хайдеггера, а *Epektasis* как напряженная устремленность к концу времени вообще. Преобразованная верой мирская темпоральность самости феноменологически обнаруживается как открытая вечности в каждом своем моменте. Третьим феноменом темпоральности самости является *Memoria*, трактовка которой раскрывает способ, с помощью которого структура внутреннего сознания времени Э. Гуссерля может быть обрамлена онтологически и гармонично встроена в теологический концепт. В статье показано, как на основе такого понимания одновременно интериорной и экстериорной открытости «пористой» самости для вечности конституируется целостная структура ее темпоральности. Темпоральность пористой самости оказывается модификацией гуссерлевской диаграммы времени и переплетением двух потоков темпоральности одновременно из прошлого к будущему и из будущего к прошлому, которые конституируют само феноменальное поле события самости.

© SERGEI KOMAROV, DARYA KHOMUTOVA, 2022

Такое понимание темпоральности задает новые перспективы феноменологического анализа субъективности.

Ключевые слова: пористая самость, двойной вход, ретенция, протенция, память, Августин, Гуссерль, интериорность, экстериорность, двойная интенциональность.

TEMPORALITY OF THE “POROUS SELF” BY J. RIVERA

SERGEI KOMAROV

DSc in Philosophy, Professor.
Perm State National Research University.
614990 Perm, Russia.
E-mail: philos.perm@gmail.com

DARYA KHOMUTOVA

PhD in Philosophy.
Perm National Research Polytechnic University.
614990 Perm, Russia.
E-mail: ohiko.dar@gmail.com

The article analyzes the philosophical concept of the “porous self” of J. Rivera. The originality of this concept in the post-phenomenological project is determined by the role of theological constructions that modify the primal experience of self-consciousness. This modification allows us to interpret the phenomenological description of the human self as different from the classical — “porous” temporality, i.e., correlating through “two entrances” — the internal and external — with eternity. Within this approach, the primary phenomenon of the constitution of the “porous” self becomes the inner word (*Verbum interior*), which in the appeal to eternity turns out to be the original self-awareness of the self as a temporality. The secondary phenomenon of the constitution of the “porous” self is not the mundane temporality of M. Heidegger, but *Epektasis* as an intense striving towards the end of time in General. The worldly temporality of the self, transformed by faith, is phenomenologically revealed as open to eternity in each of its moments. The third phenomenon of the temporality of the self is *Memoria*, whose interpretation reveals how the structure of the inner consciousness of time by E. Husserl can be framed ontologically and harmoniously integrated into the theological concept. The article shows how, based on this understanding of both the internal and external openness of the “porous” self for eternity, the integral structure of its temporality is formed. The temporality of the porous self is a modification of Husserl’s time diagrams and the intertwining of two streams of temporality at the same time from past to future and from future to past, which itself constitutes a phenomenal field of events of self. This understanding of temporality sets new perspectives for the phenomenological analysis of subjectivity.

Keywords: porous self, double entry, retention, protention, memory, Augustine, Husserl, interiority, exteriority, double intentionality.

Трансцендентальная субъективность и имманентная ей темпоральность являются ведущими темами феноменологии. Уже с середины 10-х годов эти темы становятся в центре внимания основателя феноменологии. Действитель-

но, сознание понимается как условие конституирования всякого предмета как самоданности, но приведение к этой самоданности осуществляется на основе редукции (Husserl, 2006с). Уже само различение предметов и актов сознания предполагают темпоральный переход от одного к другому. Анализ временности сознания приводит к открытию трансцендентальной субъективности как условию всякого смыслового конституирования (Husserl, 1994). В «Идеях I» сознание конституируется как временной поток за счет постоянного обращения к пред-данному, которое оказывается условием нового смысла (Husserl, 1999). Дальнейшее развитие проекта феноменологии ведет к различению пассивных и активных синтезов, поскольку активный опыт предполагает некий прауровень сознания, на основе которого он осуществляется (Husserl, 1966). Методическое раскрытие трансцендентальной субъективности означает раскрытие ее темпоральности, а именно тех пассивных синтезов, которые конституируют само трансцендентальное «Я». Как известно, это становится темой исследований Гуссерля в течение всех 20–30-х годов. При этом хотя можно говорить об аффектированности «Я» в феноменологии позднего Гуссерля, «Я» феноменолога не теряет своей активной роли центра феноменологического анализа.

Однако, дальнейшее развитие проблемы приводит к тому, что «Я» лишается своей привилегированной роли учредителя опыта и основания всякой данности. Развитие французской феноменологии (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, П. Рикер) связано именно с констатацией аффектированности «Я»: доступ к самости, включая ее себетождественность и изменчивость, определяется потоком переживания, истории, жизни. При этом негативная оценка временности заменяется позитивной оценкой: «Я перестает быть “тем, кто” действует и мыслит и превращается в того, “кого” видят (у Сартра или Мерло-Понти), “кого” обвиняют, ранят (Левинас), “кому” радостно или больно (Анри) или “кому” дается любая феноменальность: не именительный, а винительный или дательный падеж приличествует дескрипциям в “философии от первого лица”» (Yampolskaya, 2014a, 233). Плоть, тело, язык, отношения с другими, история становятся средой становления субъекта. Эта среда обладает собственной временностью, в которую темпоральность субъекта «встроена» и с которой она взаимодействует. С точки зрения анализа субъективности это означает отсутствие возможности для полной рефлексии жизни сознания: нельзя вне потока временности найти точку неподвижности, с которой себя будет идентифицировать «Я». Дело предстает не так, что нечто предшествует «Я», которое его постфактум описывает и придает ему ясность, но так, что предданное оказывается «сделанным» нашим «Я», которое само учреждается в этом акте (Yampolskaya, 2014a, 235).

В этом контексте следует рассматривать и «теологический поворот» в (пост)феноменологии конца XX века (Gondek & Tengeli, 2011, 11–15). В этих концепциях речь идет о «выходе за пределы субъекта». Сохраняется принцип феноменологической самоочевидности — как базового условия данности феномена, но и само «Я» и его предметные горизонты рассматриваются как конституированные внутри такого первофеномена (например, феномена «жизни» у М. Анри, «насыщенного феномена» у Ж.-Л. Мариона или феномена «сверхстрастности» А. Мальдине) (Henry, 2011; Marion, 2014; Maldiney, 2014). Такой поворот заново ставит вопрос о соотношении теологии и феноменологии, поскольку проблема заключается в том, как возможна феноменологическая работа с областью теологических описаний внутреннего опыта без выхода исследователя за пределы предметного поля.

В рамках такой постановки вопроса интересной представляется концепция «пористой» самости Дж. Ривера¹. Дж. Ривера — теолог, и его исследование является феноменологией религиозного опыта (прежде всего — опыта Августина). Однако при этом он сохраняет феноменологическую установку в описании субъективности, и собственно теология в его концепции выступает только как внешняя метасмысловая рамка. Поэтому обращение к вечности и Богу для него является условием конституирования самой субъективности. С точки зрения классической феноменологии это недопустимо, однако если понять, что «Бог» и «вечность» являются только именами первофеномена как абсолютной среды само-данности, то концепцию «пористой» самости можно рассматривать как специфическую феноменологию субъективности. Вопрос вообще может быть поставлен предельно широко: как поменяется ландшафт классической субъективности в этих условиях обнаружения открытого горизонта присутствия? «Внесение» теологии в феноменологию здесь заключается в своеобразном ракурсе анализа: становления самости в специфическом горизонте, аналогичном «насыщенному феномену»².

¹ Джозеф Ривера (1981 г.р.) работает главным образом над классическим богословием (св. Августин, Григорий Нисский, Фома Аквинский и др.) и континентальной философией (Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер, Жан-Люк Марион, Мишель Анри, Жан-Ив Лакост, Эммануэль Левинас и Жак Деррида). Получил степень бакалавра по религии и истории в Северо-Западном университете в Чикаго, продолжил аспирантуру в Бостоне и Сент-Луисе, а затем защитил докторскую диссертацию по теологии и философии религии в Эдинбургском университете. С осени 2013 года работает в Dublin City University в качестве штатного преподавателя Школы теологии, философии и музыки.

² Собственно, феномен «Лица» есть только спецификация «насыщенного феномена Ж.-Л. Мариона (Marion, 2010, 112–114).

Поэтому, нам представляется, что можно осмыслить понятие «пористой» самости в контексте феноменологического проекта, как бы осуществляя редукцию, приостановку суждений относительно теологического смысла данных понятий. Иначе говоря, можно заключить в скобки всю теологическую интерпретацию, данную Дж.Риверой, чтобы выявить иные возможности анализа генезиса «Я» и иных структур имманентной темпоральности. Такое решение вопроса о соотношении теологии и феноменологического проекта кажется продуктивным, поскольку вопрос стоит не о теологии, а о возможности самой феноменологии, точнее: о новых «возможностях для феноменологии» (Marion, 2014, 95).

Цель настоящей статьи — анализ теологической концепции «пористой самости» Дж.Риверы как специфической феноменологии субъективности. Для этого необходимо решить следующие задачи. Во-первых, понять феномен «пористой» самости как специфическую модификацию субъективности, т.е. раскрыть феноменологический смысл данной теологической концепции. Речь идет о понимании генезиса субъективности в некоторой абсолютной среде становления, которая одновременно выступает горизонтом ее идентификации в качестве «Я». Во-вторых, провести анализ специфических форм имманентной темпоральности, раскрывающихся в смысловом горизонте вечности, и отличных от классических диаграмм времени. Нам представляется, что такая интерпретация теологического концепта «пористой» самости открывает интересное поле феноменологических исследований.

1. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОД ЗНАКОМ ТЕОЛОГИИ

Прежде, чем приступить анализу «пористой» самости, необходимо уточнить теологический контекст, определяющий феноменологическую модификацию субъективности. Нужно понять, что, с точки зрения самой концепции, эта метасмысловая рамка не подлежит редукции. Она не может быть отмечена индексом обнуления (*Nüllität*), поскольку Бог и вечность в теологическом опыте составляют абсолютную среду, внутри которой конституируется субъективность. Это есть некоторое абсолютное Априори (*das Apriori*) в пределах абсолютной само-данности самости. Если бы в отношении субъективности совершались все необходимые редукции ее содержания на пути к ее абсолютной самоочевидности, то каждой редукции соответствовал бы свой предметный горизонт, а абсолютная самоданность субъективности раскрывалась бы в абсолютном горизонте имманентной трансценденции (Husserl, 2006с, 106). Но

в теологической установке Дж. Риверы феноменология субъективности изначально разворачивается в таком абсолютном горизонте, и идет в обратном направлении: от абсолютной самоочевидности первофеномена к существованию самости как феномена-в-мире. И с каждым новым этапом этого движения горизонт субъективности все больше приобретает предметные черты: вечность как имманентный горизонт самости становится в этом движении трансцендентальным предметным горизонтом. Именно это определяет специфику риверовского понимания «пористой» самости.

Во-первых, первофеномен есть абсолютный горизонт, внутри которого конституируется самость. То, что в теологии понимается как «бытие в Боге», с точки зрения феноменологии понимается как абсолютная среда становления самой субъективности. Наиболее близким к пониманию первофеномена для Дж. Риверы является понятие «жизни» в феноменологии М. Анри³. Так, Дж. Ривера указывает, что «Анри воспринимает как сущность моего эго, как моё изначальное единство не только с самим собой, но и с тем, что даёт мне самого себя, и с чем я нахожусь в непосредственном единстве: с божественной порождающей жизнью»⁴ (Rivera, 2013, 87). Самообнаружение «Я» выступает в простых интенциональных переживаниях боли, страданиях, радости и т. п., в которых проявляется исходная аффектированность в качестве страсти (πάθος). Радикальная редукция («контр-редукция») М. Анри направлена на выведение из игры феноменальности сознания, чтобы обнаружить данность самого феномена (Henry, 2014, 48–49). М. Анри указывает, что «...как только приостановлено обращение к горизонту мира, остается только Перво-Откровение, приводящее себя к себе, в и через собственную феноменальность, которая есть неэкстатическая страсть (πάθος) жизни» (Henry, 2014, 54). Это значит, что любая страсть как жизненный порыв (πάθος) есть чистое осуществление самости, т. е. это событие оказывается первоначальным горизонтом, в котором конституируется самость как нечто данное. Речь идет о понимании феноменологического опыта как такой данности сознания, в которой само данное совпадает со своей данностью. Это означает, что аффективность тождественна конституированию самости в качестве феномена (в том числе — феномена для себя). Так понятая страсть оказывается мировым первофеноменом: здесь явление неотлично от самого мира (Henry,

³ Исследованиям феноменологии М. Анри в связи с феноменологией Э. Гуссерля посвящен ряд более поздних работ философа (Rivera, 2015; Rivera, 2019).

⁴ “M. Henry perceives to be the essence of my ego, my primal unity not only to myself but that which gives me to myself and with whom I am in immediate unity: God’s generative life” (Rivera, 2013, 87).

2014, 55; Henry, 2011, 181). Такое присутствие в бытии оказывается абсолютным априори самоочевидности «Я».

Но это означает также, что неинтенциональная аффективность первофеномена обнаруживается одновременно и как экстатическая феноменальность. В тот момент, когда самость конституируется в бытии (теологически: в Боге), она обнаруживается как экстериорность — в том числе и для самой себя, а потому может произнести «Я есмь Я»⁵. Феноменальность самости, поэтому, раскрывается как ее «пористость», т. е. абсолютная «прозрачность» и «проницаемость» ее данности: «Проницаемость — это трансцендентальное условие для возможности какой бы то ни было личности» (Rivera, 2013, 88).

Во-вторых, поскольку первофеномен является абсолютным горизонтом конституирования самости, то «Я» для самого себя (как «Я») раскрывается в устремлении к этому горизонту. Так самость обнаруживается не только во внутреннем (*interior*), но и во внешнем (*exterior*) опыте. Однако для Дж. Риверы августиновская проблема «внутреннего» и «внешнего» человека раскрывается не в привычном смысле различения «внутреннего/внешнего» существования. Для него важно показать, что наше экстериорное существование выступает не просто как выражение нашего интериорного существования, но сам переход от внутреннего опыта к опыту внешнему выступает как особого рода экстатическая темпоральность. Для этого Дж. Ривера использует термин «оболочка» (*display*), который у него призван указать, что не только внутренний опыт, но и само бытие-в-мире рассматриваются в горизонте вечности. Это означает, что наше повседневное бытие оказывается эсхатологически заданным существованием. Но суть в том, что прояснение этого эсхатологического горизонта существования означает модификацию временного потока субъективности: протекание временных процессов теперь определяется эсхатологической открытостью, и единство временного потока задается направленностью к горизонту вечного. Поэтому осознание себя предстает не просто как осознание себя временным существом, но как осознание своей темпоральности как выражения (*display*) вечности. Для теологии проблема в том, что человек темпоральный всегда существует в Боге, но не всегда открыт ему. Дж. Ривера говорит, что «поры» самости могут быть «закупорены» (*unclog*) и вход в вечность закрыт. Требуется усилие по постоянному удержанию связи с вечностью: «... *проницаемость*

⁵ Страсть (перводвижение) есть экстериорность не «Я», а самого Мира. Поэтому А. В. Ямпольская справедливо замечает, что поэтому фраза «Я есмь Я» больше приличествует Богу, чем в отношении к такой самождественной самости (Yampolskaya, 2014b, 42).

встроена в самосознание личности как образа Бога»⁶ (Rivera, 2013, 91). Но феноменологически осознание своей экстатичности и эсхатологичности означает специфическую модификацию имманентной временности и другую структуру временного потока как единства пассивных и активных синтезов. Это означает, что теперь самость темпоральна, но в этой темпоральности является интенцией к нетемпоральному горизонту. Каждый момент (акт) темпоральности имеет такой горизонт, и сам содержится в таком горизонте.

Наконец, в-третьих, это означает иной способ конституирования «Я» для самого себя: интенция к горизонту вечности выступает условием самоданности («прозрачности») самости для самой себя, но самое главное — условием понимания самостью себя. С теологической точки зрения существует «два входа» для соединения с вечностью: через внутренний опыт (*interiori*) и через опыт внешний (*exteriori*). Самость существует как бы между двумя горизонтами вечности: изнутри (*inwards*) и снаружи (*outwards*). Речь идет не о «двойной темпоральности», а о «двух модусах» одной темпоральной самости. Это означает, что и в случае внутреннего опыта, и в случае внешнего опыта темпоральность выступает не только выражением временной и конечной природы самости, но и ее вечной природы. Однако суть дела в том, что модифицированная горизонтом вечности имманентная темпоральность становится устремленным к этому горизонту потоком субъективности. Именно это и означает специфическую экстатическую временность самости. Открытие же горизонта вечности означает, что *теперь* единство потока обретается тем, то синтез фаз потока изначально направляется постоянством этого горизонта. «Проницаемая самость доступна из измерения вечности, поскольку имеется дистанция, люфт между темпоральностью и нетемпоральностью. Процесс поиска Бога по ту сторону этого разрыва (не сужая его), создает проницаемость, оживающую в этом действии»⁷ (Rivera, 2013, 91). Поэтому осознание собственной темпоральности в горизонте вечности для самости означает модификацию понимания ею самой себя и своего существования. То, что на теологическом языке Дж. Риверы выражается как открытость/закрытость входов в вечность, на языке феноменологии означает внимание к горизонтным структурам субъективности, как движение от само-данности в первофеномене к конституированию во внутреннем гори-

⁶ “...porosity is nevertheless intrinsic to the self’s sense of ipseity as an imago Dei” (Rivera, 2013, 91).

⁷ “The porous self is porous to the eternal by virtue of the distance or gap between the temporal and non-temporal. And it is seeking after God across this gap (without at the same time narrowing it) that constitutes the power of porosity to be lived as a life of seeking God” (Rivera, 2013, 91).

зонте вечности, затем во внешнем горизонте вечности, и наконец, в само-обретении себя как целостной самости.

Таким образом, понятие «пористости» самости означает одновременно ее и вечную, и темпоральную природу (*porous self, temporalis sui*). Она включает в себя все три смысла. Самость *прозрачна* в качестве абсолютной самоданности в первофеномене. Она *проницаема* в своей темпоральности как открытая горизонту вечности. Наконец, феноменальная временность выступает как преобразованная вечностью; темпоральность является *пористой* в смысле того, что каждый ее момент оказывается также и событием («порой») вечности.

Теперь можно перейти непосредственно к феноменологическому анализу феномена «пористой самости». Как поясняет сам Дж. Ривера, «...эксплицируя эту структуру, мы возобновим феноменологическое описание внутренней причастности, поскольку в ней Я становлюсь наиболее близок себе, и открываюсь для вечности (вечного Мира)»⁸ (Rivera, 2013, 91).

2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ VERBUM INTERIOR: ВНУТРЕННИЙ РЕГИСТР СОЗНАНИЯ

Первичным феноменом самости для Дж. Риверы, как и для Августина, является внутреннее слово (*Verbum interior*). Внутреннее слово — в форме молитвы — является первым темпоральным входом в вечность, и в этом качестве самость открыта для Бога. Однако — и в этом вся суть дела, что во внутреннем слове самость присутствует не только для Бога, но открывается и для самой себя как феномен темпоральности. «...Неизбежно темпоральное и поэтому свободное от чистой интериорности, *verbum interior* функционирует как не-рефлективное «внутреннее» слово, через которое ego знает и любит себя в этом темпоральном потоке и с его помощью»⁹ (Rivera, 2013, 92). Другими словами, внутренняя речь опрокидывает структуру монолога и, тем самым, сопротивляется «само-ограждению» чистой интериорности или нетемпоральной

⁸ “To refine the structure of the double entry, we proceed to phenomenological description of the inner entry inasmuch as it is the site wherein I both appear most intimately to myself and open myself to the eternal (the eternal Word)” (Rivera, 2013, 91).

⁹ “...inescapably temporal, and therefore necessarily disengaged from, and thereby quarantined from, the presence of pure interiority, the *verbum interior* functions nevertheless as a non-reflexive “inner” word by which the ego knows and loves itself in and through its temporal streaming” (Rivera, 2013, 92).

аутоаффектации. Каким образом же внутренняя речь как темпоральное событие феноменологически оказывается презентацией самости?

Во-первых, во внутреннем слове самость дана себе как непосредственное присутствие. Внутренняя речь выступает как само-обнаружение и само-презентация себя в качестве до-рефлексивного и до-лингвистического присутствия. Сама речь есть бытие самости. Как уже отмечалось, в этом качестве в риверовской интерпретации *Verbum interior* сближается с неинтенциональной данностью М. Анри: феноменальность внутренней речи указывает на данность самой феноменальности. (Заметим, что феноменологически в качестве такой данности самость является не для самой себя, но только для Бога как внешнего наблюдателя).

Во-вторых, внутренняя речь оказывается не только обращением к Богу, но и обращением к самой себе. Это нерелективное самообращение выступает как своеобразное самоидентификационное высказывание. «...Это универсальное внутреннее слово указывает на постоянную внутреннюю речь с самим собой, которая заставляет меня сливаться с собой в единую точку, потому что благодаря этому *Verbum interior*, я представляю неизменное, вечное Слово»¹⁰ (Rivera, 2013, 92). Темпорально разворачиваясь, внутренняя речь всякий раз предполагает самоидентификацию самости в качестве того, кто говорит. В этом качестве оно оказывается темпоральной аутоаффектацией.

Заметим, речь не идет о картезианском феномене автореферентности Я¹¹, но о том, что внутреннее слово в своей темпоральности оказывается перформативным учреждением самости. Если понимать августинову внутреннюю речь с позиции аналитической философии как чистое высказывание, то она оказывается перформативным учреждением субъекта высказывания. Это вообще касается любого подобного высказывания: экземплификация «Я» в такой форме происходит независимо от содержания самого высказывания и его истинности. В этом смысле любые высказывания есть неопровержимые перформативные доказательства существования того, кто высказывается (аргумент Гоббса) (Descombes, 2011, 170–172). Поэтому не только феноменологически, но

¹⁰ “This universal interior word indicates an ongoing “speaking” internal to myself that compels me to converge on myself because I image through this *verbum interior* the unchanging, eternal Word” (Rivera, 2013, 92).

¹¹ «Пропозиция [я мыслю. — С. К.] по необходимости истинная всякий раз, когда я произношу ее или мыслю ее в уме» (Descartes, 1994, 22). «Когда, — отмечал Декарт, — кто-либо говорит: “Я мыслю, следовательно, я есмь или существую”, он не выводит существование из мышления посредством силлогизма, а познает это посредством простой интуиции ума как вещь самоочевидную» (Descartes, 1897–1912, 140).

и аналитически *Verbum interior* оказывается непосредственным удостоверением самости как факта. Всего этого нет у Дж. Риверы, он только скромно замечает: «пока эго брошено в темпоральность посредством создания и заблокировано от само-присутствия, *Verbum interior* все же говорит со мной непосредственно (без пребывания в разговоре с самим собой)»¹² (Rivera, 2013, 92).

Таким образом, внутренняя речь есть то, в чем обретается самость, в ней она брошена в присутствие, но так, что при этом она заблокирована от знания самой себя. Поэтому, в-третьих, для самой себя самость открывается именно как слово, высказанное к самому себе изнутри самого себя, как особое само-идентификационное высказывание. Поскольку, «*Verbum interior* абсолютно буквально дает пористую самость самой себе посредством внутреннего само-понимания, близость самости к самой себе осуществляется через долингвистическое, нерелективное слово»¹³ (Rivera, 2013, 93).

Это означает, что открытость самости для самой себя осуществляется не как феномен внутреннего поиска с помощью акта интроспекции или самосознания. В качестве присутствия самость не может открыться в своей темпоральности в рефлективном самосознании, как показали многие философы от Декарта и Юма до Сартра: темпоральность в рефлективном обращении сворачивается в монадическое Я, становится эйдетической конструкцией. Поэтому Ривера пишет: «внутреннее слово, скорее, есть интимность\близость к самому себе сквозь нерелективное самосознание в самости, предшествующий лингвистическим фонемам или рефлективной силе Я замечать себя благодаря интроспекции»¹⁴ (Rivera, 2013, 93).

Таким образом, в силу этих трех моментов, самость непосредственно знает себя «благодаря этой само-близости, пористая самость не познает себя время от времени, но всегда уже сознает себя данной так, что “не было времени, когда сознание не любило себя, когда не знало себя”»¹⁵. (Rivera, 2013, 93). Но

¹² “While it is thrown into temporality by creation and blocked from self-presence, the *verbum interior* nevertheless speaks to me intimately (without being a soliloquy)” (Rivera, 2013, 92).

¹³ “Quite literally, the *verbum interior* delivers the porous self to itself by way of an interior self-awareness, a proximity of the self to itself realized through a pre-linguistic, non-reflective word” (Rivera, 2013, 93).

¹⁴ “The inner word, rather, is intimate to itself through a non-reflective self awareness inside the self prior to linguistic phonemes or the reflective power of an ego to observe itself through introspection” (Rivera, 2013, 93).

¹⁵ “Thanks to this self-proximity, the porous self does not intermittently know itself but is always already aware of itself given that “there was never a time when the mind did not love itself, when it did not know itself” (Rivera, 2013, 93).

при этом — в силу своей темпоральности, открываемой во внутренней речи, самость не может совпасть с собой, а потому знает себя не как нечто постоянное и неизменное, не как монадическое Я. Здесь мы опять-таки имеем дело со спецификой феноменологии, обусловленной теологической установкой. «*verbum interior* достигает себя непрерывно с опорой на себя, как на созданное по Образу, который не изменяется (то есть вечное Слово), и таким образом преодолевает абсолютную фрагментированность темпоральности, но не отстраняется от ее “изменчивости”»¹⁶ (Rivera, 2013, 94).

Открытость вечности и есть основание самости. Самость не есть субстанциональное, монадическое, монолитное «Я», но оно и не пучок темпоральных впечатлений, она не спекулятивная эйдетическая конструкция, но и не эмпирический узел переживаний. Суть дела в том, что протяженность самости через прошлое и будущее заключает в себе то, что она является отсутствующей в том, что не может пережить: чистый момент вечного присутствует без привязки к прошлому и будущему. Иначе говоря, самость присутствует в пробеге *темпоральности* внутреннего слова, которое презентует *вечное* настоящее. Как известно, Августин, исследуя модусы времени, обратил внимание, что в переживании темпоральности настоящее сжимается в интервал без длительности, в ускользящий момент «теперь». А потому он писал, что наша жизнь оказывается протяженностью между будущим и прошлым, в которой момент настоящего полностью отсутствует. Схватывание настоящего это схватывание внутреннего слова (слога), когда оно становится прошлым или еще не наступает, существуя в будущем. Это усилие, вложенное в направленное внимание, и будет актуальным: оно «сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым» (Augustine, 2006, 266). В этом случае, замечает Дж. Ривера, августинова самость в своей темпоральности держится именно отсутствием темпорального настоящего, то есть: ввиду открытости вечному настоящему.

В таком случае, самость как бы создана двойной интенциональностью («двойным входом»): «Я-темпоральное создание, колеблющееся между прошлым и будущим (1 вход), чья индивидуальность удерживается благодаря внутреннему входу для божественного присутствия, или “*Verbum interior*” (2 вход)»¹⁷ (Rivera, 2013, 94). Таким образом, самость есть присутствие, которое

¹⁶ “The *verbum interior* arrives at itself continually with reference to itself as created according to an image that does not change (i.e., eternal *Verbum*), and thus overcomes the absolute fragmentation of temporality—but it does not escape the “changeability” of temporality” (Rivera, 2013, 94).

¹⁷ “I am a temporal creature oscillating between past and future (entry 1) whose ipseity is held together by an inner entry to God’s presence, or the *verbum interior* (entry 2)” (Rivera, 2013, 94).

дано во внутреннем слове. В этом слове она имеет отношение к себе и знает себя как до-рефлективную и до-лингвистическую сущность. Но феноменологически (как знание самой себя для самой себя) она открывается как темпоральность внутреннего слова перед лицом вечности. Она есть темпоральная речь о неизменном присутствии, в которой вечность переживается (*inward*) через временность, а временность проживается (*toward*) ввиду вечности. В этом статусе внутреннего слова самость и оказывается интенционально проницаемой (*porистой*) — не только для Бога, но и для себя тоже.

3. «ОБНАРУЖЕНИЕ» САМОСТИ (*DISCLOSURE SELF*)

Verbum interior не чисто интериорен; вера есть экстериоризация внутреннего слова. Вера несет в себе рассмотренное выше интериорное дорефлективное слово, но как публичный акт она есть экзистенция в Мире. Поэтому, если внутреннее слово как присутствие самости было ее *in-tasis*'ом, то «обнаружение» самости есть *ex-tasis* самости.

Внешнее «обнаружение» самости выступает как бытие-в-Мире, структурированное примордиальными темпоральными ритмами. Однако теперь онтология нашего присутствия в мире принципиально отличается от описания М. Хайдеггера. Вера обнаруживает свою принципиально темпоральную структуру — и именно в силу внутренней непереживаемости вечности (см. выше). С одной стороны, в вере внутренняя речь становится внешней, включаясь в поток внешней темпоральности. С другой стороны, вера радикально преобразует наше здесь-бытие и его темпоральность.

Темпоральность нашего бытия-в-Мире обуславливается приоритетом будущего (М. Хайдеггер). Но вера выступает как существование к «концу света», т. е. эсхатологическое существование. Поэтому обнаружение самости в Мире выступает не просто как ее *ex-tasis*, но как модифицированный религиозной верой *epék-tasis*. Экстериоризация веры означает, что существует не два потока времени — имманентный в виде внутреннего слова и внешний — в виде нашего повседневного существования в Мире. Темпоральность веры не просто добавляется к нашему исходному временному состоянию как возможная «онтическая» форма опыта присутствия. Она трансформирует наше повседневное существование.

В самом деле, экстериорное обращение самости к Богу есть напряженное ожидание встречи с Ним. Фундаментальное различие между нашей контингентностью и вечным существованием и обнаруживает основание нашего по-

добия с Богом. «Логика веры это контингентная логика, открытое обращение, которое влечет меня вперед (*extensio*), пока я странник на земле, но которое теряет силу, когда точка устремленности взгляда достигнута, когда вижу Бога лицом-к-лицу»¹⁸ (Rivera, 2013, 96). Вера в качестве модуса темпоральности обнаруживает радикальный горизонт мира, наполняя наше повседневное «существование к концу» смыслом.

Предельная радикализация верой хайдеггеровского темпорального экстазиса будущего заключается в растягивании его к финальному предназначению праведника. Теперь мирское время становится не простой темпоральностью пребывания в мире, но, во-первых, движением вперед (*ex-tensio*), и, во-вторых, растяжкой нашего существования (*dis-tensio*). Вся напряженность (*tensio*) мирского существования благодаря вере выражается в этой протяженности к вечной «конечной станции».

Epektasis выражается в напряженном устремлении к горизонту вечности (Богу). Наше повседневное существование, оставаясь темпоральным, становится образом вечности. Вера, как пишет Ривера, устраняет засоры (*unclog*) темпоральных пор самости. «Вера, которая уступает место экзистенциальному настроению надежды, восстанавливает секулярное время, очищая темпоральные поры самости для того, что трансцендирует время»¹⁹ (Rivera, 2013, 98).

Как трансформируется мирская темпоральность? Дж. Ривера специально это не рассматривает, но можно сделать следующие выводы. Теперь в интенции к вечности в череде временных моментов повседневности проступает целостность времени (*aller Zeit*). Собственно, в этом и заключается «спасение» мирского времени верой: устремленность вперед делает весь поток проходящих моментов необходимым. Еще раз: не в каждый момент ускользящего настоящего присутствует вечность, она присутствует только как нозема сознания и горизонт экзистенции. Но целостная протяженность этих моментов к концу есть выражение всего времени. Простая протяженность (*distensio*) превращается в движение вперед (*ex-tensio*), и, наоборот, движение вперед (*ex-tensio*) проявляется как растяжка (*distensio*) потока простой временности. Присоединение одного момента времени к другому, переход от будущего в настоящее и от настоящего в прошлое происходит именно в силу направленности вперед: *ex-tasis* становится *epektasis*'ом.

¹⁸ “The logic of faith is a contingent logic, a public appeal that carries me forward (*extensio*) while I am a pilgrim on this earth but expires when the direction of its gaze is fulfilled, when it sees God face-to-face” (Rivera, 2013, 96).

¹⁹ “Faith, which gives way to the existential mood of hope, redeems secular time by unclogging the self’s temporal pores to that which transcends time” (Rivera, 2013, 98).

Каждый момент преходящего времени оказывается «спасен» тем, что он оказывается необходимой «инстанцией» в общем движении к целостности времени. Каждый преходящий момент повседневной темпоральности оказывается столь же преходящ, сколь и необходим в этой фундаментальной устремленности. Темпоральность становится выражением целостности времени.

Такое преобразование верой повседневности оказывается преодолением озабоченности (*die Sorge*), обусловленной бытием-к-смерти. Мы по-прежнему в горизонте темпоральности, в «светском» времени. Оно условие существования (проявления) самости. Мы не можем выскочить из этого времени и заглянуть за его границу. Но в этом потоке — сквозь череду моментов бытия-к-смерти — просвечивает целостность времени (вечное). И это имеет место в каждом (преходящем) моменте настоящего. Будущее становится не абсолютной границей (смертью), но вечностью, а пробегающее настоящее — ожиданием. Темпоральное бытие, которое становится выражением и образом вечности, рождает спокойствие. «Мы исповедуем веру на основе неререфлективного слова, которое изображает Бога, но мы делаем это без удовлетворения непосредственности некоего эзотерического религиозного опыта или эмоционального экстаза, ведущего к нетемпоральному единению с Богом»²⁰ (Rivera, 2013, 98).

В этом выражает себя «пристость» самости: очищенные верой поры темпоральности, т. е. ускользящие моменты повседневной временности, становятся выражением целостности времени. Они «проницаемы» для вечности, поскольку выступают моментами устремленности к концу, в котором время осуществится полностью. Каждый преходящий момент несет (*bring*) себя к вечности и, тем самым несет ее в себе идеально. Несет — и в конечном пункте — выносит (*endure*). Иначе говоря, согласно Дж. Ривере, оставаясь темпоральной в своем земном существовании, самость становится не просто открытой для вечности, но сама является (преходящим) моментом вечности.

4. ЦЕЛОСТНОСТЬ САМОСТИ: ПАМЯТЬ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ

Итак, во внешнем регистре своего существования самость феноменологически проявляется как преобразованная временность. Однако откуда исходит сама темпоральность, которая верой трансформируется в ожидание буду-

²⁰ “We profess faith on the basis of the non-reflective word that images God, but we do so without the satisfaction of the immediacy of an esoteric religious experience or emotional rapture leading to non-temporal union with God” (Rivera, 2013, 98).

щего? Мы всегда застаем себя во времени, но откуда исходит само время? Эти вопросы заставляют нас обратиться к началу временности, т. е. к прошлому.

Проблема заключается в том, что, благодаря нашей фундаментальной временности, мы феноменологически не можем пережить вечность, т. е. присутствие Бога. Как показывает Ж.-Л. Марион: это есть насыщенный феномен, превышающий возможности нашего сознания (Marion, 2014, 93–95). Собственно обращение «Где Ты?» и обусловлено знанием присутствия Бога, но невозможностью непосредственно пережить встречу с ним. Поэтому «память это в конечном счете то самое интериорное место, в котором Бог подходит близко, пусть и как эсхатологическая реальность»²¹ (Rivera, 2013, 99). Бог явлен нам как временным существам только в виде Образа, который мы обнаруживаем в себе. Этот Образ всплывает из глубин памяти; это значит, что темпоральная структура памяти имеет нечто вечное (иначе невозможно было бы само припоминание Бога).

В основе феноменологического прошлого (памяти) лежит первичное сознание времени — ретенциальное сознание. Дж. Ривера пишет: «Точно так же, как мои «поры» остаются забитыми, когда Я ограничен горизонтом будущего бытия-к-смерти, точно так же они остаются закупоренными, когда редуцируются к интенционально-интуитивной структуре гуссерлевского ретенциального сознания»²² (Rivera, 2013, 100). Поэтому у него речь идет о преодолении ретенциального сознания, точнее — о его преобразовании, поскольку только в таком случае будет трансформирована вся наша темпоральность. Как это происходит?

Как известно, согласно Гуссерлю, сознание схватывает свои объекты посредством постоянного синтеза одного впечатления с другим, что и образует непрерывный темпоральный континуум, уходящий в глубины памяти. Само схватывание обладает определенной длительностью, которая конституируется в структурах сознания-времени через экстазисы перетекания (протенция — импрессия — ретенция) и экстазисы ретенции самой ретенции²³ (Husserl,

²¹ “Memory is, ultimately, the interior site wherein God draws near, if only as an eschatological reality” (Rivera, 2013, 99).

²² “Just as my pores remain clogged when I am limited to the future horizon of being-in-death, so too they remain obstructed when reduced to the intention-intuition structure of Husserl’s retentive consciousness” (Rivera, 2013, 100).

²³ «Однако одновременно (*zugleich*) с первой ретенцией сопresentствует новое «Теперь», новое первичное ощущение, и связанное с ней моментально-непрерывное, так что вторая фаза потока есть первичное ощущение нового Теперь и ретенция предыдущего, третья фаза опять — новое первичное ощущение ретенции второго первичного ощущения и ретенция

1994, 85). Кроме ретенции (первичной памяти, к которой относится и ретенция ретенции), Гуссерль вводит такое понятие как репродукция (вторичная память или репрезентация импрессионального сознания). Как в процессе протекания, так и в процессе погружения ретенция играет ключевую роль, поскольку она связана именно с удержанием (но не сжатием временного потока как единого целого, как считалось согласно теории «моментальности сознания целого» У.Штерна) (Husserl, 1994, 24). Именно поэтому Гуссерль различает ретенцию актуального «Теперь», каскад ретенций ретенций, удерживающий в импрессиональном сознании близкую к точке «Теперь» длительность, и репродуктивное сознание, позволяющее формировать представление о целостности всей прошедшей длительности. Последняя оказывается не-созерцательной «пустой» интенцией, поскольку в ней актуализируется не непосредственно воспринятое, но сфера воспроизводимого во вторичной памяти, т. е. памяти всего временного ряда. А это есть сфера только возможного бытия, или его эйдетическая конструкция²⁴.

Обнаруживается, что, наоборот, именно единство сознания (единство временного потока) тогда является горизонтом для его настоящего восприятия. Точнее — единство памяти. Если темпоральный поток есть постоянное «угасание» и «умирание» настоящего в дали ретенционального ряда, то *«августинова созерцательная интенциональность спасает гуссерлианскую интенциональную структуру, привязывая ее обратно к тому, что не может угаснуть или по-*

ретенции первого и т.д. При этом нужно принять в расчет, что ретенция некоторой ретенции не только обладает интенциональностью по отношению к непосредственно удержанному, но также по отношению к удержанному в удержании второго уровня и, наконец, по отношению к первично данному, которое здесь всецело объективировано» (Husserl, 1994, 86).

²⁴ Поэтому по поводу данности абсолютного потока временности Гуссерль пишет, что «...для всего этого не хватает названий» (Husserl, 1994, 79). В поздних исследованиях темпоральности (*C-Manuskripte*) Гуссерль возвращается к тематизации «живого настоящего», и в этом пра-потоке настоящего выделяет парадоксальным образом единство дления и пребывания, некое априорности формы темпоральности и ее фактичности. Когда же на генетический анализ конструирования времени накладывается генетический анализ конституирования эгологической интенциональности, то в изначальном (*urmütlich*) потоке жизни обнаруживается некое постоянное изначальное Я-живущее (*Ich-lebe*). И, если поток жизни оказывается для Я пра-временением всех единств, то именно Я-живущее оказывается пра-модально «хранителем» всех временных хабитуальностей как собственно бытийных единств. Короче говоря, Я-живущее конституируется в изначальном пра-потоке временности, т. е. пронизано (*porous*) темпоральностью, но при этом его форма (оболочка-*display*) остается устойчиво-постоянной в этой временности (Husserl, 2006b).

блекнуть в памяти»²⁵ (Rivera, 2013, 101). В таком случае получается, что теологические размышления Августина, и самого Дж. Ривера, как бы «обрамляют» темпоральные описания Гуссерля, заполняя бреши и лакуны, которые не могут быть раскрыты в непосредственном феноменологическом описании. Речь идет о трех моментах феноменологии внутреннего сознания времени. Во-первых, согласно Гуссерлю, не дан и никогда не может быть дан в феноменологическом опыте сам субъект, его, скажем так, онтологическая идентичность: мы не можем заглянуть за внутреннюю границу сознания, откуда проистекают многообразные интенциональные акты, поэтому гуссерлианское Я — это «чистая», бессодержательная структура (она есть «больше ничего, кроме», что означает, что феноменологически «больше ничего, кроме» этого не может быть раскрыто). Так, Гуссерль уточняет, что к «неопределенно-всеобщему, презумптивному горизонту» относится «прошлое самого *ego*, большей частью совершенно темное, а также имеющиеся у Я трансцендентальные способности и хабитуальные особенности» (Husserl, 2006a, 80). Во-вторых, гуссерлианская методология не позволяет заглянуть так далеко²⁶ в прошлое, чтобы найти «исток» временного ряда, все эти ряды уходят к темному горизонту прошлого, погружаются в генетические ряды первичного сознания времени. Никогда нельзя обнаружить начальную точку времени в феноменальном ряду. В-третьих, вторичная, или репродуктивная, память никогда не конституируется как нечто самоочевидное, нечто *настолько же* четкое, как и ретенция, поскольку основным механизмом репродукции выступает фантазия, которая выстраивает воспоминание, как бы заново воспроизводя впечатление, выгружая материал из «мрака» (Husserl, 1994, 29) и воссоздавая его в новом настоящем. Именно причастность вечности и позволяет человеку иметь целостную идентичность (как образа Бога), целостную память (имеющую конкретное начало в акте творения), пусть и не полностью осознанную, но имеющую метафизический фундамент, и, конечно, именно это позволяет «выгружать» воспоминания из «мрака памяти», и регистрировать их как то, что действительно существовало.

Феноменологически память схватывает единство сознания в виде целостности континуума переживания, но теологически возвращается в исходный

²⁵ “An Augustinian contemplative intentionality redeems the Husserlian intentional structure by referring it back to that which cannot die away or fade from memory” (Rivera, 2013, 101).

²⁶ «На определенном этапе феноменологический анализ сознания времени наталкивается на своего рода границы описания или предельные данности, генезис которых уже не может быть прослежен» (Chernavin, 2010, 128).

пункт творения самого по себе, к началу веры. Поэтому, по мысли Ривера, память есть «причастие», воспоминание о том, что не может быть дано в созерцании, а потому феноменологически не может быть пережито. Оно всегда уже есть, присутствует; и сама временность открывается в этом присутствии. Можно сказать, что память об этом непереживаемом событии оказывается условием (*Bewandnis*) восприятия временности вообще. Однако для Гуссерля это недопустимо, ибо ретенциальное сознание «объективирует» данность посредством ее наполнения каким-то смысловым содержанием (*erfüllen*). Но, по отношению к встрече с Богом, это невозможно, поскольку такая встреча оказывается «насыщенным» феноменом, превышающим возможности нашего созерцания. Как и в случае с «насыщенным феноменом» в описании Ж.-Л. Мариона, здесь мы имеем дело не просто с аналогичным явлением, но с тем же самым явлением, но, который, теперь — уже после самого события — в нашей памяти выступает как «пустой» феномен. Иначе говоря, в случае с памятью как исходным началом мы имеем дело со специфическим событием данности «ненаполненного» объекта. Моя память остается пустой, поскольку воспоминание о Боге не может быть реальным воспоминанием, воспоминанием живого переживания, живого события. Это воспоминание Его эйдетической конструкции (Образа). Память пуста, потому что первичное явление Христа как «насыщенного феномена» превышает возможности восприятия.

Можно задать вопрос: что препятствует воспоминанию о переживании Бога? То, что его переживание было началом нашей темпоральности, т. е. такой первичной импрессией (если бы можно было бы все же схватить «насыщенный феномен»), которая дана как бы сразу в ретенции, полагает Дж. Ривера. Иначе говоря, можно помнить об этом событии, но только не как о пережитом по-настоящему. Поэтому «моя память остается пустой, в том смысле, что я не могу восстановить мое творение или тело и кровь Христову через ретенции и таким образом объективировать это как феномен в темпоральном потоке сознания»²⁷ (Rivera, 2013, 101).

Именно невозможность непосредственного переживания Христа²⁸ и ведет к вере. «Самость, которая созерцает Бога, не может достичь интен-

²⁷ “My memoria remains empty in that I cannot retrieve my creation or the body and blood of Christ through retention and thus objectify it as a phenomenon in the temporal flow of consciousness” (Rivera, 2013, 101).

²⁸ Христос, поэтому, как бы это теологически странно ни звучало, не может быть понят как «феномен», он есть само бытие, или *данность* феномена, на языке современной феноменологии.

циональной полноты — исповедовать веру в Бога значит пережить пустую интенцию (не просто слабо заполненную, но полностью пустую). Поэтому пустая ретенция ...требует веры (“свидетельство вещей невидимых”)²⁹ (Rivera, 2013, 101). Поэтому, память есть пустое время, как возможность времени вообще; именно оно, как горизонт нашей временности (горизонт прошлого), определяет саму нашу созерцательность, а, значит: импрессию и ретенцию. К этому горизонту направляется схватываемая в ретенции темпоральность, по отношению к нему же она обретает свой смысл прошлого. Горизонт пустой памяти (веры) указывает на время события, в котором — в силу его ненаполненности — нет течения, есть только вечное «сейчас». По аналогичному поводу М.К.Мамардашвили писал, что горизонт веры осуществляет как бы «декомпрессию» нашей темпоральности: «...То, чем заполняется и уплотняется это наше время, — не есть время течения или последовательности, а время, внутри которого всегда творится новое. То есть внутри которого что-то возникает». Это и есть вечное настоящее. Поскольку нельзя созерцать событие возникновения самой темпоральности, то требуется эйдетическое или трансцендентальное воображение для того, чтобы его ухватить. «...А это означает видеть существующее как-то более плотно и интенсивно. А с другой стороны... это не продлеваемое мгновение с какой-то другой, нечеловеческой точки зрения может быть целым миром» (Mamardashvili, 2000, 334–335).

Теперь вера открывается не только в конце нашей темпоральности — как *epektasis*, но и в начале — как «бессодержательная» вера. Без этого изначально «пустого» события, нулевой, фундаментальной точки времени, наша темпоральность оказалась бы бессмысленным и неудержимым стремлением к концу. Вера, как выражение самости в мире, замыкает человеческую временность, в этом и заключается «спасение» гуссерлианской интенциональной структуры. Как пишет Ривера: «бессодержательность веры находит свое значение в пористости оболочки, определенной двойным входом»³⁰ (Rivera, 2013, 101). В зазоре между этими двумя входами — памятью о Боге и ожиданием встречи с ним — и осуществляется наша самость как темпоральный феномен.

²⁹ “The self who contemplates God cannot achieve intentional fulfilment — to profess faith in God is nothing less than to experience an empty intention (not merely poorly filled but entirely empty). An empty retention therefore requires faith (the ‘evidence of things not seen’)” (Rivera, 2013, 101).

³⁰ “But the emptiness of faith finds its meaning in the porosity of display ordered by the double entry” (Rivera, 2013, 101).

5. ИЗГИБАНИЕ ВРЕМЕНИ: НОВЫЕ ДИАГРАММЫ

Какова теперь целостная структура темпоральности «пористой самости»? Суть дела в том, что преобразованная открытостью горизонту вечности темпоральность перестает быть простым синтезом моментов «Теперь». *Memoria* и *Epektasis* оказываются Причастием, т. е. «двумя входами» в вечность из земной темпоральности: «в зазоре между этими двумя входами вера активно допытывается вечности, тянет меня к Богу посредством восходящего изгиба по отношению к настоящему»³¹ (Rivera, 2013, 101). И это находит выражение в иных диаграммах временности. Дадим нашу собственную интерпретацию новой темпоральности.

Действительно, созерцательная ретенция влияет на темпоральный поток так, что он движется «назад», в «прошлое». Но, если теперь она опирается на память о Христе, то происходит, как указывает Дж. Ривера, *изгибание* потока этой горизонтальной темпоральности «вверх», к образу вечного настоящего. Аналогично нужно сказать и об ожидании: оно так трансформирует темпоральность, что устремленность в будущее изгибается под образом вечности «вверх». Причастие — в *Memoria* или *Epektasis*'е — оказывается событием свершения вечного в текущей темпоральности. Различие заключается только в том, что память оказывается интериорным входом, поскольку внутреннее слово как прямой поток речи-протекания модифицируется посредством памяти, а ожидание является экстериорным обращением к Христу и разворачивается как бытие-в-Мире. «Зазор между двумя входами манифестируется в темпоральности евхаристического созерцания, которое распространяется (экстериорно) в направлениях и прошлого, и будущего, (интериорно) вознося меня вверх к вечности»³² (Rivera, 2013, 101).

Иначе говоря, наша темпоральность, которая разворачивается изнутри вовне, из внутреннего воспоминания и внутреннего слова к внешнему слову (в действиях и поступках), оказывается двунаправленной темпоральностью. Нельзя здесь говорить о двух направлениях временности: от будущего через настоящее к прошлому или от прошлого через настоящее к будущему. Поток темпоральности представляет собой единое поле экстазисов назад и экстази-

³¹ “Between the play of these two entries faith actively elicits the eternal, drawing me near to God by an upward curvature toward the present” (Rivera, 2013, 101).

³² “The play between the two entries (exterior and interior) is manifest in the temporality of Eucharistic contemplation that extends in both past and future directions at once (exterior) thereby drawing me upward to the eternal (interior)” (Rivera, 2013, 101).

сов вперед, причем так, что они переплетены друг с другом. «И экс-тазис назад и эк-стазис вперед интегрированы в переплетенную взаимность, посредством которой оба “ищут” через время Бога, который трансцендирует время»³³ (Rivera, 2013, 101).

Мы выделяем различные направления — «вперед» в будущее и «назад» в прошлое — только относительно того, что конституирует для нас как временных существ горизонт вечного настоящего — относительно самого события Причастия. И евхаристическая *Memoria*, и сотериологический *Epektasis*, как «свидетельства о смерти Бога до его возвращения», оба проживаются в виде двойного движения: и воспоминания, и ожидания, так, что одна пустая интенция встречается с другой. *Memoria* оказывается воспоминанием о будущем, а *Epektasis* ожиданием прошедшего.

Феноменологически это означает двойное интенциональное приближение к Богу, но без представления его как объективного предмета: это *ноэма* полностью трансцендентального сущего. Эта не-имманентная трансцендентальность не может иметь никакого феноменологического, но только теологического значения: посредством веры *Memoria* разыскивает источник ее проявления (прошлое) и посредством веры *Epektasis* тянется к возобновлению творения (будущему).

И здесь открывается самое интересное для феноменолога. В таком случае единство временного потока представляет *ткань* («переплетение») феноменального поля события самости. Темпоральная феноменальность присутствия самости есть *завязка* этих двух потоков в настоящем. Как пишет Дж. Ривера, пустая интенциональная цель разворачивает веру не в порядке «наполнения», но для того, чтобы руководствоваться целью к «настоящему», где ее исток (прошлое) и неизбежность (будущее) *попеременно* приходят друг в друга. В таком делании созерцательная интенциональность расширяет взгляд назад и вперед, одновременно, поднимая меня выше времени — «когда Я озираюсь в вечности», — и все же без ускользания от него. Фактически, мое прошлое и будущее соединяются в созерцании, так что прошлое продолжается «вверх по течению», огибая настоящее, и будущее разгоняется «вниз по течению», огибая настоящее, где они дополняют друг друга в их соотнесенных взглядах, неисполненные; запоминаемое и ожидаемое в едином искривлении — и, в то же время, находящиеся внутри горизонта мира. Ретенциальное течение направлено к из-

³³ “Both backward and forward ecstasies are integrated into an interweaving mutuality whereby both ‘seek’ across time the God who transcends time” (Rivera, 2013, 101).

начальности и течение будущего находит в антиципации для спасения (возвращения) этой потерянной изначальности, и они достигают высшей точки в том же самом поиске возвращения начала, так начало и конец жизни становятся связанными движениями (моментами), переплетаясь в их изгибании к вечности (Rivera, 2013, 102).

В этом случае диаграммы времени приобретают иной вид. В самом деле, горизонтальная темпоральность нашего присутствия (поток «протенция — импрессия — ретенция») в движении «назад в прошлое» как бы «изгибается» в памяти о целостности нашей темпоральности (а это условие, чтобы каждое мгновение жизни было схвачено и пережито как таковое) «вверх» и огибает момент настоящего. Что значит здесь «огибает» момент настоящего? Поток темпоральности идет из «неясного» будущего в освященное памятью прошлое, «снизу — вверх» к запечатленному в памяти образу Бога. Поэтому проживаемый в настоящем момент модифицирован памятью так, что он не может быть схвачен как таковой; он может быть прожит только в свете памяти о вечном настоящем. Настоящий момент — это момент, в котором явлено вечное; но такой момент для темпоральных существ не может быть актуальным переживанием. Аналогично, горизонтальная темпоральность нашего присутствия в движении «вперед в будущее» изгибается в ожидании целостности осуществления времени нашей жизни (и вновь — это условие, чтобы каждое мгновение жизни было пережито) «вниз» и огибает момент настоящего. «Огибает» момент настоящего, значит здесь следующее. Экстазирование темпоральности идет «сверху — вниз», из «ясного» ожидания Христа в будущем в «неясное» прошлое. Поэтому проживаемый в настоящем момент модифицирован ожиданием так, что он не может быть прожит как таковой; он может быть схвачен только в свете ожидания вечного настоящего. Заметим, что в феноменологическом смысле изгибание «вверх», связанное с модификацией памяти или ожидания, является модификацией актов погружения; процессы протекания не «воспроизводятся» в процессах погружения, а, наоборот, процессы погружения «репродуцируются» в процессах протекания. Таким образом, сплетение этих потоков: «снизу-вверх» и «сверху-вниз» образуют единую ткань темпоральности, феноменальное поле нашего существования.

Любопытно, что в таком описании происходит как бы «приближение» этих потоков темпоральности друг к другу: ретенциальный поток, изгибаясь вверх к вечному настоящему, сближается с изгибающимся вверх протенциальным потоком ожиданий. Наша самость, модифицированная памятью и ожиданием, стремится вверх, к образу Христа. В этом движении прошлое и будущее

сближаются: «ретенциональное сознание изгибается... навстречу протенции, которая в этом случае изгибается назад, двойное темпоральное движение возносит меня, по мере того как я восхожу к настоящему»³⁴ (Rivera, 2013, 102). Теологически такое сближение означает то, что прошлое и будущее могут поменяться местами: бывшее в прошлом может осуществиться заново, а будущее может быть прошлым (как пришествие Христа). Для самости это сближение потоков темпоральности и означает бытие в свете вечного настоящего. Иначе говоря, это означает интенсификацию земного существования³⁵. Но вот вопрос: что означает понимание такой темпоральности феноменологически?

6. ЧТО ОЗНАЧАЕТ *POROUSE SELF* ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИ

Основная проблема, которую пытается решить Дж. Ривера, это описание синтеза внутреннего опыта сознания времени в специфическом преломлении двух модусов — прошлого и будущего — и их встроенности в настоящее. Этот синтез происходит за счет первофеномена — вечного Слова, обрамляющего и оформляющего человеческую душу так, чтобы она оставалась целостной, и, внутри временного ряда, реализовалась ее подлинная экзистенциальная темпоральность. Интересно, как именно Дж. Ривера обходит эскапистский троп, описывая нашу временность как бы в ее собственном модусе — его взгляд не стирает протяженности, не обесценивает ее за счет акцента на вечность. Мы видим это, как наиболее ценный момент в данной концепции: попытку соотне-

³⁴ “Retentional consciousness so understood bends forward as it arches toward the protention which like wise bends backward, a double temporal movement lifting me as I ascend to the present” (Rivera, 2013, 102).

³⁵ Однако, здесь же возникает вопрос: потоки переплетаются так, что ток из будущего идет «сверху — вниз», а ток в прошлое идет «снизу — вверх». Изгибание «вверх» означает модификацию самости светом вечного настоящего; но это же означает, что «внизу» также происходит изгибание и приближение друг к другу еще не сбывшегося «прошлого» с уже сбывшимся будущим. Что это значит? С точки зрения теологии, это означает не-существование, точнее — уже невозможность такого существования, каким мы были и могли бы быть, если бы не обратились к Богу. Это теперь в полном смысле виртуальное бытие самости. Безусловно, что в таком описании мы имеем дело с модификацией наших представлений о темпоральности и событийности самости. Но имеет ли эта модификация строго феноменологическое значение вне изначальной теологической установки? Для Дж. Риверы, конечно, нет. Между тем, мы находим удивительные параллели с проведенным анализом в совсем не теологической онтологии темпоральности у М. К. Мамардашвили (Mamardashvili, 2000, 344–346, 409–410). Однако, обоснование этого положения требует специального изложения.

сти вечное и темпоральное, и буквально описать технику их координации в человеческом бытии за счет нового понятийного концепта «пористая самость».

Здесь важно понять, насколько эти описания применимы и могут быть полезны для феноменологического исследования. Во-первых, конечно, здесь идет речь о синтезе внутреннего опыта времени, который для феноменолога остается принципиальным вопросом. Опыт синтетичен — да, но мы всегда оставляем открытый генетический горизонт этого синтеза. Теологический горизонт вполне может выступать таким генетическим горизонтом опыта. Ривера отвечает на вопрос: *почему происходит синтез*, но именно его теологическую интерпретацию мы можем «взять в скобки», «включать» или «выключать» ее, переходя из установки в установку. Речь в этом случае идет «не о методологическом атеизме, а о том, определена ли для философии уже ее исходная точка» (Hefty, 2018).

Далее, Ривера отвечает и на вопрос: *как происходит синтез* — и это «как» тоже может быть взято в качестве чисто феноменологического артефакта внутреннего опыта (поскольку сам артефакт, то есть феномен внутреннего опыта, добытый в наблюдении, есть несомненное, даже если мы станем рассматривать его вне метафизического контекста, который будет методически свернут (редуцирован) в процедуре «эпохэ»). Мы можем мыслить систему синтезов, описанных Риверой и как теологический опыт, и как систему чисто феноменологического описания. Что именно является феноменом для дескрипции в его тексте? Сама, по-новому развернутая, синтетическая структура сознания времени, где прошлое и будущее образуют сложные системы, потоки, огибающие и обрамляющие настоящее. Это описание дает возможность на феноменологическом уровне актуализировать вопрос о целостности внутреннего времени и тождества «Я» самому себе в многообразии темпоральных ускользающих моментов.

Обращение к концепции «пористой самости» позволяет вновь поднять вопрос о соотношении так называемых внутреннего и внешнего модусов реальности. Совершенно очевидно, что «внешнее» (экстериорное) и «внутреннее» (интериорное) являются опять же непосредственными фактами опыта, которые в различных философских концептах интерпретируются различно. Традиционное описание «внутреннего» формировалось в опоре на понятия вечности и духа, и сегодня ситуация выглядит зачастую таким образом, как будто бы нельзя говорить о внутреннем вне этого контекста. Это не совсем корректно, потому что христианский концепт, дающий человеку «две формы» бытия — временную и вечную — не существует отдельно от непосредствен-

ного опыта проживания времени. В человеческом опыте жизни мы буквально ощущаем эту странную двойственность собственного темпорального способа присутствия: одновременно будучи растворены в настоящем, которое постоянно ускользает, то есть будучи замкнуты в нем, мы словно обречены терять самих себя, но, при этом, с совершенной очевидностью, ощущаем собственную плотность во времени — это прошлое, которое никуда не исчезает из нашей памяти, и из которого мы сами — никуда не исчезаем.

Итак, феноменология Дж. Риверы дает, при условии заключения в скобки собственно теологической интерпретации, описание феномена «пористой самости» как своеобразной данности. Почему, по нашему мнению, это понятие «пористой самости» имеет специфическую ценность в анализе внутреннего времени субъективности? *Porouse Self* является инструментальным мета-понятием, которое можно вводить в феноменологический дискурс для описания неклассической временности субъекта. Речь идет об возможности формировать целостный концепт человека, живущего буквально в двух измерениях: это так называемое «внешнее время», протекающее как бы вне нас и захватывающее нас как временных объектов в постоянной смене мгновений, и «внутреннее время», время памяти, воображения, представления будущего, словом, время конституирования нас как субъектов. Для того, чтобы понять целостное существование человека, нужно понять, каким именно образом обеспечивается взаимосвязь «внутреннего» и «внешнего» модусов его бытия. Концепт «пористой самости», лишенный теологической ангажированности, позволяет нам уловить некоторые механики этой структуры: это одновременная постоянная включенность в настоящее, растворенность в «теперь» и, параллельно, присутствие в качестве «помнящего субъекта» в собственном поле имманентного прошлого, и присутствие в качестве отношения к самому себе как к проекту. Постоянная пульсация временного сознания между двумя полюсами: объективным, в котором живо присутствует только «Теперь», и субъективным, где всё временное поле конституировано как исчезающее.

В концепции Дж. Риверы такое конституирование самости фундировано в первофеномене, а еще точнее, как мы показали, в двух специфических способах его явленности — в *Memoria* и в *Epektasis*'е — в пустой памяти и предчувствии встречи. За счет этого обрамления «пористая самость» всегда остается целостной: любой отдельный, пробегающий момент времени, обрамляется за счет изгибающихся экстазисов времени, образующих единое поле субъективности, очерченное вечностью. Настоящий момент всегда проникнут вечностью, так что растворенность в «Теперь» не есть некая ложная форма присут-

ствия, но, напротив, такая «рассеянность во времени» является одновременно специфической формой приятия вечности.

Феноменологически, «пористая самость» представляет собой целостную модель сознания-времени, очерченную границами рождения (как творения) и смерти (как встречи). Пористость структуры проявляется в том, что и рождение, и смерть существуют не только и не столько «тогда», «в отдалении», сколько «сейчас» — каждое мгновение. Пульсация вечности в двунаправленной темпоральности организует присутствие и его смысловую сосредоточенность — что придает ценность каждому мгновению. Моменты «Теперь» больше не теряются в бездонной генетической структуре сознания-времени. Аффектированность пористой самости первофеноменом задает ей ту внутреннюю динамику, что отсутствует в классической структуре диаграмм времени Гуссерля: сознание раскрывается в своем экзистенциальном напряжении в отношении горизонта вечности, который и определяет каждый момент его темпоральности.

REFERENCES

- Augustine. (2006). *The Confessions*. Rus. Ed. Minsk: Kharvest Publ. (In Russian)
- Chernavin, G.I. (2010). Genesis of Time-Consciousness and Primary Facticity: To Husserl's Phenomenological Metaphysics of Time. *Logos*, 5 (78), 125–137. (In Russian)
- Descartes, R. (1897–1912). *Œuvres de Descartes*. Publiées par Ch.Adam et P.Tennery. L.7. Paris.
- Descartes, R. (1994). *Writings*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Descombes, V. (2011). *Le complément de sujet*. Rus. Ed. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Henry, M. (2011). The Phenomenology of Life. *Logos*, 3 (82), 172–185. (In Russian)
- Henry, M. (2014). Non-Intentional Phenomenology. In *(Post)fenomenologija: novaia filozofija vo Frantsii i za ee predelami* (43–57). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Hefty, K. (2018). Review of the Book “The Contemplative Self after Michel Henry: A Phenomenological Theology”, by J.Rivera. *The Journal of Religion*, 98 (2), 294–296.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)* (Hua XI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1994). *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Rus. Ed. Moscow: Logos Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (1999). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. Vol. 1*. Rus. Ed. Moscow, Dom intellektual'noi knigi Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (2006a). *The Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Rus. Ed. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (2006b). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte* (Hua VIII) (D.Lohmar, Hrsg.). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2006c). *The Idea of Phenomenology. Five Lectures*. Rus. Ed. St Petersburg: Gumanitarnaia Akademiia Publ. (In Russian)

- Mamardashvili, M. K. (2000). *The Aesthetics of Thinking*. Moscow: Moskovskaia shkoly politicheskikh issledovaniy Publ. (In Russian)
- Maldiney, H. (2014). About Transpossibility. In *(Post)fenomenologiya: novaia filosofiia vo Frantsii i za ee predelami* (151–203). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Marion, J.-L. (2010). *La Croisee Du Visible*. Rus. Ed. Moscow: Progress-Traditsiia Publ. (In Russian)
- Marion, J.-L. (2014). The Saturated Phenomenon. In *(Post)fenomenologiya: novaia filosofiia vo Frantsii i za ee predelami* (63–99). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Rivera, J. (2013). Figuring the Porous Self: St Augustine and the Phenomenology of Temporality. *Modern Theology*, 29 (1), 83–103.
- Rivera, J. (2015). *The Contemplative Self After Michel Henry: A Phenomenological Theology*. University of Notre Dame, Indiana.
- Rivera, J. (2019). We-Synthesis Husserl and Henry on Empathy and Shared Life. *Research in Phenomenology*, 49, 184–208.
- Yampolskaya, A. V. (2014a). From Passivity to Affectivity. In *(Post)fenomenologiya: novaia filosofiia vo Frantsii i za ee predelami* (229–240). Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Yampolskaya, A. V. (2014b). Translator's Preface to "Non-Intentional Phenomenology". In *(Post)fenomenologiya: novaia filosofiia vo Frantsii i za ee predelami* (39–42). Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)