

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



Давид СПЕКТОР

кандидат архитектуры, доцент. Московский архитектурно-строительный институт. 117342, Российская Федерация, Москва, ул. Введенского, д. 1-а; e-mail: daspektor@mail.ru

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО-ВРЕМЕНИ

Содержательным мотивом статьи выступило желание связать основные предметные референции, характеризующие структуралистские поиски XX столетия, – к таковым автор причисляет бытие-время, тело, структуру-текста и текст-бессознательное – с новыми интенциями, характеризующими постмодерн и постструктурализм. В их отношении автор ориентирован лексическими номадами «взрыва-бифуркации», трансгрессии, карнавала-в-онтологическом параллелизме жизненности и более общим параллелизмом текста-игры и его референтных прототипов с постепенным выходом на передний план «общества спектакля».

Автор убеждён, что основные уроки новой философии (постонтологии) уже состоялись и её кристаллизации не хватает лишь осевых совмещений, мостов, могущих сплотить острова открытий в материковое единство мировоззрения. По мнению автора, и такого рода понятия-мосты уже вызрели в аналитике, и важнейшим из них выступает «обращение» в многообразии номинаций: обращения-цикла (время), обращения-к-другому (в речи), обращения-к-Другому (в трансгрессии). В статье осуществлена попытка реставрации смысла данного понятия, его антропологической интерпретации и онтологической экспликации.

В конечном счёте показывается, что специфичное желание в натуралистической итерации (нужды, либидо, Танатоса) преобразуется, подчиняясь мотиву, *в обращении как универсальной форме времени-бытия.*

Ключевые слова: обращение, время, бытие, текст, язык, структура, трансгрессия, постструктурализм, вот-бытие, тело

© Д. Спектор

Предваряющий дискурс: «в начале» «было» «слово»

Вопрос о бытии нуждается в развитии в отношении открывшихся в XX в. перспектив. «...Весь XX век был периодом сосуществования двух главных познавательных тенденций, которые можно обозначить как формально-структурную и историко-гуманистическую» [1, с. 20]. «Время» не осталось в стороне от родовых схваток рождения нового. Но оно по-прежнему либо объективно, либо субъективно, с Канта утверждаясь в качестве восприимчивости-ощущений. Но ведь последних помимо ввне-существующего и вовсе нет. «Субъект», обвенчанный Кантом с «временем», впоследствии чрезвычайно запутывается в отношениях с «реальным», каковое всё с годами более растворяется в «утраченном». Бытие не обжило в доме языка, обременённое печалью пространственных комментариев к строчкам Августина, которые отдали время искусству его формы, прочно спаяв с различием прошлого, настоящего и будущего и в их переходах заставив субъекта играть в прятки с ними в трансгрессии, памяти, рецепции и прочих феноменологических гномонах «внутреннего» и «универсального» (бытие-вот, освобождённое Хайдеггером от оков метафизики, тут же заключается в те же колодки прошлого, настоящего, будущего. Откуда же черпает время это всеобъемлющее доктринёрство? Очевидно, оно основано общим фундаментом механицизма, связующего каждый миг с предыдущим и последующим клеем сонной обыденности, а субъекта – с источником его непосредственных ощущений, телом с его органами.

Либо время ввне (физика), либо внутри (Кант). *Tertium non datum*. Но третье, возможно, не исключено. «Время» всё чаще обнаруживается в обращении внешнего и внутреннего, их отношении – и последнее утрачивает прежнюю метафизическую предельность диалектически разнесённого, растворяясь в референции, интерсубъективности и мета-тексте.

Не признав мира в несокрушимой реальности вне отражения, в языке и произведении и в ими образованной дистанции осуществлённого, следует воссоздать его в обращении, проходах «структур отражённого», вне которых нет референции-прототипа (но наличие которых ничего по сути о нём – исходном – не говорит). Нельзя уйти от того простого свидетельства, которое говорит о деспотизме позднего образа «оси», подменившего время механикой-процесса (постмодерн связан с исчерпанием порядка-пред-данности; в изживании тоталитарного как власти метафизики, языка и традиции дух физики силён во многих унаследованных реминисценциях, мимесиса / отражения или его выражения в языке, времени-синтеза как обобщённой эвритмии с не до конца прояснённым геокотом и пр.). Но изживание тоталитарного поглощает метафизику-предмет; последние всё более растворяются в тотальной игре-бытия, в

которой то ли или это субъективируется в позиции невыразимого (власти), обрекая статичное на предметные роли (в навязывании правил, масок и языков) и лишь симулируя свою рядоположенность внешнему в его внешности; привилегированный статус позднее распространяется на язык как инструмент вовлечения в игру-бытия (в привилегированных же нарративах, роль которых берут на себя тексты Кафки и Джойса, Достоевского и Гоголя, библейское «место» заполняется новыми архивами, разряд которых обусловлен потребностью в утраченном другом-тексте – как тексте Другого [см.: 13]).

Схолия к последней терции: Кант забывает сообщить, как соотносено время синтеза с временем-трансцендентальной функцией, не помещая синтагму восприятия в восприятие-как-парадигму. Между тем «синтез» может быть переподчинён пред-ориентации (*cogito*), что Канта, видимо, не занимает. Если чистый синтез осуществим, он должен быть очерчен феноменально; но взамен синтез априори подменен игрой ассоциаций (Юм), ориентированных изготовленным прежде и комбинируемым. Замена удаётся, но философия трансцендентализма обосновывалась с тех времён двойной редукцией: тотальный синтез подменён частичным вписыванием вещи в контекст (комбинированием); вписание априори протекает под знаком подсобного и мелкого во всех отношениях (не случайно выход из рамок «сюртуков и вилок» в пространство, например, «грозового перевала» вызывает позыв к смене оптики и риторике возвышенного). Схватывание мелко по предмету и длительности: это узнавание между делом и по его ходу. Сюртуки или ложки узнаются, разумеется, в мгновенья и спрятаны в тень времени; но стоит поместить в рамку нечто более значимое (жизнь, время, слово), и время обрушивается в предмет и запускает во внешнее свои прозрачные щупальца (обряд не заключает текущее во время как рамку, но, напротив, устанавливает время-архетип в рамку жизни [см.: 19, с. 12]; качественность ветхого времени констатировалась вплоть до полного истирания смысла; однако онтология не намерена сопровождать симуляции интереса к антропологии подлинным учётом «исходного» в том числе «времени»). Кант не играет с вещами – он принимает их существование, и, поскольку это так, это последнее всегда «есть» до всякой осуществимости и существует как исчерпанная «вещь» и ей предпосланный схематизм; стоит только выйти за его пределы (в морали или эстетике), как трансцендентальный априоризм уступает место более гибким инструментам (со-переживанию, «вживанию» и пр.; Кант, впрочем, сохраняет резерв непознаваемого-«ноумена»).

По ту сторону ассоциации-с-имеющимся (подсобным) происходящее требует развития в основополагающих фрагментах, их специфике и (жанровой) соотносённости. Метр способен вывести на ритм, в котором «вещь» раскрывает себя, обволакиваясь вязкою средою времени-текста, повивальной услугой выражения, во времени и как временное

(«открытая структура»; структура, открытая ритму раскрытия, жанру, смыслу, судьбе). Но метр – лишь повод, условие и инструмент поиска ключа к откровению (таким же поводом-ключом служит жанр).

Нейтралитет отдаёт предпочтение инверсии длительности. Если устранить ту априорность, которую Кант проигнорировал, как «короткое дыхание» восприятия-сна и восприятия-misery, за ней обнажится восприятие-длительность двойного подчинения: схватывание-внешнего в данности (трансцендентального, формы) и схватывания себя-как-внешнего в его заданности (истории). С этим выходит на авансцену промежуток схватывания, заключившего протекающее в чеканные формы (термина; «[Термин происходит] от корня *ter* – означающего: ‘перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону’. <...> Термин первично есть хранитель границы культуры: он даёт жизни расчленённость и строение, устанавливает незыблемость основных сочленений жизни и, не допуская всеобщего смешения, тем самым, стесняя жизнь, её освобождает к дальнейшему творчеству...» [18, с. 106, 109]).

Тем же обнажён акт схватывания, утрачивая априорность лабораторного воздействия и разового, и механического. Раскрывая «жизнь», «воздействие» с необходимостью приобретает ей релевантные черты; это нечто не менее экзистенциальное и проникновенное, готовое светить и посвятить себя-открытию-откровению-диалогу (осмыслению-синтагмы).

Работая в пространстве разрыва ассоциации / аналогии и беспрецедентно-данного, Кант фактически проводит шов-стыка далеко по ту сторону внутреннего / внешнего, их определяя в априори принятой позиции обозримо-знакомо-узнаваемого (внешнего) и трансцендентного вне внешних рамок. Это последнее и обустроивается в гипотетической логике трансцендентального (структурного). «Обустройство» внешнего воспроизводит презумпцию рекомбинации в поле исчерпывающе-перекрывающего всевозможное (в идеальном – архетипического). Зеркальное в неопределённости вещи / субъекта выражено симметрией трансцендентного = субъективного и вещи *an sich* (последняя, впрочем, в работах Фуко раскрывает прототип происхождения; власть-суверенность, конструируя порядки регламентации, утверждает структуры контроля и за ними себя как инстанцию «над порядком», наследуя священному безумию суверенного). Но иного не дано теми априорными посылками, которые Кант не эксплицировал: небрежностью узнавания-мимоходом, тем скользящим раскрытием, которое позволяет назвать не узнавая; это гегелевский господин, ещё не названный, но называющий и овладевший рабом как именем-паролем, именем-стимулом или словом-приказом (функцией-социальной ролью).

Вся, впрочем, дальнейшая метафизика ввергнута в страшный беспорядок кодификации не слишком протяжённого или краткого. Её время – хозяйственное, наблюдение за подсобным, ремесленное время, время виллана и лавочника, озирающего хозяйство, уже наперёд зна-

комое, но за которым надобен зоркий пригляд: то потекло, это вот-вот прохудится; в его лавочку время спадает тонким лучом отражённого от зеркального купола света, вовсе ни в каких иных целях не нужного. Наш герой и не сомневается в обоснованности хозяйства своего и его надёжности, только глупость людская вторгается в его дверь войною, болезнью и смертью. Но если мысль человеческая шире его взгляда, она должна не только лишь в предмете из него выбраться, но в установках, ухвате – и тогда сразу станет видным то, что не всё вовсе попадает в аршин готового размера, но многое в нём только устанавливается и чем-то становится; в беспокойном осмотре и время не уподоблено узкой своей грани счёта и соразмеривания, но ведёт дело в смуте неопределённо-определяющегося (к срокам), в итоге – обнажающегося как то или это и до того беспредельное. (*“Всему своё время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать... время войне, и время миру”*. Екклесиаст, 3. «В библейских текстах слова времени (время, день, час) регулярно употребляются в значении «срок» – время, уготованное для некоторого события» [8, с. 52].) Время вступает в реальное своевременностью, проводя сквозь круги случая поступь несвоевременного (поступка, откровения, отречения).

В своевременности жив ещё дух со-держания, совместной генерации согласованности, в фокусе которой предмет возникает, обретает себя и умирает, исчерпывая всё заключённое. Это не скольжение по поверхности мелочного, но вхождение вглубь наступающего, предчувствие войны и мира, мобилизация и мобильность, позволяющая различать «знаки времени» на челе мозаичного. И эти знаки надобно разобрать, поскольку они не присутствие-размерны, слишком долги для взгляда из контура «теперь», уникальны и разно-порядковы.

Отсюда – слово-посредник и слово-проводник от настоящего в жуткой физиологии убого-данного чувственности к подлинному как открывшемуся и уже-состоявшемуся в памяти человечества. Слово – не называет, но связывает, вытягивая из капсулы данного в минутном к обширному своду прежде-сочленённого и хранящего ритм его; провидение растворено в слове и в языке сопрягает различия ритмов, настраиваясь на виртуально-присутствующее и сущее в разрозненности-слова и истёртости свойств. Слово – вход в «долгое» существование, позицию сущительного-осуществлённого, коридор, выводящий из закутка теперь в другую историю, слово – первый межевой знак на пути развёртывания параллельного нарратива, как зеркала, отражающего происходящее в структурированной историей виртуальности поэме.

Хайдеггер, введённый в искус позитивного, отбрасывает эту деталь, акцентируя вне-субъектность бытия; но бытие вытоптано сапогами повседневности и пребывает в инобытии существующего; оно инспирируется поэзисом и про-являет в существующем субъектность-бытия («... то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представле-

нии, которое провозглашает абсолютное духом», – говорит в такой связи Гегель [5, с. 18]). Реальность всё более сближается с далью свободного романа, поэтика – с магическим кристаллом, меняющим оптику и складывающимся из мозаики выхваченного складываемое и складное.

Эту общую настроенность на бытие-совместность утрачивают структурализм и модерн и мучительно восстанавливают их продолжения. В такой связи рядом с домом бытия возникает тело как связующее звено прежде-данного и вновь-прочитанного; его неисчерпаемость и вместе с тем избыточная резистентность в отношении физиологического приковывает к нему надежды, аналогичные упованиям на «тексты» альтернативной субъективности (и рождает сомнения, дом бытия заселя «демонами лабиринта»).

В ходе упомянутых реконструкций субъективное несколько провисает в локусах формы-осуществления; изживаемая метафизика, преодолеваясь предметно, испытывает слабости стези стимулов; последние надолго задерживаются в регионах биологического, энергетического и прочих естественных оснований; мотив как сокровенное манит в качестве утраченного-основания, но отвращает близостью к отвергнутому-спиритуалистическому; мотив, таким образом, станет во главу угла, расщепляя «тело» на биологически-обусловленное и «вовлечённое» (в различные ипостаси онтологического); все его судороги – одержимость, экстаз, исступление – обретают параллельное развёртывание в качестве референтных источников, воспроизводимых в текстах, уже написанных на телах кровавыми письменами и проступающих на их поверхности в местах разрывов, иссечений, извержений, их топологических соответствий, каковые в совокупности и обуславливают внешний контур пост-структуры в позициях кровавого побоища, заключения, истязания, казни, оргии, карнавала как торжества «низа», далее вводя в регионы шутовства и юродства, равно суверенности и бледной твари, дрожащей от возбуждения сверхчеловечности. «Разрыв» утрачивает сакральность и обретает буквализм патологии; «тело» обнажается в теле-текста, в контексте боли, крика, страдания плоти, разверзшейся имманентностью инобытия в умирании, выдавливании из оболочки-тела, растворении в кислоте кокона, пожирании новым зародышем вызревающей бабочки (Кафка буквально воплощает ряд названного в текстах).

Уяснение не может не следовать этим структурным узлам вне-(вне-) существующего, предельного вне-себя бытия-времени, «вывихнутого в суставе» (патологии вне-нормативного).

Данное уяснение следует провести, проследив феноменологию проблемы – и вместе с тем последовательно подменяя констатации, методологически, в интроспективной фиксации наследующие метафизике, некой ретроспекцией, отдаляющей от подобия позитивного метода, но возрождающей историзм, в том числе в вопросе «что есть бытие» в свете антропологии, в её отношении к всеобщности-трансцендентно-

го. Бытие-целое со стороны всеобщности влечения (в том числе в его многообразии, не усечённом признаком знания или способностью научения) должно обрести антропологическую инверсию (предпосылающую влечению у- и во-влечение). Многообразные «измы» уплотняются в центрах, воплощаясь в «утраченное и обретённое», и разрыхляются на периферии, в обводах стыков; «реальность» в последний уже может быть раз является реминисценцией «мира», в котором биологические и онтологические, структурные и материалистические ресурсы должны объединиться в «истине»; в этом вечно-незаполненном превалирует ткань языка, единственного настолько пластического в отношении реальности, что позволяет вместить её (о соответствующих трансформациях представлений см.: [23; 24; 26]).

Впрочем, субстанция реалистического бульона обретается не только в языке, времени и теле, но ещё и в «изначальном»; антропология не сказала в этом вторжении последнего слова, но её самобытность обеляет вторжение ткани инородного через «синкретизм», коррелирующий с «синтезом» и противопоставляемый последнему в качестве гипотетически-утраченного (того «в начале-было», которое «было-у Бога» и которое было «полнотою исполненного»).

Эти силовые линии размечают архипелаг бытия, связуя его мотоцику наброшенными на бездну разделений миссиями; бытие, далее не противопоставленное разбросанному монолитом априорного монизма, вызывает и предвкушает возможные «заступания», взыскуя единства через тлен декадентского разложения.

Бытия перекодируется в отношении старых маркеров; оно не равно существованию – и не существует в форме возникающего. Но его трансцендентность возрождается в форме игры-условий и условий игры, отнесённых к примитивизму-оснований. «Природа» в гипотетической монолитности выступает новым оселком онтологии, проверяя её на прочность в связках-швах оснований (так «стремление» вот-бытия к полноте не изоморфно либидо; производительность и воспроизводство (желудок) обладают с последним более близким родством (материальностью половых органов или презумпцией «нужды»)). Фрейд-марксизм обозначает пути возможного стыка, игнорируя отсутствие валентности методов, пытаясь последние согласовать с логикой (утончённой) «референтной базы» [см.: 4].

В этом пункте возникает и утверждается соблазн ризомы; многоаспектность вбирает мир утраченной реальности и вытесняет метод на периферию познания. Очерчивание контуров и мостков бытия-архипелага вновь ставит вопрос о его начале, возрождая противоречие, которое не слишком принято озвучивать; но оно существует и состоит в непреодолённом разрыве начал истории в их гипотетическом примитивизме и биологизме, и ею самой в «устремлении», вновь и вновь разрываемом презумпцией (чрезмерно примитивного) биологизма и

(чрезмерного же в жадном заимствовании из будущего) спиритуализма. «Антропологизм» по ту сторону метода выступает скрытым означающим новой непредвзятости; его невысказанным условием служит экзотичность как странность-ощущаемая и ощущаемое-в-странности. Антропология начинает с нулевого означающего, уподобляясь ребёнку, посмевавшему увидеть наготу власти (очертившему взглядом контуры структуры-безусловного). Но это и нагота пьяного отца – Ноя, вызывающая у Хама зависть и отвращение.

Подлинное подлинно держит; обращение преодолевает барьер смерти-саморазрушения и ни в какой иной форме помимо самопожертвования невыносимо.

С такой точки «стремление-к-целому» должно быть ему изоморфно и в своём устроении вмещать аналогичное устремление к смерти-себя (ощущение неудовлетворённости данным и влечение к подлинному второго плана). Оно вменено бытию, в то время как должно вписаться в последнее (как время). Но «общественное бытие» также не может разорвать круг предстояния сознанию и обретения человечности прежде такового. Стремление-к-целому вступает неплохой прелюдией в тему бытия-к-смерти, но в различных вариациях никак не может обосноваться в *causa sui*. Но если подобное опережение не осознаётся в проекции на процессуальные аналоги, оно должно быть по крайней мере феноменологически учтено и поставлено во главу угла: не существующее (по отношению к сознанию) бытие ведёт и направляет существование, с точки же зрения самоэкспликации представляясь всё более реальным (осознаваемым), но в сбывании утрачивающим себя (в навсегда обрётённом-вот). «Будущее» очерчивается как неосознанный текст, как полёт стигийских ласточек над пустотой забвения; настоящее провидится в свете откровения в той оболочке-слова, которое доставляет неосознанному как несуществующему тело-бытия. Бытие в силу того сбывается в настоящем постольку, поскольку оно уже было (подлинным), но не было воплощённым, и это бессознательное предстояние обретает плоть в припоминании.

Так ἀνάνησις расчищает новые области между психологией, онтологией и простором текста, конструируя модернизированные временные прообразы сбывающегося.

Лето тела, облетевшее осенью слов

«Бытие» в течении слишком долгом представлялось существующим. Существующее же, напротив, бытием не было, но к таковому как идее-идеалу-целому «стремилось». Безупречный с точки зрения здравого смысла постулат с Аристотеля конкретизируется, направляясь вплоть до Канта по пути игры переходов существующего (эйдоса) в осущест-

вление как инобытие, уже проявленное в отношении разума (интуиции, восприятия etc.). Вплоть до Хайдеггера правят это незримое существование-бытия, каковое в «припоминании» направляет восприятие, дополняясь проектным «наброском». Вот-бытие и бытие изначальны (неизменны); развивается же лишь их отношение. В «наброске» и «прибытии» вот-бытие очерчивает бытие (существующее); бытие не возникает в установлении, но устанавливается в данности. Вместе с тем эта пустота не даёт очерк вот-, поскольку неизменно раскрывается (гипотетической) полноте; вот- принимается за уже-всегда-изначально-закрытое; следовательно, вот-бытие – бытие ущербное, «закрытое» в недостойно-невозможном (смутно-припомненном), исторически преодолевает ограниченность (под которой легко угадывается пресловутый примитивизм «изначального»-мышления). Вместе с тем под итожающим Хайдеггера просматривается слишком толстый слой архетипического, той его апофатики, которая предполагает будущее (бытие) существующим-скрытым (от сознания) и открываемым. Экс-статика должна, очевидно, ещё реабилитировать себя в свете экзистенции, в необходимости проживаемого-нового, открываемого не в качестве встречного-извечного, но в муке впервые-прожитого (беспрецедентного) само-изживания (бытия-к-смерти; за последнее, по всей видимости, следует побороться с Хайдеггером против Хайдеггера; оглядываясь на предмет первого очерка, следует придать изложенному вид хроники перехода от способа схватывания, фундаментально-парадигмального (метафизика), инстинктивно опёртого на наличествующее в модусах «идеи» и воплощения (материю, реальное) к мировоззрению синтагматическому, само основание которого утверждается в формах связей-переходов; «структурализм» обозначает на этом пути первый из трудных шагов. «Именно *почив* как знак-сигнал, написанное и рождается как язык; тогда оно высказывает, отсылая тем самым лишь к себе, знак без значения, игру или чистое функционирование, ибо перестаёт быть *использованным* как естественная, биологическая или техническая информация, как переход от одного сущего к другому или от означающего к означаемому» [6, с. 19]). Очевидно, написанное утверждает переход в качестве прототипа, от которого ведут пути к означающему / означаемому, моделируемому игрой.

Это вновь обращает к конструкции вот-бытия как бытия «готового», но ограниченного. Но это очевидно не так с точки зрения упомянутой ранее «своевременности и уместности» как прерогатив вот-сепарации. В абстрактности «вот-» ущербность исходно перечёркивается всем потенциалом вот- как вектором *становления* индивида (индивидуальной субъективности). По Хайдеггеру, индивид вырастает из исторической устремлённости вот- к бытию. Презумпция по отношению к исходности автономии закономерно рождает спиритуализм конструкции; вот- не нуждается в бытии сколько-то самозабвенно, но осмысленно к нему стремится (императивно).

Поскольку это так, время-бытие исходно подвергается сепарации не-эксплицированной. В вот-бытии присутствует момент автономии; оно исходно-существует (как существует-бытие) и исходно преодолевает локальность (в стремлении, в дальнейшем насыщающем бытие-время содержанием-знанием). Но исходное в антропологической конкретике не знает подобного, и в исходном автономия есть нечто весьма позднее; вот-бытие, если подыскивать ему аналогии, не может быть предпослано себе как автономия, поскольку таковая исторически обретается, и с учётом этого очевидного обстоятельства схема Хайдеггера должна быть перевёрнута с головы на ноги: не вот-бытие изначально и изначально устремлено к бытию, но изначально (общее) и изначально-экстатическое бытие, «устремлённое» (и, в рамках подобной инверсии, не в силу спиритуалистического пред-назначения, но в прагматике приспособления-адаптации) к вот-бытию, автономно-индивидуальному и в самости реализующему развёртывание «теперь» (не только, разумеется, в темпоральном срезе, но в широком круге своевременности-уместности, со временем вместившем весь мир (в миро-окружность); соответственно перекодируется теперь, утрачивая метафизическую вневременность и преобразуясь в щуп сбывающегося, проводник-бытия и его орган, во (всё более многоплановое) «настоящее», различно-различенно-связное).

Вот-бытие-орган не может «стремиться» к бытию-организму. Напротив, последний всей полнотой существования обуславливает «притирку» каждого органа к себе и иным органам как рост «органичности». Это естественное строение жизни не утрачено, но усилено историей.

Перевёртывание между тем фатально и по ряду сопряжённых категорий. Вот-бытие уже-существует в отдалённости (отделённости, отдельности) от бытия. Коррекция подразумевает в вот-бытии беспомощность разрозненного; антропологически-обоснованное вот-бытие падает в даль, теряясь в ней, отрываясь от бытия самым непосредственным образом. Для бытия-времени Хайдеггера пространство есть постороннее и сопутствующее (онтологии); «заброшенность» и «покинутость» презрительно отворачиваются от дольных прототипов, между тем как актуально-примитивное в них обретает первую (вне-пространственную) конкретность. Но «...конкретные представления о месте и о временной связи коренным образом отличаются от общих понятий о времени и о пространстве, которые рождаются только в практике коллектива, общества: распределение территории между социальными группами во избежание столкновений, измерение времени для организации коллективных охот, обрядов, военных походов и т. д. (Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. P., 1912, p. 628–633)» [7, с. 509].

Несложно установить изначальную связь времени с пространством, следование времени путём дифференциации пространства-нахождения: «По... мнению (Э. Лича), понятие времени психологически родилось из

двух совершенно разных источников: ритмическое повторение чего-то (ударов пульса, суточной смены дня и ночи, сезонов года), время как повторение; и неповторимое, однократное течение чего-то (например, рождение, рост, старение и умирание живых существ); все остальные аспекты времени – длительность, последовательность событий – Лич считает производными от этих двух основных: повторяемости и неповторяемости» [7, с. 510]. Интерес в данном случае представляет распространение различия двух абстракций представления времени (*χρόνος* и *καιρός*) на предысторию. В нём правда отсутствует время *an sich*: «понятие времени» рождается ассоциациями-аналогиями, обусловленными, очевидно, «здравым смыслом и житейской логикой». Более глубокой представляется на первый взгляд позиция Леруа-Гурана: «...понятия суть “символы общества” (*les symboles de la societe*), притом настолько важные для... формирования человека... что “одомашнивание (доместикацию) времени и пространства” Леруа-Гуран считает чуть ли не более существенным моментом в антропогенезе, чем начало изготовления орудий» (со ссылкой на: Leroi-Gourhan A. *Le geste et la parole: la memoire et les rythmes*. P., 1965, p. 139). И, далее, «Первоначальное восприятие пространства человеком, по мнению этого автора, – это ещё чисто животное ощущение безопасности внутри какого-то убежища; первоначальное пространство – это “периметр безопасности”: для животного – нора, гнездо, для человека – примитивная хижина. Одновременно с этим происходит и “одомашнивание времени”, т. е. замена “естественной ритмичности сезонов, дней, расстояний”, “ритмичностью, планомерно обусловленной”, – календарной символикой, расписаниями и пр. ... Есть два типа восприятий окружающего мира: “динамическое” (“маршрутное”), связанное с движением через пространство, и “статическое” (“радиальное”) восприятие пространства в виде концентрических кругов, затухающих к горизонту» [7, с. 511]. Рациональность, обуславливающая солидность очерков, оборачивается очередной эскападой интеллектуальности. Но факты (далее упоминаемые) свидетельствуют о том, что пространство / время рождены не сенью укрытий, но экстазом алтаря и открытой (явлению силы) ритуальной площадью.

В конечном счёте различие позиций оказывается не слишком великим: и в концепции Лича, и у Леруа-Гурана пространственно-временное восприятие разделяется на статическое и динамическое, про-пространственное (фигурное) и про-временное (движения и событие). Во всех случаях пространство / время рождаются естественно, из опыта-наблюдения; их связь с «символом общности» (констатируемая, но не прояснённая Леруа-Гураном) не установлена. Но время не может вытекать из повторения – иначе «чувством времени» обладало бы любое животное (и оно обладает *чувством* длительности и протяжённости); не менее ограничено замыкание пространства в убежище, хотя и эта «дедукция из естества» весьма обычна. Следует скорректировать приведённые су-

ждения, отталкиваясь не только от «естественности», времени и пространства не знающей. «Присутствие» означено бытием-вовлечением и претворением в тело-знак родового бытия, несущего на себе все печати рода (исправления и внебиологические ремарки) и сломленную печать обособленно-животных пристрастий (как в первую очередь способность в исступлении «обретать себя», претворяясь в родовой тотем и в его неистовстве растворяясь). Простор поглощает бытие, выпивает кровь одушевления, обрекая на сползание в ветхое не-бытие – безмолвное и без-образное существование.

Бытие-время в универсализме стремления-к-сбыванию (полноте) равно в ортодоксально-типичной структурности (бывшего, будущего, сбывающегося) и в реконструкциях Хайдеггера (равно Гуссерля) не обретает связи с предметным и фигурным синтезом *hic et nunc*. Последний следует собственными путями, всё более укореняясь в пространстве-тела и теле как прообразе конкретизации обусловленного. «...Пространство совсем не то, от чего тело отнимает больший или меньший кусок, а то, что демонстрирует различные конфигурации и различные “осязаемые свойства” в различных своих частях. Первичными являются конкретная ситуация и фигура...» (Платон [15, с. 18], со ссылкой на *Taylor A. Commentary on Platos Timaeus*, p. 343; с. 8).

Первичным (исходным) является тело-фигура; «пространство» как простор способно к его поглощению и растворению, и пространство-время противостоит ему внепространственной связью *одновременно-го* (осуществляемой не только и не столько в сознании, но в структуре символического насыщения «дали»). Последнее и выступает прототипом пресловутого теперь и общим конструктивным принципом временности. Тело-знак «вдвигается» в простор и таковой уподобляет архаичному тексту. Этот размеченный простор придаёт существованию – пространственность, а пространству – существенность (овнешненность или символизм времени).

Время – абсолютное «теперь» (вдруг) сияния общности. Пространство – релятивное теперь, символическая одновременность преодолеваемой (и символически восстанавливаемой) разобщённости (в первых промерах).

Фундаментальная коррекция поправляет историю-времени. Она утрачивает прерогативы внутреннего (времени – реализации устремлённости вот-бытия к бытию-полноте) и обретает, напротив, внешнее (реализуя устремлённость к тотализации инспирирующих бытие символов-тел, берущей начало с покрывших тёмное чрево земли сети гигантских менгиров, дольменов, кромехов). «Теперь» – открытое пространство связующей деноминации, фрактал исходного-прообраза (время – образ вечности, пока ещё в нашей реконструкции неподвижный; но этот «неподвижный двигатель» уже связует разрозненное-присутствие одновременностью, отделяя простор от пространства, преодолев раз-

розенное). Время приходит в движение в пространстве и по форме его (исходя из материнского лона священного безумия, обращённого к вечности. «О таком мифологизированном пространстве в своё время писала Фрейденоберг: “Мир, видимый первобытным человеком, заново создаётся его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие...”» [19, с. 39])).

Вот-бытие не охвачено изначально существующим (бытием). Оно преодолевает пустоту не-бытия (простор), утверждаясь в нём как время (связывание), преобразующее простор в (его-иное) условие вот-бытия, автономно-отдалённого дистанцированного пребывания (возможно, в этом пункте изложение нуждается в кратком пояснении: речь, разумеется, не идёт о том, что в некоей точке первобытной истории предок человека не был способен покинуть пределы круга алтаря и ритуальной площадки без описанных и весьма обременительных процедур; речь о том, чтобы покинуть эти пределы, сохраняя человечность, не впадая в естественность рефлекторных реакций, – и такое оставление требовало чрезвычайных усилий; в приведённом также не дано различия внутренней одновременности-действия, основанной вовлечением-в-действие «высшей силы», и одновременности горизонта, основанной визуализацией эвритмии и символизацией простора).

Время, следовательно, не зауклено в себе-как-бытии; время есть недостижимая одновременность бытия, реализуемая в многообразии вот, и преодолеваемое-преобразуемое пространство, реорганизуемое в логику и структуру одновременности. Время реализует «стремление» к вот (локализации, дифференциации) и в таковом реализуется – в слове. («Язык идентифицирует индивидуальные различия. И отсюда происходит двойная, глубоко парадоксальная природа языка, одновременно и имманентного по отношению к индивиду, и трансцендентного по отношению к обществу. Эта двойственность обнаруживается во всех свойствах языка» [22, р. 94–95].)

В дескрипции вот-бытие предстаёт прежде всего ограничением, образом и ближайшим представителем которого выступает «тело». «Наше восприятие телесно, мы не владем чистым восприятием, восприятием-в-себе, ибо внутри всякого акта восприятия всегда присутствует некое тёмное пятно, изначальная непрозрачность, наше тело» [12, с. 159]. (Далее, «Чистым восприятием», «возможно», «владеет Бог» и пр.) Но «тело» же направляет восприятие в свете его дифференциации и утверждения-в-автономии. Чистое восприятие на восприятие по вполне понятным причинам неспособно. Для него мир предстаёт сплошным ослепительным светом вне помарок и изъянов. «Реальность» складывается из ряби затемнений, мерцания полутеней и сети разрывов, недоступных и заполняемых воображением. Восприятие всегда опирается на череду «тёмных пятен», доставшихся ему в наследие и представляющих картину мира, замкнутого в оболочку тела и насыщенного телами теней.

Восприятие телесно не потому, что обременено телом, но потому, что тело выступает острием и проводником бытия, его формой как формой самой дифференциации-различения (сличения, слияния).

Тело опосредствует обращение бытия и вот-бытия, воплощая вне-бытийную автономию и (не-существующую) общность; в нём прежде всего воплощены их взаимно-обусловленность и реципрокность. Тело «исходно» символично (воплощая общность и обобщая воплощённость) и вместе с тем «природно-наличествует» (воплощая извечную обособленность в смерти, тлении, страхе и преодолевая их в природном влечении-эросе). «Тело» не пребывает в пространстве и времени, но представляет их общий опорный пункт и вместе с тем пункт их обращения («тело» в реальном представительстве системы тел и систем их связываний).

Между плотью и духом возникает и разрастается бутон телесности, расцветающий в тени исполинов и их расцвечивающий цветами «изначального». «Тело» играет с носителем в те странные игры, что преимущественно не вступили ещё в свет онтологии: оно «принадлежит» его «хозяину» невзирая на релятивизм форм хозяйствования и собственности (Фуко); но оно не вложено нацело ни в одну из исторических форм, в разрывах обнажая тело бытия (не вложено в принадлежность; «тело» обозначено тенью своего господина, и как только последний посмеет отождествить себя с сознанием, манифестируется в форме бессознательного; тождество с умом и благоразумием отбрасывает тени безумия и натуры; тело играет с человеком, но человек всё же заслуживает снисхождения в стремлении к тотальному обладанию хотя бы самим-собой).

Тело – посредник, щуп, орган, который «общность» выносит во внешнее-пространство. Изошедшее в свет внешнего, оно ещё далеко не полностью вступило в свет онтологии: «Плоть не является ни материей, ни духом, ни субстанцией. Чтобы её обозначить, необходимо ввести старый термин “элемент” в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне – так сказать в смысле *chose generale*... Плоть именно в этом смысле является элементом Бытия» [25, р. 184]. В свете сказанного плоть явлена скорее его первоэлементом.

Замыкая круг, заметим, что это-бытие и выступает узлом-обращения (теперь), ключевым и исходным пунктом времени. Теперь можно добавить к характеру его сторон (идеи и сбывания в меональном); это с точки зрения (пост-) онтологии внутреннее и внешнее, первое в отражении-раскрытии-игре подобий (своего), второе – в столкновении-агоне-отражении чуждого. По ту сторону классицизма ни первое, ни второе не претендуют на статус идеального (реального) и в самом обращении его (спонтанно) избегают. Постмодерн характерен с подобной точки зрения глобализацией игры-мимесиса, поглощением реальности (агона) игрой. Не вдаваясь в детали, в отношении нас интересующего подчеркнём структурный переход действия в слово; то что Аристотель определял в

качестве частного момента трагедии (катарсис), приобретает характер всеобщего (существа теперь). «В этой последней ситуации язык уже не может рассматриваться только как план выражения культуры, мыслимой как содержание, реализующееся в языке. Сами границы между языком и культурой становятся достаточно условными, поскольку язык начинает выступать уже как важнейший фактор самой культуры... каждый элемент языка перестаёт быть равным самому себе и обретает способность, моделируя мир, одновременно творить его заново (орудие, меняющее свои функции по мере того, как оно действует)» [17, с. 63].

Тело *semper in motu*

Становление / извечное беспокойство нуждаются в антропологической аппроксимации; в этом именно пункте, как ни в каком ином, слабы позиции онтологии. Желудок и половые органы в качестве извечных двигателей обладают двойным достоинством: наглядности, данности всем в ощущениях, и логического связывания предыстории (на почве которой они утвердились) с её продолжением (с известной точки зрения Маркса и Фрейда объединяет опора на инстинкты, по отношению к особи обладающие всей полнотой действительного; в первом случае желудок и в нём воплощённый голод может удовлетворяться лишь со-обща; во втором влечение нуждается в плане удовлетворения в другом человеке; исходное – почва, сущность – индивидуалистичны; вторичное – инструмент, орудие – обобщённые; Маркс, впрочем, развернёт эту схему, называя «базисом» совокупность орудий, и это не случайно: форма (удовлетворения) обуславливает в его интерпретации сущность человеческого, в то время как его содержание животно; но точно так же рассуждает Фрейд; собственно, этот переход от догмата мозга-разума к подлежащему в форме желудка-полового органа и знаменует первый переворот метафизики).

Онтология чувствует себя на этой почве откровенно неуютно и выглядит пришельцем и представителем зазеркалья (попутно погрязнув в модернизированном спиритуализме). Пока и поскольку «интенциональное» не аппроксимировано в отнесении к натурным условиям начал (как не имеет имманентно-антропологических опор исходное стремление Хайдеггера), оно не может дать пониманию нужных ориентировок в дескриптивных набросках и обуславливает господство догмы в корневых установках. Хайдеггер ощущает напряжение исхода и даёт бой в этом центральном пункте, в котором трепещет дух натурализма, ощутивший воды новой жизни.

Хайдеггер принимает альтернативную установку бытия-к-смерти; но её обоснованность исходным как «влечением» мизерна; бытие-к-смерти изрядно деонтологизировано, пока само «стремление» не обза-

ведётся некой тенью с неясной онтологией; тень смерти нависает над вот-бытием как интеллектуальный императив. Следовало перепроверить с точки зрения подобной презумпции исходное и изменить трактовку «стремления»; но вместе этого «бытие-к-смерти» утверждается в качестве психологической данности (ужаса, дополняющего прежние наррации голода и эроса). Вот-бытие изначально укомплектовано и интеллектуальным мужеством, хотя и весьма выборочного толка (вопреки вменённой автономии; вообще говоря, смыкание мотивов «стремления» (к-бытию) с «бытием-к-смерти» чревато ригоризмом «общего блага»; Хайдеггер не замыкает их в общее логическое поле, избегая опасного трюизма).

Позднейшие интерпретации не замедлят обозначить родственность бытия-к-смерти и власти как смерти отложенной (Ж. Бодрийяр), отсроченной, или «дарованной жизни» (жизни-смерти, существования зомби-умерщвлённого). Страх дополняет ужас и замыкается описанием стимулов. Их родство обусловлено нечеловеческой убедительностью животной потребности и животной же реакции. Их ахиллесова пята соответствует реверсу их общих достоинств: из тьмы убедительной предыстории нелегко выскочить в свет исторического (животное мотивировано голодом, страхом и половым инстинктом; ни один из них не удовлетворяет их неестественно, в этом будучи гораздо более последователен и логичен, нежели упомянутые концептуалисты); может показаться, что Хайдеггер выпадает из этого ряда, тем более что он всячески выделяет человечность ужаса, основанную знанием о неизбежности конца; но усреднённый «человек» (в отличие от абстрагирующегося философа), как и человек исторический, избегает не «смерти», но реальной опасности и понятных угроз, разделяя с животными инстинкт самосохранения. Он не философ, но практикант на поприще жизни.

Упомянутые в начале сдвиги мировоззрений между тем заставляют задуматься о смене ракурса: и в самом деле, насколько убедительна убедительность естества, при помощи изошрённых усилий толкования перерождаемого и преобразуемого в неестественную человечность? Не пора ли её утвердить в некоем исходном «стремлении», не выворачивающем самое себя наизнанку, но себе все прочие подчиняющем? И не стоит ли задуматься о естественном сочленении параметров бифуркации и трансгрессии с исходным, тем более что последнее гораздо ярче проявляет себя в инициации (трансгрессии), одержимости-иступлении ритуала (трансгрессии), оргии как весьма неестественной форме удовлетворения естественной потребности, в празднестве как синтетике инобытия (трансгрессии «перевёртывания»), соединяющей последнее с «человечностью»?

Искомое (стремление) на заре истории замещает естественные стимулы, олицетворяет перверсию (психиатрия), мотив (онтология), обмен дарами (социум и в его недрах возникшая экономика обмена), власть

(суверенность), святость (одержимость) и пр. Это, впрочем, не даёт ис-
комому право на (метафизическую) субстанциональность, но очерчивает
место мотивации, в определённых условиях более требовательной и
настоятельной, нежели упомянутые «деформируемые инстинкты».

Начала истории ознаменованы паноптикумом мотивов, затраги-
вающих бытие, но ему в сущности предшествующих, и отношения бы-
тия к вот- инвестирующих. Бытие в предчувствии воли, разума и эго
указывает на источник, в позитивной трактовке могущий укорениться
лишь в сфере (адаптивно-обусловленного) желания (материализм) – ли-
бо врожденной идее (те или иные модификации спиритуализма). Третье
и в данном случае дано – специфическим желанием, обретшим удовле-
творение в оттягивании удовлетворения, специфической удовлетво-
ренностью принципиальной не-удовлетворимостью, преобразованием же-
лания в мотив-своеобычную игру в удовлетворение *и удовлетворение*
от подобной игры.

Собственно в этом пункте дескрипция должна различить симуляцию
и онтологически (и практически) значимый мимесис. (Ю.М. Бородай не-
сколько буквально трактует симуляцию в её отношении к началам, от-
нося последние к онанированию как первому акту гуманизации [см.: 3].)

Оргия (тайное и подавленное) открывает существо инвертирован-
ного желания, позицию субъективности, обладающей (и собой) через
приобщение к иным желаниям как желаниям-иного и их разделения
в позиции-восприятия, в которой субъективность воплощена в «те-
лосе». Тело развоплощается в оргии, воплощая мотив в преодоленной
обособленности существования (пресловутого бытия-к-смерти). Ор-
гия играет с желанием, трансформируемым в мотив общего обладания
в развоплощении герметического тела-особи, его преобразовании (как
откровения) в воплощение-вот-. «Существование праздников и вообще
периодов времени, в течение которых допускалась неограниченная сво-
бода общения полов, отмечено этнографами у огромного числа народов,
находившихся на стадии доклассового общества <...> Оргиастические
праздники были широко распространены у народов Америки, Австра-
лии, Океании, Африки, Азии, Европы» [7, с. 81]. Мотив в этом случае
представлен игрой намерения и объекта как виртуальной игрой пред-
ставления [см.: 14].

«Дар» со всей наглядностью демонстрирует первенство игровых мо-
тивов в отношении им вменяемой пользы обмена; какие бы культурные
формы ни обретал «обмен дарами», он заключён в самоутверждении и
(коллективном) обладании, им одариваемого преобразующем в орган
мотива-игры: «В различных обществах, которые изучал Мосс или сам
Леви-Строс, данная форма взаимного дарения реализуется, главным
образом, по случаю праздников (браков, похорон, заключения военных
союзов, сезонных, религиозных праздников); с другой стороны, взаим-
ность в них приобретает обязательный характер. К тому же в некоторых

случаях этот обмен отмечается надбавками и призван обеспечить завоевание престижа. В этом случае он может принимать крайние формы, достигающие до уничтожения предложенных даров... Именно эту крайнюю форму Мосс предлагает называть “потлач”...» [21, с. 64].

В дескрипции антропологической референции начинают просматриваться сплетения и узлы того, что далее будет рассматриваться в разрядах времени (эвритмия непосредственного в безумии ритуала, метрика трансгрессии безумия (обряд) и разумности (обыденного, насквозь пронизанного не-экстатическим / ритуальным, смена поколений, воспринимаемая сквозь призму родства-тела: «...способ исчисления времени... определяется степенью родства агнатов: родные братья – родственники по отцу, значит, время жизни одного поколения определяется родством между ними; двоюродные братья – родственники по деду, а потому родственное расстояние между ними определяет время жизни двух поколений, и т. д.; а то время, которое простирается вглубь за пределы исчисления родства, это уже мифическое время, где нет определённой последовательности событий: нельзя сказать, что такое-то мифическое событие предшествовало другому» [7, с. 510]), «тела» (архетипического, приносимого в жертву, тела-знака и тела-выражения, тела-залога и тела-товара) и «слова».

Сквозь тьму веков в началах проступает несколько синкретов слова-тела-времени; тела разрываемого, приносимого в жертву, тела-архетипа, комплекса-вовлечения, в деструкции-тела обретающего реализацию. («Великое дело брахман состояло... в том, чтобы показать, что всё происходит из жертвоприношения: само космогоническое действие – это уже жертвоприношение, и первый продукт этого действия – институализация жертвоприношения. Космическая, социальная и индивидуальная жизнь формируются и определяются этой моделью», со ссылкой на: *Levi S. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Turnhout: Brepols, 2003. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses, 118) [10, с. 198]*), как и тела органически раскрытого, воплощённого оргиастическим севом, в котором ощутимо торжество рода. («Этот здоровенный “палец” (точнее – фаллос) почему-то возбуждал в людях очень сильные противоречивые чувства: одновременно и экстатическую радость, восторг, и жуткий смертельный страх. Позже Зевс превратился в палку с медным, а потом и железным наконечником, т. е. в орудие, “лабрис” – обоюдоострый двойной топор, являвшийся священным производственным тотемом» [3, с. 7–8].) Многообразие образов исходного-тела по мере их дифференциации и соотнесения формирует первичный язык знаков-символов, и ключевым его означаемым выступает трансгрессия-самозабвения, самоисступление первичного выхода особи из плена данного (тела) в Космос общности.

Вначале было тело-слово, и тело-слова было у времени, и было самим временем.

В теле-слова воплощены дихотомии структур вкупе с амбивалентностью структур / постструктурности (взрыва-разрыва-преодоления).

Тела-структуры изначально пред-ориентированы, замыкая мир в воплощение / в данное и размыкая (раз-воплощая) навстречу преобразуемому (система отношений в пространстве в известной мере восходит, по Кассиреру, «к человеческой интуиции относительно собственного тела (ср. оппозиции верх/низ, перед/зад и т. п.)» [11, с. 50], служа скрытым покровом видимого (образующим пространственной «полости» мира, Имира, Пуруши и прочих принесённых в жертву великанов (богов), из тел которых создан мир). Но это-тело уже нечто ориентирует; тело-как-тело (вот-бытие) удовлетворено естественными ориентирами-ориентировками; оно «выходит из себя» в трансгрессии-ритуала / в него «входит дух», бытие, последнее и отделяет тело от себя как свой инструмент и в том числе – орудие (общей) ориентации.

Постструктурность (трансгрессия) изначальнона. На ней акцентирует внимание Кассирер, связывая ориентацию направлений с антиномией сакрального / профанного и с различиями дня и ночи, света и тьмы: «первичное мифически-религиозное чувство» обусловлено «переходом», через инициальный переход акцентирует восприятие перемен, «входа и выхода» [11, с. 51]. Но возвращение вопроса о смысле происходящего требует возвращение наивной аксиоматики во-вращения-в-вот. М. Элиаде вольно или невольно опровергает Хайдеггера с его презумпцией устремления вот-к бытию: «...мифы “поиска” и “инициационных испытаний” раскрывают, в пластической или драматической форме, действительный акт, посредством которого дух выходит за пределы Космоса... чтобы вернуться к фундаментальному единству, существующему до сотворения» [20, с. 389]. Дух обречён на стремление к вот-, растворение в о-быденности, от которой он и спасается, возвращаясь к себе как чистой изначальности («фундаментальное единство до сотворения», некогда уже-бывшее и погружённое в вот-).

И изначальное-единство проглядывает сквозь факты как единство тела и соединение его со «словом и делом»: «Отдельного от времени пространства в ритуале не существует. Время становится внутренним свойством пространства, его “четвертым” измерением. <...> Высшей “ценностью” (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, отмечаемый разными символами центра – мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева (дерево жизни, небесное дерево, дерево предела, шаманское дерево и т. п.), другими сакральными объектами (мировая гора, башня, врата /арка/, столп, трон, камень, алтарь, очаг и т. п.)... Эти сакральные точки... вписаны в серию всё увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся всё менее и менее сакральными (жертва на алтаре – храм – поселение – своя страна и т. д.)» [16, с. 232]. «Эти сакральные точки» размечают остывшие локации бытия, размечающие миро-окружность и вмещающие в неё бытие-человека. Это бытие сопричастно тем силам (хау, мана,

маниту), которые вызывались «в центре мира» и перенесены как священный огонь на его периферию: «Закон партиципации разделяет местность на локусы, сопричастные пребывающим в них силам. Причинность растворена в безличных силах; магия – это суперпозиция знания о потусторонних причинах и общих условиях инспирации духа (духов)» [11, с. 43]. Время же не столько растворено в ритуале, сколько ещё-отсутствует в нём. «...Можно полагать, что человечество пережило длительный доисторический период, в котором временная протяжённость вообще не играла роли, ибо не было развития, и только в определённый момент произошёл тот взрыв, который породил динамическую структуру и положил начало истории человечества» [9, с. 341]. Но наряду с отсутствием «развития» значима более приземлённая «ориентация»; время прежде не могло не воплотиться в пространстве (тела и слова) с тем, чтобы далее (изнутри них) вести и направлять многообразие (предметных и надпредметных) связей. На протяжении тысячелетий время-вечность-единство-бытия приобретало пространственные черты (горизонтально-реалистические и вертикально-символические) с тем, чтобы обратиться на самую себя и с Нового времени подчиниться пространству, уподобясь ленте конвейера во всё себе подчинившей квантитативности.

В приведённом радиально-геометрическом охвате-освоении (воображаемым) же ещё не определены позиции «реального» (локусов, маршрутов), в котором «тело» ограничено схемой-со-действия. («Тело есть *plenum* (заполненность) и *continuum* (среда), вне которых нет ни пространства, ни времени» [15, с. 18].) В сакральном центре царит безразличие к интервалам, направлениям, последовательностям и причинам, привязанным к телам и их взаимодействиям. В центре мира господствует тело-Другого, единое, лишь уравнивающее развоплощение-жертву.

Этому телу предстоит долгий путь развития-трансформации. Подводя итоги сказанному, следует утвердить основные его вехи, связав «стремление» с интенцией бытия к вот-бытию, в том числе в направлении автономии, персонализации и локализации. «Бытие» изначально, но изначально представлено состоянием-особи, специфической эйфорией (экстазом, пафосом); это именно «состояние» (переживание) обуславливает ряд внешних акций (адаптивная компонента) и, что в нашем случае принципиально, представлено мотивом «воплощения» как воплощенным временем-бытием.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 503 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
3. Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. 416 с.

4. Браун К.-Х. Критика фрейд-марксизма. К вопросу о марксистском снятии психоанализа. М.: Прогресс, 1982. 272 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
6. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. 432 с.
7. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / Общ. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. 576 с.
8. Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко. М.: Индрик, 1997. 352 с.
9. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме в культуре // Лотман Ю.М. Избранные труды: в 3 т. Т. 3. Таллин: Александрия, 1992–1993. 1440 с.
10. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 2005. 350 с.
11. Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репр. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.
12. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 341 с.
13. Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы: в 2 т. Т. 1. Н. Гоголь; Ф. Достоевский. М.: Культурная революция, Логос, 2006. 685 с.
14. Спектор Д.М. Эрос: по ту сторону сингулярности // Философская мысль. 2016. № 4. С. 114–128. DOI: 10.7256/2409–8728.2016.4.18335 URL: http://e-notabene.ru/fr/article_18335.html (дата обращения: 26.04.16).
15. Томас Ф.Т. Пространство, время и воплощение. М.: Библийско-богословский институт им. св. апостола Андрея, 2010. 186 с.
16. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1983. 303 с.
17. Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия: Язык, культура, текст. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. 272 с.
18. Флоренский П.А. Термин (окончание) // Вопросы языкознания. 1989. № 3. С. 104–117.
19. Цивьян Т.В. Модель мира и её лингвистические основы. Изд. 3-е, испр. М.: КомКнига, 2006. 280 с.
20. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
21. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2010. 560 с.
22. Benveniste E. Structure de la langue et structure de la societe // Benveniste E. Problemes de linguistique generale. II. P., 1974. P. 94–95.
23. Coole D. Negativity and politics. Dionysus and dialectics from Kant to post-structuralism. London and New-York: Routledge, 2000. 288 p.
24. Davis C. After Poststructuralism. Reading, stories and theory. London and New-York: Routledge, 2004. 224 p.
25. Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail. Paris: Galimard, 1964. 360 p.
26. Williams J. Understanding poststructuralism. Chesham: Acumen Pub., 2005. 180 p.

HUMAN EXISTENTIALS

David SPEKTOR

PhD in Architecture, Associate Professor of Moscow Institute of Architecture and Civil Engineering. Vvedenskiy str., 1-a, Moscow 117342, Russian Federation; e-mail: daspektor@mail.ru

IN SEARCH OF LOST TIME

The counterpoint to this article was the circulation of the core concepts of the modern philosophy, which include space-time and body-words, and the leitmotif was the development of the concept of conversion-transgression itself carried out through overtones of circulation-words (language), values (gifts), soul (to Another and into-another). “Circulation”, projected on the shell of “time” in cyclicity is more clear, and moving to the “axial time” doesn’t lose its connection with quality content of event, dividing on the external form, linking of different quality processes by mechanical chronology, and the internal structure or post-structural properties, given the reflective transformation carried out in recent decades.

Such attempts of through binding are not new. In a certain sense they can be characterized in the following words of J. Baudrillard: “The reversibility of the gift is manifested in the ‘gifting back’, the reversibility of exchange in the sacrifice, the reversibility of time in the cycle, the reversibility of production in the destruction, the reversibility of life in death, the reversibility of each language element and meaning in the anagram... Everywhere it takes for us the form of extermination and death. This is the symbolic form. It is not mystical and not structural - it is just inevitable” (from “Symbolic exchange and death”). Not taking his position as a whole, the author tries to rethink the position of Baudrillard, starting from his descriptive references.

Source point for the author was “impulse-to-whole”, that in post-modernity was inclined to the destructive rejection in the apologetics of destruction. Passing through the history of thought, this impulse is gradually drawn to the subject, taking above all romantic meaning. It has long been imputed to the being, in recent times increasingly taking over his features. “The impulse-to-whole” is a good interlude to the theme of being-towards-death, but in different variations it cannot settle in retrospect. However, it tempts by its psychological transparency: non manifested (to consciousness) being leads

and directs existence, and realizes itself in the dictate of text– unconscious, of text, arranged in structural sense by semantics and by lexical completeness, experienced originally in the “house of being” (J. Lacan).

The time from the viewpoint of explication appears to be happen-as-perceived, it loses itself in nav’-not-sleep (in oblivion-displacement of the forever-found-here). Plebeian “reality” intrudes into the elitist transparency (of text) by the dictatorship of the space (unity of time and place), dissipating the golden dream of creation by unambiguous-signified (by word-command, under which are stretched bulk of necessity: of coherence, of coordination, of matter).

The future is outlined by unconscious-text, by flight of Stygian swallow of word in the cave the shapelessness; the actual falls in light of the revelation as in the shell of words, gives to eidos-not-conscious-non-existent the body-speech. The being is realized in the actual because it already existed in genuine, once-presented eternal world of ideas, now transformed in the space of the narrative with its impulses-structures. These unconscious dreams of the text become real in recall, dooming the advancing obsessions-shapes. It returns to the structure of “here-”being as being “ready,” but cut in a body – in an early dense fabric of matter, vulnerable light fabric of flesh. This coarse canvas, according Heidegger, is the original (here-), and initially aspiring to the fullness (of being). But this isn’t like this from the viewpoint of the gray realities of anthropology and ethnography. In the abstract “here-” its imputed inferiority leads to the two invectives: of the impulse of “here-” to being-fullness and of the impulse of being to localize “here-” as timeliness and appropriateness. The pamphlet of utmost simplification should not cross out the designated by them alternative: “being” in the projection at the beginning of history is findable and foreseeable, “here-” is ephemeral and receives the face and the texture (of the individual or of the person, of the subject or of the autonomy) for millennia. The impulse “here-” to being is tragic (Heidegger) and cathartic (Aristotle); the impulse of being to “here-” is ontological, while its plane of expression transforms it into the comic / travesti.

The presumption in relation to the source of autonomy naturally gives rise to the spiritualism of the structure; “here-”doesn’t need the selfless being, but rushes to it meaningfully; yet “consciousness (das Bewusstsein) can never be anything other than conscious being (das bewusste Sein)...” [K. Marx], and being “up-” and “before-” consciousness indicates the impulse of existence to “here-”. If so, in being “here-” is no autonomy; it is original-being (such as exists-being) and initially overcomes the abstraction on non-cleared basis. But the source of the anthropological specifics is original, and in this source the autonomy is something quite late; “here-” being, if we find the analogy, may not be prefaced itself as the autonomy. This autonomy is acquired historically, and taking into account this obvious fact, the scheme of the impulse should be topsy-turned: “here-” being isn’t initially directed to being, but originally (common), and source ecstatic being directed to the autonomous-individual “here-” being, which realizes in itself the deployment of “now” (in a wide

range of timeliness-appropriateness, which over time encompassed the whole world (into world-circle). So now-simultaneity re-encodes itself, losing the metaphysical timelessness and transforming into the self-fulfilling probe, into the conductor-being, and his body in the (increasingly multiple) “present”, variously-distinguished-coherent).

First deconstruction leads to subsequent reactions. Martin Heidegger establishes attitude of being-towards-death, alternative to the original impulse. But their relation is not obvious; being-towards-death is affirmed as a psychological givenness, without kinship with the desire to the fullness. Generally speaking, the closing of the motives of “impulse” (to being) with “being-towards-death” is fraught with cheap enough rigorism. Heidegger wisely doesn’t close them in a common logical field, avoiding the truism of self-sacrifice by means of dissolving in the common being.

At the dawn of history the required (impulse) replaces natural stimuli, represents a perversion (psychiatry), motive (ontology), exchange gifts (the society and exchange economy arose in its bowels), power (sovereignty), holiness (obsession), etc. This, however, does not give to the required the right to (metaphysical) substantiality, but outlines the place of motivation, which in certain conditions is more demanding and urgent than listed above.

The beginning of history is marked by panopticon of motives affecting being, but in fact preceding it and investing the relations of being to “here-”. The being in anticipation of the will, the mind and the ego indicates the source, which in positive interpretation could take roots only in the field of (adaptive-conditioned) desires (materialism) or in innate idea (certain modifications of spiritualism). The third specific desire, which found satisfaction in prolonging the satisfaction, specific satisfaction is dissatisfaction, the transformation of desire in the motif, this unusual game in satisfaction *and satisfaction from this game*.

This specific satisfaction attached to the desires in their naturalistic iteration (of needs, libido, Thanatos) as motivation converts desire, subordinating the motive and the reality dissolved-lost in it *in circulation, the universal form of the time-being*.

Keywords: circulation, time, being, text, language, structure, transgression, post-structuralism, being “here-”, body

References

1. Arutyunova, N. & Yanko, T. (eds.) *Logicheskii analiz yazyka. Yazyk i vremya* [Logical Analysis of Language. Language and Time]. Moscow: Indrik Publ., 1997. 352 pp. (In Russian)
2. Avtonomova, N. *Otkrytaya struktura: Yakobson – Bakhtin – Lotman – Gasparov* [Open Structure: Jakobson – Bakhtin – Lotman – Gasparov]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009. 503 pp. (In Russian)

3. Baudrillard, J. *Simvolicheskii obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2000. 387 pp. (In Russian)
4. Benveniste, E. "Structure de la langue et structure de la societe", in: E. Benveniste, *Problemes de linguistique generale*. II. P., 1974, pp. 94–95.
5. Borodai, Yu. *Erotika - smert' - tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya* [Erotic – death – taboo: a tragedy of human consciousness]. Moscow: Gnozis Publ., Russian Phenomenological Society Publ., 1996. 416 pp. (In Russian)
6. Bromlei, Yu. (ed.) *Istoriya pervobytnogo obshchestva. Epokha pervobytnoi rodovoi obshchiny* [History of Primordial Society. The Age of Primitive Tribal Community]. Moscow: Nauka Publ., 1986. 576 pp. (In Russian)
7. Brown, C. F. *Kritika freido-marksizma* [Criticism of Freudo-Marxism]. Moscow: Progress Publ., 1982. 272 pp. (In Russian)
8. Coole, D. *Negativity and politics. Dionysus and dialectics from Kant to post-structuralism*. London and New-York: Routledge, 2000. 288 pp.
9. Davis, C. *After Poststructuralism. Reading, stories and theory*. London and New-York: Routledge, 2004. 224 pp.
10. Derrida, J. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference]. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2000. 432 pp. (In Russian)
11. Eliade, M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Essays in Comparative Religions]. Moscow: Lodomir Publ., 1999. 488 pp. (In Russian)
12. Florenskii, P. "Termin (okonchanie)" [The Term (termination)], *Voprosy yazykoznaveniya*, 1989, no 3, pp. 104–117. (In Russian)
13. Hegel, G. W. F. *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 pp. (In Russian)
14. Henaff, M. *Klod Levi-Stros i strukturnaya antropologiya* [Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology]. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2010. 560 pp. (In Russian)
15. Lotman, Yu. & Uspenskii, B. "O semioticheskom mekhanizme v kul'ture" [On the Semiotic Mechanism in Culture], in: Yu. Lotman, *Izbrannye trudy* [Selected Works], vol. 3. Tallinn: Aleksandriya Publ., 1992–1993. 1440 pp. (In Russian)
16. Malamoud, Ch. *Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnei Indii* [Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India]. Moscow: Nauka Publ., 2005. 350 pp. (In Russian)
17. Meletinskii, B. *Poetika mifa* [Poetics of Myth]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2000. 407 pp. (In Russian)
18. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*. Paris: Galimard, 1964. 360 pp.
19. Podoroga, V. *Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Phenomenology of the Body, Introduction to Philosophical Anthropology]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995. 341 pp. (In Russian)
20. Podoroga, V. *Mimezis. Materialy po analiticheskoi antropologii literatury*, 2 t. [Mimesis. Materials in analytic anthropology of literature, 2 vols], vol. 1. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2006. 685 pp. (In Russian)
21. Spektor, D. "Eros: po tu storonu singulyarnosti" [Eros: Beyond Singularity], *Filosofskaya mysl'*, 2016, no 4, pp. 114–128. (DOI: 10.7256/2409–8728.2016.4.18335) [http://e-notabene.ru/fr/article_18335.html, accessed on 26.04.2016]. (In Russian)
22. Thomas, F. T. *Prostranstvo, vremya i voploshchenie* [Space, Time and Embodiment]. Moscow: St. Andrew Bible-Theological Institute Publ., 2010. 186 pp. (In Russian)

23. Toporov, V. "Prostranstvo i tekst" [Space and Text], *Tekst: Semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], ed. by T. Tsiv'yan. Moscow: Nauka Publ., 1983. 303 pp. (In Russian)
24. Toporov, V. "Sanskrit i ego uroki" [Sanskrit and Its Lessons], *Drevnyaya Indiya: Yazyk, kul'tura, tekst* [Ancient India: Language, Culture, Text]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 272 pp. (In Russian)
25. Tsiv'yan, T. *Model' mira i ee lingvisticheskie osnovy* [Model of the world and its linguistic foundations]. Moscow: KomKniga Publ., 2006. 280 pp. (In Russian)
26. Williams, J. *Understanding poststructuralism*. Chesham: Acumen Pub., 2005. 180 pp.