

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Д.М. Спектор

ВЕЧНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ И ИХ ОБРАЩЕНИЕ

Аннотация. Предметом исследования выступает обращение времени и пространства (обращение времени в-пространство). Обоснованием в данном случае служит редукция к основаниям, позволяющая восстановить контуры феноменов, пространству-времени в их определённости и различии предшествующим. В качестве (историко-логического) «основания» устанавливается специфическое состояние, сближаемое с «вечностью» и вместе с тем с (родовым) целым (сакральным). Показывается, что его наиболее существенной стороной выступает обращение «внутреннего» и «внешнего», причём таковые как состояния отвечают из них раз-вившемуся «пространству» (внешнего) и «времени» (внутреннего). Метод исследования основан анализом и реконструкцией понятий «время» и «пространство» в их обращении; наиболее существенной его (метода) чертой выступает последовательное сближение антропологических и логических форм (категория своего-иного и своего-Другого, связанных логически-трансгрессивным переходом). Научная новизна исследования заключается в разработке категории «обращения», исторически предшествующей атрибуции пар реципрокных внутреннего/внешнего и времени/пространства. Впервые пространство и время рассмотрено *sub specie aeternitatis* прагматического исхода и трансцендентальной чувственности. Последняя в своих безусловно-сти (трансцендентальной антиномии) полагает возможность соотношения пар в форме внешне-пространственной (антагонизма сил) и внутри-временной (драматизма чувств).

Ключевые слова: время, вечность, пространство, обращение, переход, ритуал, практика, биография, линейность, субъект.

Abstract. The subject of this research is the transformation of time and space (transformation of time into space). Substantiation in this case is the reduction to the core, which allows restoring the contours of the phenomena, space-time in their certainty and distinction to the preceding. As the historical-logical "foundation", the author establishes the specific state that reconciles with "eternity", and at the same time with the typical integral sacred. It is demonstrated that the most essential side is the transformation if the "internal" and "external", at the same time, things such as states correspond to the "space" of the external and "time" of the internal that have developed within them. The method of the research is substantiated by the analysis and reconstruction of the notions of "time" and "space" in their transformation; the most significant feature of this method is the gradual reconciliation of the anthropological and logical forms (category of own-Other, connected by the logically transgressive transition). The scientific novelty lies in formulation of the category of "transformation" that is historically preceding to attribution of dyads of reciprocal of internal/external and time/space. The author is first to review the space and time as *sub specie aeternitatis* of pragmatic outcome and transcendental sensibility. The latter in its unconditionality (transcendental antinomia) suggest the possibility of correlation of the dyads in form of external-spatial (antagonism forces) and internal-timely (dramatism of feelings).

Key words: biography, practice, ritual, transport, handling, space, eternity, Time, linearity, subject.

Рождение пространства из духа вечности

Обращаясь к истокам, или изначальному, следует оживить его феноменологию, не раз реконструируемую, но воссоздаваемую в ориентации на сложившийся прообраз – каковой вместил не только изначальное, но многое оперативное-инструментальное, «подсобное», то, что в течение тысячелетий придавало «времени» функцию инструмента согласования действий, обуславливая гипостази-

рование тел и «перемещений» и вытесняя вечное (quality) в инобытие. Пытаясь восстановить облик времени в его изначальном, исследователи находят отсылки к двум типам темпорального – достаточно привычному и иному, как не усвоенному истоку «святости»: «...человек мифической эпохи жил в двух измерениях времени, а именно в священном времени, которое он называл "zatheos chronos", и в профанном, обозначаемом просто «chronos»...» [1, с. 130]. В отношении первого, впрочем, черты

изначальности изрядно затерты, в его облике на первый план выступает Καίρός, воспринимаемый в качестве ἀρχή как преимущественного архе-типа. Это образцовая последовательность (пра-) событий, никогда не произошедших и всегда-происходящих, осуществляемых в форме παρούσα: «Это означает, что каждое событие цикла происходит только однажды и более никогда. С другой стороны, нуминозный цикл... никогда не перестает существовать, будучи действительно замкнутым циклом» [1, с. 130]. Подобное в свете рациональной установки не представимо, но это мало значимо в свете эзотерических учений, наследующих самым архаическим верованиям: «Время, уже из-за одного того, что оно длится, непрерывно ухудшает условия существования космоса, а следовательно и человека», – объясняет М. Элиаде [2, с. 112]. Однако это время – явно не время *zatheos chronos*, извечное время хранимого прообраза, но *chronos*, по мере повторения копий истощающее энергию первозданного и ухудшающее в нем воспроизводимое; именно в силу того профанное нуждается в регулярной встряске, обращении к источнику, пере-записывании прообраза.

Следуя актуальным призывам умонастроений последних столетий, самые известные философы пытались реконструировать «время», уделяя первичным его формам (антропология, этнография) большее или меньшее внимание. Этот общий порыв несколько отодвинул на задний план два обстоятельства: «время» возникает в истории достаточно поздно; то, что ему предшествует, отличается от современных представлений настолько, что отдельной проблемой выступает идентификация архаических представлений с собственно-«временем» (помимо деления на *zatheos chronos* и *chronos* имеется ряд представлений, близких ему и с ним обладающих родственными чертами, например, ἀρετή и пр.; с привычно-рационалистической точки зрения они представляют разного рода синкреты, объединяющие παρούσα, η μοίρα, το γράφτο, η τύχη, с различного рода «частями Ψυχή»). Не меньшую сложность составляет идентификация времени с χῶρος и διάστημα; различие и связь το χροικό διάστημα представляется с точки зрения теории наименее изученную сферу. Элиаде утверждает: «...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» [3, с. 389]. Упомянутое «единство» и следует восстановить в антропологическом и онтологическом его удостоверении.

«В дихотомии начальное *сакральное время* и время *эмпирическое* именно первое маркировано как особое “время”. ... Мифическая эпоха – это эпоха *перво-предметов* и *перво-действий*...» [4, с. 173]. «Изначальное» не ушло, но «подвешено» в параллельном яви «подлинном» мире.

Первобытный синкретизм внутреннего и внешнего

Реконструируя по следам первичных форм сакрального его представления, следует опереться на его описание. «...тотемный предок отождествляется с космосом. Превращаясь в зверя-прародителя, шаман не только приобщался к миру умерших. Он, словно теряя очертания, безмерно вырастал до огромных размеров, так что ощущал себя слитым со всем обширным миром, содержащим в себе всё, что и самому каму позволяло превратиться затем в любой объект единой вселенной». В ощущении слитности с «обширным миром» обнажается первая практическая грань транс (обращения-в-Другого). «Превращаясь в тотемного предка, из которого был сотворён космос, человек возвращается в изначальную точку. Он сам и есть весь целостный, необъятный космос, единство со всеми вещами, пребывающими в нём» [5, с. 43]. Характерно то, что архаичный «Другой» воплощает не безличные силы (природу), но персонифицированные силы рода: «первоначально функции шамана были сведены к общению именно с духами царства мёртвых. У духов умерших родственников, а не в мире богов ... кам получает предсказания и ищет покровительства» [5, с. 50]. Заметим, что речь не идёт о подлинном «сдвиге» обратно-в-прошлое (речь в отношении архаичных обществ идёт в этом случае скорее о будущем); в «позиции сдвига» кам возвращается «в изначальную точку» вне времени, с чем утрачивает черты обособленного существа, и принимает – тотемного предка, в первом шаге реконструкции представленного умершими, во втором – общим для всего рода духом-тотемом (зверем, Другим, перво-предком: весь этот ряд изрядно стирает различие обращений к «силам природы» и мёртвым-праотцам; в тотемическом предке они нераздельны).

Отнесёмся к этим на первый взгляд наивным махинациям с некоторым, не слишком натянутым, почтением. Сколь бы ни были иллюзорны представления, которыми руководствуется кам, они отражают ситуацию тысячелетий, на всём протяжении которых иных «практик очеловечивания» не существовало.

Существенно то, что кам «сдвигается» к сущности, в котором внутренний его мир сливается с

внешним, в последний преобразуется: такое обобщение и воспринято в качестве возвращения в точку изначального. Подобный «сдвиг» принято либо игнорировать, либо психологизировать; но соединение и слияние внешнего и внутреннего, обобщая огромный пласт культуры (веру, магию, «мифологическое мышление»), а) расположены у самых оснований истории-культуры и собственно-истории, б) служат альфой и омегой человеческой психики, в) не являясь психологическим фантомом, патологической абберацией, достигаются в ходе осуществления весьма сложных процедур, наследующих предшествующим практикам – очевидно, и чрезвычайно существенным, и необходимым, на что указывает повсеместность их распространения (в иных работах мы показали, что такой обряд представлен жертвоприношением, см. [6]).

Слияние-переход возникли не на пустом месте; они не опираются на некие рефлексивные модели, но обращены к чувственности, преобразуя последнюю в условие миро-ориентации и «представления», обретающие значимость в рамках данной процедуры, причём значимость чрезвычайную; если, отряхнув прах тех предрассудков, которые прочно связали «человека» с мышлением, а время – с определённой процедурой измерения (и условием процессуального вменения), отнестись к этому акту не предвзято, именно в нём можно рассмотреть основания человеческой чувственности вообще, причём её «человечность» и совпадет с (экстатическим) «выпадением» из состава «нормальной реакции» в «вечность» слияния «земли и неба» (чужого и своего).

Но если позиция такой точки «во времени» чрезвычайно неопределённа (и неопределима), она обладает конкретной пространственной локализацией. К её описанию и следует перейти, заключив предшествующее акцентуацией первого (первичного) обращения (в Другого) в качестве исходного; не оно осуществимо в форме пространства/времени // внутреннего/внешнего, но, напротив, данные категории возникают в ходе его утверждения в качестве орудий «перехода», во главу угла ставя локусы взаимоотношенности, одному из которых предстоит с течением тысячелетий развиваться во «время», второму – в «пространство» (со времён Канта ассоциируемые первое – с внутренним, второе – с внешним). В «изначальном» нет ни времени, ни пространства; в нём «вечность мгновения» представлена откровением взаимопроникновения (свое), в то время как «иное» противопоставлено ему как глухая закрытость не воспринимаемого (изнутри).

Первично не пространство или время, но локальное-состояние, отнюдь не «локализованное»

во внешнем, но его, напротив, ориентирующее в качестве его иного и его-центра, *τέμενος*, противопоставленного окружению. Из подобного обстоятельства и следует исходить, рассматривая диалектику континуума и ему иного, его – структуры. «Время – функция отдельности-отделённости. От покинутости, заброшенности – вот и счёт ведёт: от отрыва от пуповины Целого до возврата и слияния – срок отдельного бытия», – пишет Г. Гачев [7, с. 170]. Нас в данном случае интересует не столько «отдельное бытие», но истоки самого времени, и в таком отношении суждению Гачева следует вернуть смысл, предшествующий им употребляемой этимологии: «отрыв от пуповины Целого» следует воспринять достаточно буквально, отнеся к выходу за рамки ритуального центра, соединяющего всех в единое тело («во время этих обрядов (инициации) племя баруйя представляет себя самому себе и всем соседним племенам, дружественным и/или враждебным, как целое, как одно «тело» – так они говорят» [8, с. 137]), «вовне»; последнее означает не вхождение во-время, сколько отпадение от него (в первичной функции целого-вечности), тот «выход в иное», который следует соотносить с брошенностью-в-пространность-разрозненного пребывания.

Первобытная архитектура континуума

В этом ракурсе реконструкции воспроизводят ряд промежуточных форм, связующих анимализм и анимизм с возникающим антропоморфизмом [см.: 5, с. 42-43].

Следуя путём их генезиса, оправданно предположить, что по отношению к «изначальному» разделить пространство и время затруднительно; правильнее говорить о двух типах «простроения», освящённом участке связывания (своём-внутреннем), и окружающем (чужом-внешнем). Стоит подчеркнуть диалектику их органического единства и предельной чуждости: «внешнее» окружает *Ἄβυτος*, исключительно в кругу которого осуществимо таинство «сошествия духа» и чудо откровения, как вода окружает воздушный колокол; всё же «дух покровительствующий» нисходит извне, которое и открывает. «Отдельного от времени пространства в ритуале не существует. Время становится внутренним свойством пространства, его «четвёртым» измерением» (разумеется, время не «становится» таковым, но это «свойство» изначально представляет, – Д.С.) [9, с. 232]. Потому: «Высшей “ценностью” (максимумом 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, очаг, камень, алтарь и т.п.). Точка-центр «разрастается, собирая» окружение: «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.)» [4, с. 232]. «Сакральные точки» размечают остывшие локации ἄρχή. Изначальное надделено могуществом, связующим взаимодействием сил чужого и своего (духа-леса) всё окружение. В силу того: «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)» [10, с. 43]). Архаическая локация бессознательна; это «механика взаимодействия сил», – проводников-союзников и Spiritus loci (препозиции следует отнести к пред-сознательной драматизации локуса, предстоящей кульминации встречи с силой и сугубо предварительной (пред-чувствие) оценке её характера → вкупе с характером предстоящей «встречи» (столкновения-обмена-дарения-соития и пр.)). В такой связи локус первично родственен понятию toros и очерчивается сериями предметов и речевых формул, объединённых незримыми подобиями и антиципациями. Кассирер указывает, что основным принципом классификации в их отношении служит оппозиция профанного и священного, фундаментализм которой расчищает почву для артикуляции «пространства, времени и числа». Атрибуции фрагментов «превращаются в данное в этом фрагменте содержание, и наоборот, особенности содержания (локус) придают специфический характер соответствующей точке в пространстве и во времени» [4, 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 (характерна трактовка этого явления Стеблин-Каменским [10, с. 36-37]).

Так, пространство в эддических мифах проявляется в отнесённости 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 всё благое пребывает в середине мира, а всё злое – на его окраине» [10, с. 39-40]. Обратим внимание на то, что ориентация по прежнему осуществляется

прежде всего в пространстве; позиции «времени» слабы и несущественны; «пространство» это чрезвычайно далеко от привычного геометрически-изотропного; оно насквозь пронизано quality, пребывание в нём обусловлено подобным качеством.

То, что эддический мир внепространственен, определяется приматом его ценностных характеристик над определённой находкой. В середине мира пребывает страна людей, обиталище богов, священное древо, соединяясь в том «благее», которое «центрально» по определению, как конституирующая мир и его насыщающая эманациями идея [10, с. 39-40]. Многообразие не сводится к единству телесно-пространственных проявлений; дело тут не в «пралогизме» архаического мышления, но в досознательной и символически ориентированной чувственности, не генерировавшей ещё понятий тела, места и, соответственно, (привычного) пространства (А.Ф. Анисимов упоминает об идентичном строении вселенной, состоящей из семи слоёв, включающих мир людей – средний, три верхних мира и три царства нижнего мира [11]). Проблема в том, что пространственные подсистемы как чистое *quantit* чрезвычайно медленно и с огромным напряжением «отрывается» от материнского лона *qualiti*, в течении тысячелетий существуя с ним параллельно (точнее, в синкретичном единстве).

Таким образом, время не столько «растворено» в ритуале, сколько в нём на протяжении многих эпох отсутствует. «...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]. Речь о чувстве истории, и таковое корнями прорастает в обыденно-востребованном «чувстве времени» (расхожем, по Хайдеггеру). Для того чтобы «время» обрело черты привычные и узнаваемые, оно должно было очиститься от всяких признаков *qualiti* с тем, чтобы вместить любого рода «истории», гомогенные в отношении описания (их как) процессов. Но и это – чисто технические преобразования, под которые должна быть подведена платформа «чувства времени», собранного из элементов последовательности, причинности, геометризации тел и пр. Лишь в осовремененном пространстве рождаются предпосылки привычного времени, основанного геометрией «стрелы», проникающей плоскости «одновременного» в приданной ему мерности «мгновения» (при этом вопрос об истоках подобной «одновременности» и силах, её обеспечивающих, долгое время не возникает, и лишь релятивистская

теория впервые лишает «природу» механистичной мощи временного абсолютизма).

Х. Френкель указывал в своём исследовании о «Восприятии времени в древнегреческой литературе» на то, что «...время выступает на первый план только там, где происходит нечто преходящее, несущественное; напротив, для великих и героических событий "Илиады" и "Одиссеи", в которых происходит божественная история, время не играет никакой роли» [1, с. 138]. «Вещи не нуждаются во временной среде», так как и последняя не опирается на их мгновенные конфигурации; «вещь» не обрела материальной исчерпанности, она вступает в действие в качестве проводника и хранителя силы, разрастаясь до гигантских «размеров» (значимости), или такие размеры утрачивая (ср. с размерностью изображений на иконе).

«Первичное чувство» распознаётся в систематике «потоков силы». Всякая отметка и в том числе высшая/низшая точка вертикали изоморфны горизонтали в эмоционально-ценностном отношении; время и пространство едины, но такое единство актуализируется в связи с практической, сознательной ориентацией, в ходе которой из прежних символических ремарок местности, направляющих силы, возникают знаковые, ориентирующие в пространстве (очищенном от посторонних помарок средстве ориентации тела, артикулированном *more geometrico*; в геометрии время атрибутировано привычной двойственностью календарного и мерно-интервального; на протяжении тысячелетий «предметы» распознаются в ориентации на душевные прообразы с тем, чтобы позднее эти последние начали интерпретировать в связи с физическими прототипами).

На протяжении тысячелетий время обретало привычные черты, проходя «школу пространства» и как его органическая часть возникнув. «Континуум» с такой точки зрения выступает не столько следствием длительного прогресса в теоретическом осмыслении, сколько предпосылкой реального развития, истоки которого лежат в отношении двух типов пространства: «внутреннего и своего» и «внешнего и чужого». Воспринять это простое основание чрезвычайно тем не менее сложно в связи с тем, что внутреннее и своё таковым представлялось из глубины родового восприятия, являясь индивиду «инобытием», «иным миром» под протекторатом Другого (персонификации рода). «Внешнее/чужое» в такой связи отмечено предельной чуждостью, чужеродностью недоступного (*poimen* предстаёт поздней его реминисценцией; ему предшествует первобытный ужас предельно-несовместимого, $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$ чужеродного). Оно откры-

вается по мере его раскрытия проводником-посредником, Другим, трансформирующим чуждое в инородное (инобытие, своё-иное, возвращающее к «снятию» и его прочтению диалектикой и постструктурализмом).

«Своё-иное» (сакральное) открывает «иной мир»; но этот мир не тотально-чужд «посюстороннему», но, напротив, размыкает локус «убежища» в простор иного (окружающего), в котором и покровительствует (освобождая от $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$ и «забрасывая» в $\Psi\upsilon\chi\eta$ ($\text{Phr}\acute{\epsilon}\nu$) $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$), проявляясь – и представляясь (этимология сохраняет древние реминисценции в предстоящем – как стоящем-перед и как наступающем-ещё-не-про-явленном/показавшемся).

Так утверждается два исходных типа пространства (М. Элиаде считал, что «символизм центра» вообще возникает из опыта священного пространства, насыщенного сверхчеловеческим присутствием, где возможны иерофании и где проявляются реальности не нашего мира, то есть возможен прорыв уровней» [12, с. 160]). В отношении пока слабо обозначенных конфигураций «вне-находимое» означает тем не менее и нечто иное – как «обретённое» в качестве абсолютного центра, вокруг которого начинает проступать «окружение» как из-него-исключительно-доступное и в нём-ориентированное (космогонией и эсхатологией, вертикалью и горизонталью; подобная диалектика обретает концентрированные формы в архитектонике храма, см., в частности, [13, S. 3-4]). Священное архаических представлений заявляет о себе непосредственно, что помещает его в круг различных по уровню и характеру магии вещей-и-ситуаций. Вместе с тем пестрота ткани магического континуума не отменяет достаточно прозрачной логики его генезиса, основанного отношением двух фундаментальных оппозиций: сакральное/профанное, вертикали, обретающей в проекции на плоскость концентрическую форму «центр-периферия»; но это не менее значимое агональное отношение, транслирующее «извечное» в плоскость посюстороннего уподобления. Двойная транслитерация указывает на механику переноса и символизации, вступая в спор с абстрактной концентричностью: её «опровергает» привилегированное направление, «воспроизводящее» вертикаль в более прагматической горизонтали и выстраивающая непрерывную иерархию окружения; не менее существенна вторичная атрибуция внешних границ как символических образов-проекций внутреннего.

Первичная разметка мира – *quality* постепенно обретает каркас фигурного и геометрического подобия, как основания утверждения-вовне (разумеется, эта гигантская работа не-непосредственно явлена; но она образует каркас процесса постепен-

ного утверждения сознания как способа миро-ориентации; «смысл» не требует прежнего регулярного обращения (трансгрессии), но растворяется всё более в окружении, ему «естественно» присущем значению и назначению; если эти трансформации транслировать в плоскость языка, они выразятся в утрате абсолютной доминанты символа, его последовательном вытеснении образами и знаками).

Первичное время в своей аморфности инспирирует обращение к эмпирии не только в отношении референции, но и рефлексии: «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» [14, с. 510]. В данном случае *qualiti* и *quanti* времени взяты из непосредственно-наблюдаемого; их различие несомненно, в то время как их родство должно быть углублено пониманием причин их противопоставления.

В такой связи следует обратиться к мнению Г. Гачева, считающего, что смена сезонов года, дня и ночи не есть (ещё) время. «Это такты, вдохи-выдохи, приливы-отливы. Тут нет начала, конца, направления» [7, с. 171].

«Начало, конец, направление» структурируют чувство времени, но, во-первых, представляют его феноменологию далеко не полно, во-вторых, сама такого рода структурность предполагает предмет (событие, эпизод, интервал), в отношении которого применены структурные дифференциации; начало, конец, направление маркируют завершение аналитического процесса и охватываются исключительно формой *quanti*; но в их основаниях лежит потребность (*qualiti*), ориентирующая в аморфности бытия разметками зачина (выхода-вовне), агона и апофеоза-столкновения, развязки (возвращения-к-себе). Эту синтагму следует соотносить с парадигмой, обрисованной Гачевым.

Эвокативная символика и синтагма утопического, сокрытого в коде и знаке

Архаичная про-строенность исходно различает топики представления в пространственных формах (символике, иконичности), приоткрывающие время в фигуративных образах, и топики сокрытия вечностного, преимущественно относящиеся

к извечному-в-символизации. Мир архаики столь же неоднороден; в нём *chronos* пересекается с *zatheos chronos*, «выжигающем» в анизотропном времени и изотропном пространстве ходы порталов-проходы. Смешение *qualiti* и *quanti* (континуума) подготавливает первые их различия. «В особенности *магия* отличается тем, что переносит свой универсальный принцип, «*pars pro toto*», с пространства на время. Магическое «сейчас» – отнюдь не просто сейчас... но и, выражаясь словами Лейбница, «*charge du pas et gros de l'avenir*», – несёт в себе прошлое и беременно будущим» [15, с. 54]. В высказывании акцентирована неоднородность времени-пространства, магией преодолеваемая в декларациях архаического инобытия (*ἀρχή*), восстанавливающего их былое единство (вовсе не «несущего в себе» ни прошлого, ни будущего, но их (на время) отменяющего).

В такой связи следует вновь обратиться к рассуждениям Леви-Стросса, полагавшего, что миф занимает медианную позицию между языком и музыкой и тяготеет к последней. Миф и музыка предстают «машинами уничтожения времени», поскольку обращают слушателя в пассивного проводника идеальной парадигматики; в функции повествования миф диахроничен, но как мимесис и инспирация – синхроничен. Мифемы обладают потому двумя измерениями, одно из которых синтагматично, реализуясь в развёртывании сюжета, второе обуславливает его понимание. В итоге «не люди думают мифами, а мифы сами “думаются между собой”» [4, с. 81]. Эта своеобразная пассивность выявляет, с одной стороны, имплицитно введенные в аналитику Леви-Стросса парадигмы, оттесняющие субъективность на второй план не только в восприятии мифа, но и в его построении; с другой, связывает с традицией отнесения не только мифа, но всякого нарратива к синхронии, преодолевающей диахронию (предмета) в суждении. Вторая дихотомия связана с дуально-фратриальной оппозицией, с её собственным противопоставлением – синхронии «клановой регуляторности брачных обменов» и диахронии смены поколений, «старого и нового» народов. Но к консервативной цикличности всё явственнее примешивается линейность патрилинейности, выражением которой служит общее усиление «линейности» времени. И в данном случае не вдаваясь в подробности, сосредоточимся на их конечном выражении, атрибутивном изменении «логики мифа».

Подобная «линейность» обретает миметическое выражение, Кэмпбеллом интерпретируемое как универсальное. Начиная с «Героя с тысячью лиц», Дж. Кэмпбелл опирается на Ван Геннепа и,

гипостазируя роль «обрядов перехода», утверждает архетипическое в гипотетическом мономифе, линейно-обобщенной «истории» с к индивиду обращённой (и в нём обретшей плоть существования) последовательностью (его биографической (био-графической) проекцией).

«Путь» (quest) опосредует (по сути вневременный) «переход» в *qualiti*, и «перемещение» в его преимущественном *quanti*, рождая новый синтез-качество, чрезвычайно значимый для дальнейшего (речь, разумеется, не о спонтанной и меняющейся судьбы мира «находке», но об обретении уже-востребованного и в устроении мира обретшего почву нового реципрокного образа «времени» и его «вместилища», субъекта (растяжения/сжатия)-индивида (тела/перемещения)).

Строгая геометрическая иерархия наследует черте оседлости (земледелие, государственность и пр.). Более же исходной предстает «онтология движения»: «...система «иль-рах» может быть осмыслена иначе, по образцу австралийского отношения к пространству. В этом случае своей считается не территория, а маршрут, проложенный по этой территории...» [16, с. 57]. «Оседлость» рождает пространственные парадигмы (центрирование, радиальность), кочевой образ жизни привносит в восприятие пред-временность (динамизм сохраняемого-в-переменах).

Схема Кэмпбелла знаменуют универсализм «линейного развёртывания», обусловившего «линейное время»; вместе с тем конструкция выявляет тесную связь «осевого времени» с субъектом, эксплицируя изоморфизм линейности и последовательности, линейности и способа бытия-в-мире (восприятия).

Достаточно значимы в данном отношении наблюдения О. Фрейденберг, касающиеся синхронно-диахронных оппозиций в проекции на вегетативную и солярную метафорику. Фрейденберг усмотрела в них общую жанровую схему при различных инструментовках. В её сюжетах просматривается зеркальная типология соответствий, актам структурообразования солярных композиций – удалению и возвращению – в композициях вегетативных соответствия в форме «воскресения и смерти» придающая. Подвигам «переходов» отвечают страсти перерождений, столкновению в пространстве – «трансформация и растворение в вечном» [17, с. 227]. Однако их «соответствие» и должно быть дешифровано; оно наследует ранее рассмотренному проецированию «вертикали» сакрального на «горизонталь» миро-окружности (горизонт).

То, что Фрейденберг мыслит в русле становления солярной жанровости, характерно в отно-

шении всей внешне-повествовательной линии мимесиса. В её рамках «фундаментальное дуальное противостояние» обретает топологическое выражение. Проекция «магистральной мифологической оппозиции» на образ «пути» раскрывает один из наиболее архаичных метаморфозов времени, точку очерчивания «линейности» в её первично-качественном облике. Движение к смерти-перерождению в «вегетативном сценарии» ре-конфигурировано в продвижение к месту-перерождения в группе сценариев, к которым, помимо солярного, следует причислить рассмотренный «мономиф» (как одну из его (магистральных) вариаций).

Достаточно значимы в такой связи образы «мест», воплощающих «пункт назначения-перерождения», конечную (срединную) точку quest. «Все эпизоды о сошествиях в преисподнюю и о выходах оттуда развёртывают в сущности образ рождения как метафору борьбы. Герой спускается в ад, чтобы вывести друга: герой переживает фазу смерти и, поборов её, рождается вновь» [17, с. 237]. «Эпизоды» соотнесены в качестве повествовательных вариаций, вместе с тем представляя в плане аналитики этапами археологии: «смерть и воскрешение», отнесённое к ранним этапам становления, характеризует чистое *quality* (с чем и сохраняет сокровенное внутреннего/архаического «времени»), всё более его пространное развёртывание и переход в quest переносит акценты на движение и перемещение тел, акцентируя внешний характер в пути-происходящего (его по мере возможности подводя под причинность-последовательность, но, вместе с тем, и таковые пред-ориентируя универсальным образом линейного априори).

Заметим, что именно в этих, периферийных по отношению к большой/мировой истории жанрах, собственно сосредоточенных на частных перипетиях, вызревают и оттачиваются синтагматические схемы, решительно изменившие общее восприятие времени.

Для дальнейшего достаточно полезно суммировать структуру *qualiti*, далее растворимую в *quanti* и топике: чистая *qualiti* представляется инспирированным состоянием (духовности), изначальной пластикой «выпекания мира», его само-исступлением, заключая генезис «перехода через смерть» с её тройственностью (завязкой-кульминацией-развязкой), обретающей пространственные метафоры, размечающие путь (quest) началом, серединой, завершением. Центральная (или исходная) метафора основана тождеством момента-перехода (в кульминации-перерождения) с местом, к которому привязывается (усложнение достигается за счёт фиксации уже трёх

«ключевых» пунктов пути, с дальнейшим увеличением числа); уподобление «пути» в топологической метонимии «предназначению» выступает исходом *qualitè* «линейного (осевого) времени». Упрощая, «историю времени» можно представить в виде двойного метаморфоза: прежде «время» (сакральное) проецируется на «окружение», размечая его качественно; далее окружающее в образе *more geometrico* и «пути» транспонируется в линейное время, изнутри-Я его конституирующее в качестве «внутреннего» (разумеется, эти дефиниции охватывают преимущественно «начала», опуская дальнейшие перипетии, в частности, вза-

имовлияние «восприятия времени» и технологии, в частности, время часов, судебно-процессуальные и процессуально-технические аспекты, и пр.). Тотальным следствием выступает обозначившееся с началом Нового времени отделение «времени» и «истории»; первое пространственно по сути (что частично выражает понятие континуума); менее очевидно то, что все прежние качественные разметки «времени» вытеснены в сферу исторического; этот феномен осознан чрезвычайно слабо, в какой связи от Канта и Гегеля и до Хайдеггера время анализируется в отрыве от истории, иначе, в метафизическом ореоле «природного феномена».

Список литературы:

1. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 130, 173.
2. Элиаде М. Космос и история. М., 1997. С. 112.
3. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 389.
4. Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 51-52, 173, 232, 248.
5. Борко Т.И. Шаманизм: От архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2004. С. 42-43, 50.
6. Спектор Д.М. Третий путь: между инстинктом и осознанием // Культура и искусство. 2015. № 1. С. 50-59.
7. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995. С. 170, 171.
8. Годелье М. Загадка дара. М.: Вост. литература, 2007. С. 137.
9. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 232.
10. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 36-37, 39-40, 43.
11. Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971. 137 с.
12. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1989. С. 160.
13. Sauer Josef. Die Symbolik des Kirchengebäudes in der Auffassung des Mittelalters: mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Freiburg i. Br., 1902. (2. Aufl. 1924). S. 3-4.
14. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / Общ. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. С. 510.
15. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994. С. 54.
16. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 57.
17. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. С. 227, 237.

References (transliterated):

1. Khyubner K. Istina mifa. M.: Respublika, 1996. S. 130, 173.
2. Eliade M. Kosmos i istoriya. M., 1997. S. 112.
3. Eliade M. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya. M.: Ladomir, 1999. S. 389.
4. Meletinskii B.M. Poetika mifa. 3-e izd., reprintnoe. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2000. S. 51-52, 173, 232, 248.
5. Borko T.I. Shamanizm: Ot arkhaiskikh verovaniy k religioznomu kul'tu. Ekaterinburg: Bank kul'turnoi informatsii, 2004. S. 42-43, 50.
6. Spektor D.M. «Tretii put': mezhd u instinktom i osoznaniem» // Kul'tura i iskusstvo. 2015. № 1. S. 50-59.
7. Gachev G. Natsional'nye obrazy mira. Kosmo-Psikh o-Logos. M., 1995. S. 170, 171.
8. Godel'e M. Zagadka dara. M.: Vost. literatura, 2007. S. 137.
9. Toporov V.N. Prostranstvo i tekst // Tekst: Semantika i struktura. M., 1983. S. 232.
10. Steblin-Kamenskii M.I. Mif. Leningrad: Nauka, 1976. S. 36-37, 39-40, 43.
11. Anisimov A.F. Istoricheskie osobennosti pervobytnogo myshleniya. L., 1971. 137 s.
12. Eliade M. Shamanizm: arkhaiskieskie tekhniki ekstaza. Kiev, 1989. S. 160.
13. Sauer Josef. Die Symbolik des Kirchengebäudes in der Auffassung des Mittelalters: mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Freiburg i. Br., 1902. (2. Aufl. 1924). S. 3-4.
14. Istoriya pervobytnogo obshchestva. Epokha pervobytnoi rodovoi obshchiny / Obshch. red. Yu.V. Bromlei. M.: Nauka, 1986. S. 510.
15. Fuko M. Slova i veshchi. SPb.: A-cad, 1994. S. 54.
16. Deskola F. Po tu storonu prirrody i kul'tury. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012. S. 57.
17. Freidenberg O.M. Poetika syuzheta i zhanra. M.: Labirint, 1997. S. 227, 237.