

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Д.М. Спектор

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО SUB SPECIE AETERNITATIS

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые понятия времени и пространства. Показывается, что если время в XX столетии обретает характер предельного онтологического основания, обуславливая соответствующие интерпретации, то пространство, в рамках физических теорий с временем сближаемое, в философских поисках, напротив, всё более времени противопоставляется. Пространству вменяется роль «вместилища», сближенная с ролью «пребывания имманентного». В статье на примере преимущественно философии М. Хайдеггера показана неверность такого подхода и обоснована необходимость новой онтологии, трактующей само пространства как онтологическое условие осуществления (сбывания). Метод исследования связан с последовательно осуществленной реставрацией «изначального», проведённой в направлении «временности и пространственности» в архаическом облике «сакрального» и «окружения». Научная новизна исследования заключается в придании «пространственности» онтологической значимости. Впервые обозначена специфика изначальной гомогенности пространства и времени, роднящая их амбивалентность «движения к целому» (однородному), в пространстве означенное эстетизмом, во времени – «становлением», и «агонального противостояния» (разнородного), в пространстве проявляемого как экспансия и присвоение-освоение, во времени – как темп и скорость (органического) взаимодействия.

Ключевые слова: Время, бытие, вот-бытие, стремление, пространство, тело, магия, бытие-к-смерти, перерождение, переход.

Abstract. This article examines the key definitions of time and space. It is demonstrated that if time in the XX century attains the character of the ultimate ontological foundation substantiating the corresponding interpretations, then space, which within the framework of physical theories meets time, in philosophical searches, on the contrary, counterpoises time. Space is endowed with the role of “reservoir” that is close to the role of “immanent dwell”. Mainly on the example of M. Heidegger’s philosophy, the author demonstrate the incorrectness of such approach and substantiates the need for the new ontology, which interprets the space itself as an ontological condition for materialization (fulfill). The scientific novelty consists in enhancing “spatiality” with ontological importance. The author is first to underline the specificity of the initial homogeneity of space and time, the uniting ambivalence of the “movement towards integral” (homogenous), which in space is designated as aestheticism, and in time – the “establishment” and “agonal confrontation” (heterogeneous); which in space is manifested as expansion and assignment-assimilation, while in time as the tempo and speed of the “organic” interaction.

Key words: Transition, Rebirth, Being-towards-death, Magic, Body, Space, Strive, M. Heidegger’s philosophy, Being, Time.

Вступление

«Постигнуть природу времени – значит понять, что такое бытие. Именно так ставится вопрос в философии жизни Дильтея, Бергсона, Шпенглера, феноменологии Гуссерля, философии процесса Уайтхеда, фундаментальной онтологии Хайдеггера, герменевтике Гадамера. «Философия процесса» – вот, пожалуй, наиболее точное имя для философии XX в.» [1, с. 296]. Вопрос о природе времени в XX в., т.о., становится основополагающим. Как справедливо подчёркивает А.Г. Черняков, «...один из важнейших итогов работы Гуссерля,

Хайдеггера, Левинаса и Рикёра заключается в том, что глубоко укоренённое в традиции и восходящее к Пармениду противоречие между бытием и временем, сущим и временным, между вечным (эйдетическим) и преходящим (историческим) неожиданным образом превращается в свою противоположность. Теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится предельным онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий» [2, с. 15].

Пространство, в рамках физикалистских представлений связанное со временем в единый кон-

тинуум, на роль «предельного онтологического основания» не претендует. В философии «время» со времён Канта конституирует внутреннее; пространство с тех же времён отлучено от субъекта, олицетворяя (внешнюю) естественность (природу) вплоть до Эйнштейна.

Остаётся неясным, отчего контекст внешнего не наделён онтологической правомочностью и, того более, не любопытен для философии и вследствие непрозрачен (отчего «преодоление метафизики», затронув чувственность дыханием экзистенции, попыталось инкорпорировать её в прежнее пространство субъекта (времени), но не напротив, вместить его в пространство тел и их отношений – хотя, разумеется, попытки такого рода были предприняты, и стоит упомянуть в такой связи Маркса и Фрейда, не говоря уже о позитивистской философии и науке).

Тем более странным выглядит это обстоятельство в свете происхождения пространства и времени, на сцене истории являющихся в тесном единстве вплоть до неразличимости.

Рассматривая их с данной точки зрения, следует оттолкнуться от общей, не знающей исключений качественности первобытной топологии. Образная акцентуация охватывает не только «направления» и «состояния», но (прежде всего) переходы между ними.

Образ границы и её преодоления более изначален, нежели образы мест и просторов по её сторонам. На этом акцентирует внимание Кассирер, связывая ориентацию по направлениям и с ценностным аспектом сакрального/профанного, и с естественными различиями дня и ночи, света и тьмы. Он также считает, что «первичное мифически-религиозное чувство» обусловлено «переходом», через инициальный переход акцентирует восприятие перемен, «входа и выхода» и пр. [3, с. 51].

В архаичном «переходе» время и пространство предельно сближены (соединены или ещё не различены). Время не «течёт», но *возникает* в момент перехода – и как переход- границы, при-бытие. Но многообразные реконструкции (в частности, О. Фрейденберг) ясно указывают на то, что множество переходов, трансформированных в авантурный сюжет, последовательность приключений, исходит из архетипа инициального от- и при-бытия. Исходный переход следует поместить в рамки онтологии, подменив данность покидаемого и обретаемого места существом трансформации, местность конституирующей, точнее, конституирующей оставленное и вновь обретенное как местность. Первичные художественные аллюзии прибытия однозначно отдадут его области

запредельного, смерти и полутьмы. «Все страны “блаженства”, т.е. смерти, были самыми реальными островами или материком; и однако же все эти Ликии, Финикии, Египты – это и реальные местности, и страны смерти. Не жил ли бог солнца в Ликии и Египте, не отдыхали ли боги у блаженных эфиопов? Острова не носили ли эпитетных имен солнечного божества? А Илион и Троя, с царем смерти Лаомедонтом, или Крит, управляемый Миносом, царем смерти? Особенно показателен в этом отношении Эпир: как феспроты и молоссы – реальные жители и жители преисподней, так и реки Ахеронт, Ахелой и Кокит представляют собой одновременно и подлинную реальность, и подлинную метафизическую хтоничность» [4, с. 239].

К этому обстоятельству равно равнодушны онтология и искусствознание (иконография); оно прежде всего непонятно и во многом потому несущественно; обретая косвенно выражение в порядках символической и литургической интерпретаций, оно и трактовку получает в оправе структурно-семантической. Онтология «бытия-к-смерти» опускает эту связку, также не уделяя ей статуса «изначального». Дескрипция состояний акцептирует вот-бытие, далее «стремление» рассматривая исключительно сквозь призму времени; это предпочтение ничем не обусловлено: прибытие-к-месту ничуть не менее фундаментально (растянутое на дистанцию жизни, оно как временное возрождается в дистанции психоаналитической биографии или экзистенциальной психиатрии; сжатое до акта (инициации), оно служит пространственным символом (и символом пространства) прохода-сквозь-смерть дважды рождённого). Меж тем «Первичное время мифа превращается, по мнению Кассирера, в реальное, эмпирическое время с помощью выражения пространственных отношений. Простейшие пространственные отношения дифференцировались своего рода перпендикуляром Север – Юг (с этим-то и связаны оппозиции дня и ночи, света и тьмы). К этим пересекающимся линиям восходит и интуиция временных интервалов» [3, с. 51-52]. Если опосредование реально-эмпирического времени пространственными отношениями и представляется несколько более сложным, это не снижает значимости данной констатации, её феноменологической чистоты, не обретшей онтологического выражения. «Оси» изначально не обладают характером безличных ориентаций, но экзистенциальных нитей, обусловленных связью жизни и смерти, света и тьмы, полюсов бытия. Но если современное восприятие придаёт приключению остроту касанием смерти, физиологично-окончательной и исходно-необратимой,

то архаичное восприятие, напротив, придаёт смерти пикантность, шагая путём авантюры в её «заступания за край повседневного». «Бытие-к-смерти» прежде всего метафорично; «смерть» не вступает в жизнь непосредственно, выступая её (неопределённо-неопределимым) финалом. Архаическое бытие суть прохождение-сквозь-смерть, череда перерождений, преобразований, в которых жизнь обретается в процессе-прохождения (испытаний).

Смерть обратима, многообразна, открывает различные порталы экзистенций; испытание-смертью восходит к исходному-перерождению; но всякое перерождение есть маленькая смерть, не более и не менее ужасная, чем «окончательная» (не обладающая необратимым статусом).

Помимо физиологических, в восприятии (смерти) присутствуют и иные аллитерации. Та смерть, с которой мы сближены, прерывает уникальное существование (индивида-личности), на нём ставя безличную точку трупного разложения.

Архаика смерти знакома с индивидуальностью в меру уникальности смерти; лишь она ставит на безличном существовании члена рода метку личности (личной славы).

Далее, «смерть» обращает бытие к «первичному времени», каковое прежде всего не есть время, но, скорее, нечто ему противоположное (извечно-вечное).

Антропология и этнография указывают на исход единства места и времени: их граница не совпадает с принятой, она внутри временности, отделяя, с одной стороны, «первичное время», с другой – реальное, эмпирическое в его родстве с пространством (континуум). Подобно тому, как архаичное бытие не отделено от смерти, но осуществляется в её пространстве, архаичный континуум не отделён от извечно-вечного (трансцендентного), но погружён в него, «сбываясь» в пространстве и времени, открытых бытию-прототипу.

Сопоставляя реалии антропологии с расхожими онтологическими, следует усмотреть во времени – изначальное изначальное время-бытие (Хайдеггера), просматривая в вот наличное-эмпирическое в его онтологической укоренённости в первичной и изначальной пространности, пронизанной вечностью иносказания в её топологической (в том числе) атрибуции. Застывшая музыка и движущаяся архитектура духа равно исходят из центрального места – при-бытия, в котором (телесная) разобщённость преобразуется в совершенство конфигурации, композицию, уподобляющую разрозненное (пространство – тел) единому (извечному до разделения). Время возникает в (пространном) разрыве в меру его преодоления. Время суть время преодолеваемой

разобщённости. Но и пространство (изначального) ориентировано тем же исходом.

В (сакральном) центре граница преобразуется из естественной преграды в символическое (выражение, представление, образ) единства.

В связи с этим обстоятельством становятся естественны два вопроса: что представляет это первичное время (извечно-бытия) и как оно «превращается в реальное (континуальное вместе с тем не «расхожее», но онтологически-значимое) с помощью выражения пространственных отношений».

Первичное время: архетип и история

Первичное время представляется особым временем перво-творения, начальным временем, не подвластным «эмпирическому» [3, с. 173]. Сакральное время заключает и совокупность «изначальных, истинных» предметов и действий. «В дихотомии начальное *сакральное время* и время *эмпирическое* именно первое маркировано как особое “время”. <...> Мифическая эпоха – это эпоха *перво-предметов* и *перво-действий*...» [3, с. 173]. Вот-, вдвигаясь в матрицу-жизни, воспроизводит «изначальное», осуществляясь в меру воссоздания-припоминания. Анамнез, по Платону, воплощает понимание в его теоретическом аспекте – приобщения-присутствия при- раскрытии первичной непотаённости (в иступлении участника оргиастического действия). Но даже первичное сопоставление вскрывает изначальную путаницу позиционирования, в нечто-изначальное привносящего позитивистскую трактовку приобщения-к-навыку (подчинённости-подсобного в парадигме-знания), и теории-присутствия при парусии-вовлечённости в родовое бытие. «Нить» приобщения вот-бытия к бытию, обладающая, по Хайдеггеру, «структурным характером времени», натянута традицией, и её недостаточно обозначить, но следует ввести в понимание как обусловленную (необходимостью) протяжённость.

Кроме того, изначальное как предшествующее может быть названо первичным временем исключительно метафорично: это очевидно не-время, и его помещение в вечность положения не спасает, хотя раскрывает горизонты поэтики «времени движущихся образов (извечного)». В его именовании двусмысленность тянется со времён Платона: архетип вступает в реку времени, не подчиняясь его течению; последнее устремлено к исходному, но отделено от него барьером поюстороннего (воплощения).

В реконструкции зияет очевидная лакуна различения изначальное-разделённого: бытие вне стремления вот-, вне- временное, и вот-, отделённое и отдалённое от бытия, устремлённое к нему

«по оси времени» (к себе-как-другому, себе-как-Другому и пр.).

Классицизм, над которым витают античные тени, игнорируется: вневременное бытие-вне-вот-не транслируется в сеть онтологии. Тем не менее оно наличествует (непотаённое), усваивая мистику изгнанной метафизики (субстанциональной самобытности бытия).

Но в логическом отношении «сущее» невозможно в качестве предшествующего времени. Время и существенность возникают одновременно во взаимном порождении. Время суть время осуществления, сущность суть существующее во времени (сбывающееся). Время не возникает в генезисе понимания просто потому, что ему предшествует, реализуя гораздо более изначальное (стремление). Вот-бытие, устремлённое по нити понимания, представляет абстракцию самого же понимания, вновь (после Гегеля) подменившую бытие.

Время, оставленное за гранью осуществления (само-набрасывания сущности), предстаёт изрядным фрагментом бытия, каковой невозможно игнорировать (как «расхожее»). Сбывание в философии жизни, перестав уподобляться осуществлению существующего-извечно (идеи), не обрело подлунной альтернативы; оно прежде всего должно быть восстановлено в статусе ключа к бытию (не реализуемой прототипичности) и существованию-сущест (реальности вариаций в их (игровой или серьёзной, комической или трагической) телесности и временности).

Вот-бытие вынуждено ре-конструировать бытие с тем, чтобы набросать в нём себя как нечто-сущее (в инобытии предметного мира). В «изначальном», т.о., намечается мера времени-акта, возникающего до «сущности», вне которой нет и не может быть ничего (сущего).

Вот-бытие (нечто-ничто) осуществляет. Оно уже есть (бытие) в интенции; его бытие лишь в меру первичной осуществлённости суть сбывание (анамнез, по Платону, или «временение из будущего», по Хайдеггеру). Последнее (сбывание) суть внутренний нерв реальности (элитарных реализаций в их внутреннем (монизме) и внешнем (столкновении родов бытия и бытия родов)).

«Реальность» (реализаций) всегда позади бытия, извечно «догоняет» его – во времени и как время (осуществляющегося).

Нечто-впереди суть первичное бытие. Это первичное фигурирует в начале как содержание (бытие) и форма (общественное бытие, выразимое в образе-символе-знаке – представлении). Время вкупе с пространством очевидно тяготеет ко второму; но формальной дескрипции в этом случае

недостаточно: бытие прежде всего нуждается в установлении содержания, обстоятельств разделения и, наконец, приводных ремней «стремления» (к изначальному, сбыванию и пр.).

Первичное бытие изначально отделено от существования, и такое отделение-раздельность не должна быть мистифицирована, но напротив раскрыта изначальному назначению как телосу самого раскрытия, противопоставленного раздельно-обособленному (телесному).

Бытие первично-изначально противопоставлено существованию, поскольку пафос-экстаз не вечен, «мерами вспыхивает и мерами угасает» (в искусственных инспирациях), переплавляя особь в орудие (бытия) рода и вновь остывая в обыденной обособленности (самосохранения).

Первое бытие возникает в реконструкции дважды: в акте экстаза как абстрактное соитие; в акте полагания вот-, отделившегося от бытия (от-бывшего) и тем положившего бытие (на все времена) как себе-иное (вневременное, вечное, потустороннее, трансцендентное, изначальное, утраченный элизиум). Извечно (содержание, «чистое» бытие) вне формы невыразимо. Но оно не выступает абстрактным идеалом и увядшим цветком утраченного (совершенства), служа в практическом отношении опорой разделенного и вместе с тем согласованного действия, вне его охватывающего «наброска» ритмически-аранжированного как и эстетически-мотивированного, в раздельности сохраняющего разделённость исходно-экстатического (импульса).

Чувственно-экстатическое представляет бытие через его представление, пространственное подобие. В разведении «предчувствуемого» (припоминаемого) и осмысляемого (в экспликации припомненного) возникает соблазн утвердить пра-структуру временности, пропуская эстетизм уподобления (невыразимому – мотиву) как природу «стремления» (мотива-мелодики). В таком перепрыгивании «время» утрачивает телос, отрекаясь от его структурности (символа – образа – знака, архитектуры представления).

Невыразимое (уже- осуществлённое- единство) обретает себя в ином, топосе выражений, в фигурах случайно-разрозненного и чуждого выхватывая прототипы утраченного: в ревушей и мечущейся стихии волн, в сиянии звёздного неба, в рёве бури угадывая подобия пробудившей его силы в её чудовищной мощи и чудной возвышенности.

Но возникающее (начало) не исчерпано основополагающим дистанцированием, каковое размечает изначальное исключительно изнутри, из само-отношения бытия. В само-отношении не упо-

мянуты истоки, а их природа принципиальна для природы философствования. Поскольку бытие обретает преодолеваемую (стремлением) пространственность изнутри себя, нитью понимания выступает идеализм; поскольку бытие отворяется извне, исходные позиции мысли априорно-материалистичны. Но вопрос о бытии не может быть решён на основе суждения вкуса.

Вот-бытие существует прежде осуществления; в противном случае оно не могло бы свою сущность реализовать (сбыться). Вот-бытие осуществляется, полагая себе рамки осуществления как сущность сбывающегося (реализуется, обретая телесно-пространственное выражение и его совместно-разделенную подвижность). Вот-бытие прежде всего заброшено (в пространство), оторвано от пуповины (родового бытия), и всю жизнь к нему «возвращается» (сбываясь).

Эти умствования, как ни странно, имеют самое непосредственное отношение к онтологии (реального), фиксируя прежде всего амбивалентность вот- в статусе первобытно-обособленного (существования), переходящего в оргию со-общения (родового бытия) на время оргазма (соития обособленных существований).

Обособленность непреодолима, но преодолевается; преодолённое пространственно, в то время как преодоление временно (Кант и Гегель; вместе с тем их различия недостаточны в отношении гуманистической устремлённости (цели); последняя лишена мотива, разорванного на клочья добра, красоты и истины, вдобавок противопоставленные физическому пространству-времени). В логическом отношении это возвращает к предыдущему: время неуловимо в своей переходности (мотиве); время улавливается в конфигурациях пространственных состояний (в пространстве (представления) физики, поэтики, истории и пр., возникает всякий раз особое «время»).

Бытие до-времени (вот) промеряет себя как бытие; примеривание суть первичная форма, в которой вот- обретает определённую (стремления) в априорных границах жизненности, чьи границы имеют изначальный характер внешне-природных, поскольку экстаз, приотворяя дверь бытия, застаёт последнее (себя как последнее) уже-открытым; в силу того присутствие-в-бытии всегда начинается с середины, озираясь на мрак начала и туман завершения, и вынужденно такие тени изживать, подменяя чем-то более осмысленным; изживание-подмена-вытеснение входят в бытие изначально и органично; «биография» даёт пример жизне-обрамления в конгломерации названного, на чем спекулирует психоанализ; но «путеводная нить понимания» не

располагает иными инструментами утверждения-в-бытии; медианность «теперь» фундаментальна и вбирает как биографию, так и историю, всякий раз переписываемые исходя из «настоящего» (сознания, переживания, откровения, иначе, исторически-обусловленной точки «провидения»).

Бытие и существование протекают в параллельных плоскостях, регулярно пересекаясь; но их совместность и совместимость просвечены слабо и, увы, наиболее внятно психоанализом, на пути уподобления бытия подсознательному и пр. Верно, во всяком случае, то, что бытие ведёт бессознательная активность с собственными сущностно-биографическими конфигурациями, с эксплицированным (существенным) пересекаясь по линиям красоты, добра и истины. Но если в такого рода онтологии уходить от метафизического наследия, эти пересечения должны встать во главу угла пространственных модусов (пространства мысли и архитектуры представления) с тем, чтобы вопрос о природе времени вообще стал достоверен (собственно психоанализ в сфере изучения «архетипов» и формирует приоритетные архетипы биографических реконструкций).

Это первичное образование-форм позволяет перекинуть мосты от ритуальных переходов к изначальным акциям реализации вот-бытия в преодолении естественного изоляционизма вот-(ужаса) утверждающим первый экзистенциал самоутверждения (само-отверженность). Истоки исходного следует утвердить в реальности истории, выделив в такой связи ритуал инициации и его центральное ядро – жертвоприношение.

Инициацию связывает с жертвоприношением не раз отмеченная и ныне не объяснимая жестокость, в том числе подразумевающая и непосредственное принесение в жертву кого-то из иницируемых. Вместе с тем, ритуал инициации выступает парадигматическим прообразом значительного числа фольклорных форм (известны в такой связи работы В.Я. Проппа).

Не менее популярны в этой связи и идеи Ван Геннепа, расширительно трактовавшего «ритуалы перехода», связавшего их или их поздние отголоски с социальной структурой в её синтаксисе. И Мелетинский также акцентирует роль переходных ритуалов (rites de passage, по Ван Геннепу), увязывая их с социальными и космическими целостностями, включающими рождение, наречение имени, возрастные переходы, брак (прежде всего устанавливающий связь с другим родом), изменение социального статуса, места в мужском союзе, посвящение в шаманы или вожди и, наконец, смерть. Мелетинский акцентирует внимание и на том, что обряды

перехода основаны символическим изъятием индивида из состава общности, суровыми испытаниями, введением в скрытый мир «помощников» демонической природы, «очищением» перед возвращением в социум в новой роли и статусе. Инициальный комплекс включает основные моменты жизни индивида, аксиоматически их относя к традиции и в ней растворяя, вместе с тем включая пороговые переходы, в совокупности формирующие синтагматическую структуру в погружённости в жизненную ткань. «Инициация включает также символическую временную смерть и контакт с духами, открывающий путь для оживления или, вернее, нового рождения в новом качестве» [3, с. 226].

В этой исчерпывающей характеристике связь инициации и социальной ткани во всём её разнообразии, с одной стороны, и инициации и упомянутого ритуала жертвоприношения, с другой, совершенно очевидна. Вместе с тем она далеко не прозрачна: поскольку социальная структура реконструируется рационально, под инициацию должны быть подведены столь же рациональные обоснования; но именно этого не удалось сделать. М. Элиаде пишет: «...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» [5, с. 389]. Трактовку, при её феноменологической точности, трудно назвать рациональной – вместе с тем она вполне достоверна.

Преобразование вот- вовсе не замкнуто во временность; оно растворено в повседневности и её культуре, запечатлено в фигурно-образной ткани и архитектуре мира, от первичного вот- (как чистой обособленности) не оставляющего следа – как изначально преодолевающего его (вот-) заброшенность, компенсируя её сплошным культурным и культурным фоном (имитацией бытия в его внешней выраженности – как универсальной субстанцией нормативности; первые (первичные) законы выступают паллиативом человечности как внешней нормой).

Исходное (бытие) вне-мирно (вне-пространственно), обустроиваясь в непосредственном оргиастическом соединении (экстатического сплочения); освоение (экспансия) осуществляется в форме присвоения пространства (окружения), поскольку исходно-пространственно, опирается на пространственно-телесные фигуры, уподобляя пережитые состояния-сплочённости фигурам телесных конфигураций. «Пространство», возникающее в ходе усвоения, не тождественно тому хаосу не-

определённого, который обусловлен прилегающим пространством; пространство включает потенциал экспансионизма, поскольку таковым иницировано и иницирует территориальный экспансионизм в изначальном «освоения-присвоения».

Пространство вкупе с временем рождается на алтаре и ближайшим образом устраняет естественные разрывы – отделившие живущих от утраченного (предка) и разделившие их как телесные присутствия. Пространство в форме освоенного (территории) фиксирует и закрепляет разрывы (родов, племён, наций), утверждаясь в форме (неушимых) границ.

У времени, т.о., отсутствует привилегия амбивалентности. Пространство так же включает дихотомию «внутреннего» в иерархии сакрального, художественного и прочих представлений, всё же редуцируемых к наличному (телу), и «внешнего» в территориальной экспансии.

Начало отмечено взаимным переходом (игрою переходов) бытия в вот- и вот- в бытие; эта игра должна быть антропологически атрибутирована, введена в границы изначального.

Исторический экскурс свидетельствует об изначальности противопоставления бытия вот- окружению как сакрально-выделенного (ритуала перехода) простору-чуждого. Но «переход» в отношении вот-наличного недостаточно атрибутировать стремлением (того более «заботой»; их связка внутренне-несообразна; «забота» погружена в существование и естественна, сиречь, не нуждается в поддержке (экстатического) стремления; последнее освобождает от заботы, отдаёт вот- (ужасающему) простору-бытия), но следует ввести в более обширный горизонт родового бытия в его (разделённой) импульсивности и (естественной) разделённости (соотнеся с родами бытия иного и иными родами бытия).

В превращении «первичного» времени в реально-эмпирическое «с помощью выражения пространственных отношений» проступают черты инобытия континуума, удерживающего в существующем его императивную бытийность как растворённую в пространстве символическую надвременность (родового соития разделённой импульсивности).

Вспышка бытия выхватывает фрагмент ушедшего, опровергая текущее через бытие-иного (рода), или ином (сбывающимся) роде бытия (настоящем-как-подлинном). Только в этом свете можно атрибутировать вечное настоящее со времён Августина сопричастное иным измерениям: это настоящее-откровения, в настоящем-окружения отделяющее не-настоящее его обрекая не-актуальности, и подлинно-настоящее, удержи-

ваемое и «наступающее». Только в этом смысле «изначальное» время может быть противопоставлено расхожему; но, если уточнить различие, в последнем и следует утвердить подлинную «временность» (включившую реминисценции того «преходящего», которое не укоренено в бытии).

Первые уточнения т.о. связываются с «изначальностью», специфицируемой в отношении бытия, не ставшего вот-, но к нему устремлённого; «вот», лишённое направляющей понимание нити (направляющей нити «понимания»), должно опереться на иное (переживание в достаточно реалистичном абрисе изначального-бытия; последнее в такой связи должно обрести прописку в рамках реалий-посюстороннего).

Если исторические корни мифа представлены обрядом, то исторические корни последнего воплощает ритуал жертвоприношения. К такому заключению с высокой долей неизбежности приводят реконструкции мифологической ткани в ареале различных географических регионов.

Реконструкции затрагивают и «ядро» обряда, показывая, как на его основе выстраивается многообразная космическая, социальная и прочая обрядность, тотально проникающая в ткань социального и связывающая его «единством», чрезвычайно далёким от традиционно-вменяемой общности совместно-удовлетворяемой «заботы» прагматических мотиваций и «посюсторонних практик». «Великое дело брахман состояло не в том, чтобы исследовать происхождение жертвоприношения, а в том, чтобы показать, что всё происходит из жертвоприношения: само космогоническое действо – 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'École des hautes études. Sciences religieuses, 118) [6, с. 198]. Конституирующая социальную ткань ритуальная практика обуславливает полноту жизни не только со стороны внешней предметности, но с позиции метода, укоренённого в ритуальной парадигме. «Сталь утверждает, что ритуалистическая наука была первой дисциплиной в древней Индии, отвечавшей современным критериям “научности” и послужившей образцом для всех прочих индийских дисциплин (шастр). Со ссылкой на: Staal F. Ritual, Grammar and the Origins of Science in India. – Journal of Indian Philosophy. 1982, vol. 10, no. 1, p. 3-35» [6, с. 198].

«Научность» и «онтология» в синкретизме Вед нераздельны. Но именно их единство как в том числе единство бытия обуславливает симптоматику

человечности, ещё не обременённую рационалистическими транслитерациями: «Наконец, именно на языке обрядов Веда даёт своё определение человека (сравним его с определением Аристотеля: «политическое животное»): «Из всех животных, способных быть ритуальными жертвами, человек – единственный, кто способен также совершать жертвоприношения» [6, с. 33].

Маламуд оправданно акцентирует внимание на параллельной европейской онтологии, основанной сохранностью древних текстов, не испытывавших воздействия «перехода от мифа к логосу». Повсеместность обряда сочетается с утраченной ценностью принесения жертвы как прекрасным идеалом. Отметим в такой связи то, что: «Центральные для эстетической теории категории шань и мэй настолько взаимосвязаны в древнекитайском умозрении, что говорить о них по раздельности можно только условно. Поэтому имеет смысл описывать эстетическое переживание, в понимании его древними, как шань-мэй, что условно можно передать словами “красота жертвоприношения”, или “чувство прекрасного”, охватывающее при созерцании правильно совершаемого ритуала-жертвы» [7, с. 72]. Это чувство (шань-мэй) отнесено к числу *наиболее глубоких и возвышенных*.

Древние откровения следует соотносить с современными прочтениями; и если фоном их соотношения выступает время-бытие, соединение в «изначальном» указывает на его источник.

Последний как наиболее непрозрачное из довлеющего, разумеется, должно поместить в контекст, априори указывающий на ключ присутствия. «В смерти вот-бытие не завершено, не просто исчезло, уж тем более не закончено <...> Подобно тому как вот-бытие, напротив, постоянно, пока оно есть, уже есть своё ещё-не, так есть оно всегда уже свой конец. Подразумеваемое смертью окончание означает не законченность (zu-Ende-sein) вот-бытия, но бытие к концу (Sein zum Ende) этого сущего. Смерть есть способ бытия, который вот-бытие берёт на себя, как только оно есть» [8, S. 245].

Но смерть – не единственное, что бытие «берёт на себя, как только оно есть»; оно берёт на себя самое себя как противостояние (смерти), или смертельную схватку; оно берёт на себя ещё пропедевтику таковой, поправление смерти смертью в сети перерождений как пути, воплотившем самую жизненность.

Смерть предстаёт обертоном непостижимого и символом его непреодолимости. Но бытие-к-смерти суть некая трансцендентальность (имманентного), которую должно соотносить с ранее намеченным «изначальным» (стремления).

Странным образом Хайдеггер эту необходимость обходит.

Бытие, феноменологически отмеченное стремлением (временем) и заботой, обретает ещё одно измерение; его существенность и само наличие не вызывает сомнений; вместе с тем оно не инкорпорировано в состав обусловленности, выступая навязанной параллелью бытия, заключая вульгарный прообраз отодвигаемого-в-будущее (будущего).

Но и в отсутствии иного феноменология не может опереться на эту скудную платформу *common sense*, располагая в качестве альтернативы исключительно данным историей культуры сакральным, изначально вовлечённым в ректификацию и вне культа герметичным. Эта мысль и проводится. «Временность, т.е. конечность человеческого существования, есть основа его историчности, в которой имеет свой базис фактическая, эмпирическая история» [1, с. 17]. Такое обращение к конечности как основе историчности парадоксально игнорирует историзм.

Основа историчности вообще не совпадает с историей человеческого существования, но в сущности включена в историю свободы (в то время как история существования заключается в генезисе рабства); напротив, история бытия начинает писать письма кровью существования, принесённого в жертву бытию.

«Сбывание» суть освобождение (от разрозненности) в преобразовании (смерти). Смерть суть точка соития жизни-существования и бытия (свободы), реализуемая жертвоприношением.

Смерть принята Хайдеггером вне исторического контекста, изначально введена в обиход бюргерского существования, исходно двоятся на подлинно-изначальное бытие-к-смерти и его двойник как расхожее-ужас. «Главная характеристика подлинной временности – её конечность. Открытое по отношению к своей конечности, человеческое существование тем самым открыто бытию: благодаря направленности к смерти оно выходит за свои пределы, экзистировать, чем и определяется необратимость времени: подлинное время “временит” из будущего, в отличие от “вульгарного”, физического времени, исходный модус которого – “теперь”» [1, с. 17]. Но в этой дефиниции «конечность», обозначая исходный пункт (онтологии) имманентного, далее не следует пути историзма, преобразуясь в мистический принцип, олицетворяющий бытие.

Но рядовое «присутствие» не погружено в «теперь» «из будущего». Вот-бытие подавлено перманентным ужасом надвигающегося конца. «Бытие к смерти есть сущностно ужас» [8, S. 266]. Бытие в изначальности и подлинности, подверга-

ясь «забвению», охватывает и вот-бытие и время в его целостности как заботе (ориентированной на структуру расхожего), подменяется расхожим как ему чуждым в механистическом счёте.

Вопрос о смерти и конечности вот- безусловно принципиален для понимания бытия. Но в его трактовке превалируют черты изначальной лакуны изначального, временноющего из будущего (будущей смерти), и расхожего, её с ужасом принимающего (за неизбежное).

Бессмысленно совмещать эти позиции в рамках онтологии: и элитарная установка дважды рождённых, и покорность отдалены от «расхожего» (времени) барьером изъятия, помещения «смерти» в конец (существенности-бытия) и изъятия из начала (зачина истории).

История бытия начата с принесения вот- жертву бытию. Бытие суть история, а история суть история бытия; но бытие «ближайшим образом» суть не «забота», но растянутая на время жизни индивида и существование человечества жертва, приносимая на алтарь человечества как родового целого естественности обособленного существования. И это не единственное, но всё же значимое упущение Хайдеггера.

Далее необходимо заполнить возникший пропуск, акцентируя связь бытия-к-смерти и вот-бытия; «смерть» не выступает случайным попутчиком бытия, и поправление смерти смертью столь же не случайно конституирует сбывание в онтологическом статусе реального.

Эти проводимые по нитке наполнения бытия смыслом заметки имеют прямое отношение к формальной реставрации времени. У Хайдеггера время также эклектично возникает в разных формах и преимущественно констатируется.

«Если временность составляет изначальный бытийный смысл вот-бытия, для этого сущего в его бытии речь идёт о самом бытии, то заботе должно требоваться “время” и тем самым она должна считать с помощью “времени”. Временность вот-бытия создаёт “счёт времени”. Опытное узнаваемое в этом счёте “время” есть ближайший феноменальный аспект временности. Из неё вырастает повседневно-расхожее понимание времени. А последнее развёртывается в традиционное понятие времени» [8, S. 235]. Конструкция «если... то» придаёт выводу вид логически-обусловленного; но «потребное» (эмпирическое) время возникает спонтанно, не будучи связано с «подлинным как онтологическим смыслом заботы». То, что «заботе должно требоваться время», «временность создаёт счёт времени», невозможно принять за объяснение. Логические подстановки в этом слу-

чае очевидны (бытию-к-смерти «время» не нужно; такое бытие неизбежно сбывается, обнажая физиологическую подоплёку подмены бытия небытием; не требуется «время» и вот-бытию; ему попросту незачем спешить; следовательно, время может быть обнаружено не на путях бытия, но на сопряжённых контрабандных тропах).

По сути, до «времени» (тем более пространства) построения Хайдеггера не дотягиваются. Если пытаться афористично характеризовать предмет его реконструкции, им выступит совсем не время как «основа историчности, в которой имеет свой базис фактическая, эмпирическая история», но именно трансцендентальный историзм, маркирующий временность эмпиризмом и расхожестью (в силу чего абстрактно-идеалистический). Это история становления (отдельного человека, индивида) родовым существом, «очищенная» от отягощающих реалий и проведённая «по путеводной нити познания» (сознания вот-бытия, вот-бытия сознания) – вдобавок изрядно мистифицированная.

Пространство-время: онтология осуществления

В произведённой логической расчистке ещё сохранены ремарки метафизики, самобытное (бытие) в монизме и универсализме само-обращения на себя как-иное – в котором подлинно-иное подлинно вытеснено, заменено своим-иным, умозрительным иным иной-мысли, лишённой жала инобытия (подлинного ужаса наступающего-чужеродного).

Онтология в последовательном историзме должна вывести и эти родовые пятна, потому что только вследствие может расчистить путь к континууму. Поскольку бытия не существует (естественным образом), оно возникает в образе родового бытия и отношения родов (бытия).

Инспирация вырывает вот-из обособленности (ужаса), посвящая родовому бытию; она же (в самоотверженности) сталкивает вот-бытие с бытием иного рода. Метафизика априори от такого исхода отрекается; онтология находится на пути к его приятию и должна завершить этот путь, вернуть имманентному его онтологический статус (соприкосновения родов).

Бытие – способ сплочения в его внешней выраженности (мотивированной аранжируемой согласованностью разрозненных (в пространственном отношении) действий).

Смерть антропологически вдвигается в бытие как бытие чужого рода, в полноте которого первую существенность обретает сплочённость и быстрота как её выражение (красота).

Быстрота изначального весьма далека от абстрактной скорости и укоренена в реальности родового (действия), реализуемости исходной настроенности (мотива), сплоченности.

Время (и пространство) в их «расхожести» обретают онтологическую подлинность в этом отношении-к-чужеродному, чья смертоносность *соразмерна* реализуемой-согласованности (у Гомера «космос» упоминается 18 раз преимущественно как «боевой порядок», 13 (cata cosmon) – в значении «в порядке», «слаженно», «красиво» [9, S. 5-24]).

Смерть, ранее представшая в облике шань-мэй («красоты жертвоприношения»), возникает вновь в образе прекрасного, но теперь уже грозного боевого порядка. «Космос», впитавший со временем аспект упорядоченного (в соответствии с законом), ещё хранит древний образ стихии хаоса, упорядоченной по аналогии с ураганом кипением силы, сплочённой угадываемым и всё же невыразимым (мотивом, импровизированной согласованностью ритма и аранжировки). И в первичных набросках имманентного времени и пространства (организма-чуждого) проступает облик смерти. Эта иная «изначальность», гораздо более реальная, нежели рассмотренная; в ней отчётливы иные онтологические основания, изначально имманентные (в выраженности обще-совместного телесно-пространственного взаимодействия).

Со-бытие как центральный пункт вот-представляет не рассмотренное прежде перекрестье, в котором стык бытия и вот-пересекает «горизонталь» агона родов (род агона); в подобном перекрестье вот-обретает определённую со-бытия необратимо-трагического. В столкновении родов смерть конституирует реальность через необратимость, исчерпание вот-в отношении рода (бытия); в бытии-рода агон многообразно воспроизводится прежде всего в игре, комизме и пр. уподоблениях необратимого, его трансформирующих в многообразно-реализуемое, в том числе вводящее «смерть» в обиход существования как «проигрыш», «потерю лица», «глупость и неискренность» и пр.

Это наступающее в присущем ему темпе и обуславливает первые ремарки континуума в его синкретизме, часто уподобляемом современному «единству пространства-времени». Темп в онтологической интерпретации представляет нерв времени, его исходную клеточку, в которой будущее механистическое «мгновение» существует в исходной мерности согласования и форме рычага трансляции намерения (мотива) в (ритмическую) согласованность (действия).

«Темп» как ключевое условие инобытия полностью лишён самобытности вот-бытия; это мер-

ность со-бытия, исходно медианная (релятивная). «Скорость» рождается (и реализуется) на стыке родов бытия, обуславливая их сопричастность (бытию) и жизнеспособность смертью.

Обозначив т.о. исходные пункты континуума в отношении реальных источников ритма-времени, вернёмся к его родственности с пространством.

Мир архаики не гомогенен; в нём парадигмальное пересекается с синтагмой сакрального, выжигающей в изотропной ткани дыры неупорядоченных фракталов. «В особенности *магия* отличается тем, что переносит свой универсальный принцип, «*pars pro toto*», с пространства на время. Подобно тому как в физически-пространственном смысле каждая часть не только замещает целое, но и есть, с магической точки зрения, целое, так и все временные различия и границы преодолеваются магическими связями воздействия. Магическое «сейчас» – отнюдь не просто сейчас, не только изолированная точка настоящего, но и, выражаясь словами Лейбница, «*charge du pas et gros de l'avenir*», – несёт в себе прошлое и беременно будущим» [10, с. 54]. Но дело не в подобии, которое в партиципации смешивает часть и целое; дело в магии прототипа, подобие данного прилагающего к источнику (силы). Это «приложение» формирует первичное «мгновение», в акте уподобления связующая разрозненное в здесь-и-теперь соединённое (осуществляемое в качестве образа, открывающего «целому» путь преобразований).

На тесную связь архаических образов пространства и времени указывал ещё Леви-Брюль, отмечая мистическое сопричастие тотемической группы со страной света, цветами, ветрами, топонимами и т.п. Пространственные связи (оппозиции) насыщены растворёнными в них силами (духами); благодаря им оживает окружение. «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)» [3, с. 43].

Место и время задают характер сопричастности «духам места», с тем обеспечивая «удачу» как комбинацию многих (эмоционально-магических) переменных. Но запутанность геометрии магического окружения не отменяет исходного трансцендентализма его восприятия: прочен в этой магической географии лишь центр, периферия переменчива и ненадёжна; центр вселяет силу духа, растрачиваемую по мере удаления; с центром связывается сеть второстепенных мест силы со специфической заряженностью. Эта статическая картина насыщена синтагматическим архетипом «перехода», воплощённого окружением.

О том же свидетельствуют и иные, не менее авторитетные, исследователи: «Отдельного от времени пространства в ритуале не существует. Время становится внутренним свойством пространства, его “четвёртым” измерением» [11, с. 232].

И далее: «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.)».

Пространство может открываться представителю одного тотема и быть враждебно иному; поведение в точке пребывания обусловлено не намерением и волей, но духом места в сложном отношении с духом-тотемом. Место превалирует над локальной функцией вещи; вещь «здесь» представляется одним, «там» изменяя облик. Текучесть локальной ориентировки вписывается в сакральную космогонию: «...все отношения покоятся на первоначальном тождестве. Поэтому весь космос построен по одной определённой модели. 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.)» [3, с. 50]. Но «интуиции собственного тела» по сути маркируют процесс рационализации пространства, утверждения его геометрии, безличных «направлений» и (физических) «перемещений».

В постепенном выдвигании на авансцену приоритета «пространственности» проявляется её изначальное (в недрах первичного синкретизма) отличие (от времени): континуум оформляет «стремление» в коридорах «сбывания»; но в общепроформальном единстве пространству отдана преимущественно формальная, времени – содержательная стороны.

В такой связи «топос», архаический прообраз пространственности, очерчивается сериями предметов, объединённых незримыми связями подобий и антиципаций. Кассирер справедливо указывает, что основополагающим при их классификации принципом выступает оппозиция «профанного и священного», именно в качестве фундаментальной

оппозиции готовящая почву для артикулированных объективаций пространства, времени и числа. Атрибуции фрагментов «превращаются в данное в этом фрагменте содержание, и наоборот, особенности содержания придают специфический характер соответствующей точке в пространстве и во времени» [3, с. 50]. Достаточно любопытные инверсии представляют с такой точки зрения эддические мифы о сотворении мира – их центральным образом предстаёт великан Имир, причём части его тела уподоблены частям мира. Уподобление мира и тела представляет шаг к осознанию мира, переход, за которым мир «оседает» в телесной явленности. Но этот шаг не отделил человека от мира окончательно, наметив путь репрезентаций и подобию, сменяющих партиципацию и чувственно-магические сопричастности [12, с. 36-37]. Тем не менее тело выступает одним из первых целиком видимых прообразов, выстраивающих мир как лично-обозримый, данный в ощущениях. Вместе с тем «тело» мифа не следует воспринимать ни как тело анатомического театра, ни как эстетический прообраз античности; «тело» мифа – тело, приносимое в жертву, «тело перехода», преобразуемое и «одухотворяемое» (ср. миф о принесении в жертву великана Пуруши и сотворении мира из его тела).

Генезис пространственно-временных представлений очерчен несколькими процессами, среди которых превалируют представление времени в форме пространственных оппозиций (ориентирующего присутствия), дифференциации таковых по линии сакрального (вертикаль) и профанного (горизонталь); привнесение в «горизонтальность» иерархического по отношению к центру (священному) зондажа; генерация образно-мифических комментариев сопровождающих парадигмы их синтагматическим насыщением (историями); попытки увязать получившиеся картины в целое при помощи «мета-мифов», «мифов-связок» и пр.

Так, пространство в эддических мифах проявляется в отнесенности того или иного места к «центру» или «окраине». «Локализация чего-либо в середине или на окраине мира – это в то же время и качественная, т.е. эмоционально-оценочная характеристика. В общих чертах она сводится к тому, что все благое пребывает в середине мира, а все злое – на его окраине» [12, с. 39-40]. Кажется, в устойчивости моральных мер заключён ключ отчётливых пространственных дифференциаций – но всё дело в том, что многообразные «серии», формируемые по аналогии с тотемическими, равномерно подпадают под упомянутые критерии, в результате чего возникает пространственная мировая модель, полная разнообразных «сущностей»,

иерархизированных относительно центра; но при этом они, инкорпорируя общий схематизм в тело специфического отношения, порождают собственные диспозиции, в силу чего их общая иерархия («структура мира») оказывается чрезвычайно запутанной (негомогенной).

То, что эддический мир вне-пространственен, определяется приматом его ценностных характеристик над определённой находений. В середине мира пребывает страна людей, обиталище богов, священное древо, соединяясь в благо, которое «центрально» по определению, как конституирующая мир и его насыщающая эманациями идея [12, с. 39-40]. «Центральность» пространства в мифе не запятнана «телесностью» и не препятствует пребыванию различных и меж собой не связанных существ. Страны света – это и направления, и сущности, и живые существа. «Сурт, это юг, осознанный как существо, которое своим огненным мечом сожжёт мир. Когда боги создали небо из черепа Имира, они укрепили его над землей и под его четырьмя углами посадили карликов, которых звали Восточный, Западный, Северный и Южный (Мл. Э., 25)» [12, с. 41].

«Скандинавская «эддическая» мифология как система состоит из четырёх подсистем, двух пространственных (горизонтальная и вертикальная) и двух временных (космогоническая и эсхатологическая)...» (Мел. 248).

Именно синкретизм «изначального» (пространства и времени) рождает тысячелетнюю традицию их синтеза в условиях уже явно обозначенного распада: «...чтобы Куй... мог привести восемь ветров в согласие с музыкальной системой шести люй и пяти тонов, ему необходимо было установить корреляцию между звуковым рядом, соотносённым только с временными параметрами, и... рядом, образуемым звучащими ветрами, соотносённым только с пространственными характеристиками» [7, с. 55].

И в данном случае несовершенство обнажает иную ипостась онтологии, основанную тою «изначальностью», которая должно соотноситься с «имманентным»; эта иная сторона бытия в его внешнем обращении к иному (бытию иного рода, бытию-смерти), реализуемая в отчуждении (в установленных-границах) и территориальной экспансии (присвоении-пространств). Эта сторона разрушает благонамеренную цельность органики, пронизанной стремлением к изначальному – в данном случае в форме «художественной целостности», основанной сакральной иерархией.

Отношение горнее/дольнее, пронизывающее мифологию, дуалистично по отношению к форме

магико-имагинативных и репрезентативно-символических связываний. «Священное» наиболее архаических представлений заявляет о себе непосредственно, что помещает его в круг различных по уровню и характером магии вещей/ситуаций. Вместе с тем пёстрая ткань магического континуума не отменяет достаточно прозрачной логики его генезиса: основанием такового выступает отношение фундаментальных оппозиций: это, с одной стороны, оппозиция сакральное/профанное, закреплённое в плоскости концентрических форм «центра-периферии»; это агональное отношение, транслируемое в план посюстороннего. Двойная транслитерация указывает на те механизмы «переноса» и «символизации», которые наделяют «посюстороннее» сакральным, но вместе с тем достаточно динамическим смыслом.

«Онтологическая география», обуславливающая априори пространственного устройства, и совершенно очевидно неразрывная от временности, странным образом исключена из онтологии и заключена в рамки экзотического. Между тем её родство с априори циклического времени очевидно и заключены в циклическом продвижении от (первого) центра как связующей горнее с дольным

оси к (второму) центральному со-бытию ((на) границе-периферии), с последующим к центру (дому) возвращением (преображённым; разумеется, тема генезиса сюжета изложена по понятным соображениям предельно схематично).

Этот архетип претерпит невероятное число модификаций; и всё же диалектика центра как статического центра пространства и динамического центра сюжетного движения, диалектика «возвращения» к себе (своему) преображённым (другим) сохранит своё центральное положение в истории континуума (парадигмы и синтагмы). Вместе с тем и она, утратив непосредственно-сращенный синкретизм пространства (места родового пребывания как рода местности) и в его пределах перемещения (цикла), исторически размыкается в путь, связующий места различного рода, и связующий пространственно (вне испытания-смертью). В этом пункте «изначальное» в её предварительно-размеченной анатомии окончательно принимает облик архетипа; «время» и «пространство», от него отделённые и ему (как в том числе сюжету, смыслу и пр.) отчётливо противопоставленные, обретают привычный образ меры перемещения (бездушных) тел в их физической атрибуции.

Список литературы:

1. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
2. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
3. Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.
4. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.
5. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
6. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 2005. 350 с.
7. Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люй-ши чуныдыю». М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1990. 284 с.
8. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.
9. Kerscheneiner J. Kosmos. München, 1962.
10. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994.
11. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М.: Наука, 1983. 303 с.
12. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. 104 с.

References (transliterated):

1. Gaidenko P.P. Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropeiskoi filosofii i nauke. M.: Progress-Traditsiya, 2006. 464 s.
2. Chernyakov A.G. Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera. SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001. 460 s.
3. Meletinskii B.M. Poetika mifa. 3-e izd., reprintnoe. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2000. 407 s.
4. Freidenberg O.M. Poetika syuzheta i zhanra. M.: Labirint, 1997. 448 s.
5. Eliade M. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya. M.: Ladomir, 1999. 488 s.
6. Malamud Sh. Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnei Indii. M.: Nauka; Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 2005. 350 s.
7. Tkachenko G.A. Kosmos, muzyka, ritual: Mif i estetika v «Lyui-shi chunydyu». M.: Nauka; Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1990. 284 s.
8. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.
9. Kerscheneiner J. Kosmos. München, 1962.
10. Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk. SPb.: A-cad, 1994.
11. Toporov V. N. Prostranstvo i tekst // Tekst: Semantika i struktura. M.: Nauka, 1983. 303 s.
12. Steblin-Kamenskii M.I. Mif. Leningrad: Nauka, 1976. 104 s.