

ФИЛОСОФИЯ СМЕРТИ

Д.М. Спектор

ВРЕМЯ: ИГРА СУВЕРЕННОСТИ И СМЕРТИ

Аннотация. В данной статье осуществлена попытка очистить понятие времени от натуралистических ассоциаций, на протяжении столетий связывающих его с природными циклами, с одной стороны, и с привычными маркерами последовательности (прежде, теперь, после), с другой. Аналогичной критике подвергнуто «восприятие» времени, в интерпретациях которого вплоть до настоящего времени господствуют методы интроспекции. В центр рассмотрения ставятся условия происхождения времени и его культурные функции – каковые задаются прежде всего задачами конституирования «реальности». «Время» рассматривается в статье в его генезисе; вместе с тем подвергается реконструкции и «историзм»; «редукция к основаниям» осуществляется на основе привлечения разнообразного антропологического материала. Новизна статьи заключается в переосмыслении сложившихся представлений, трактующих время в качестве натуральной данности. Время и его конституирующие реалии приведены в связь с их источником – суверенным бытием, с одной стороны, и с разнообразными институтами реалистичности (страхом смерти, телом, порядком переходящего и пр.), с другой. В результате время предстаёт в качестве наиболее универсальной формы сублимации инстинкта самосохранения и осью конституирования «реального».

Ключевые слова: континуум, суверенность, натурализм, метафизика, время, бытие-к-смерти, сублимация страха, процессуальность, реализм, реалистичность.

Abstract. This article makes an attempt to cleanse the notion of time from the naturalistic associations, which across the centuries connect it with the natural cycles on one hand, and the familiar markers of sequence (before, now, after) on the other. The “perception” of time, in the interpretations of which all the way until today, dominate the methods on introspection, is subjected to the similar criticism. The focus of examination is the conditions of origin of time and its cultural functions, which are defined first and foremost by the task of institutionalization of “reality”. The article reviews “time” in its genesis; in addition to that, it subjects to reconstruction the “historicism”; “reduction to foundations” is carried out based on the attraction of various anthropological material. Scientific novelty consists in the reframing of the formed ideas that interpret time as a natural given. Time and its institutionalizing realities are compared with their origin – a sovereign being on one hand, and various institutions of reality (fear of death, body, ephemera, etc.) on the other. As a result, time appears as the most universal form of sublimation of the self-preservation instinct and the axis of structuring of the “real”.

Key words: Continuum, Sovereignty, Naturalism, Metaphysics, Time, Being-to-death, Sublimation of fear, Procedurality, Realism, Reality.

Вступление.

Вопрос о бытии и вопрос о его смысле

Более столетия (преимущественно западноевропейская) философия преодолевает наследие метафизики. «Мы хотим представить историю и природу так, чтобы увидеть их прежде их научной обработки, увидеть их как действительность. Но это значит: обрести горизонт, из которого впервые могут быть выделены история и природа» [1, с. 11]. Далее Хайдеггер начинает очерчивать пролегомены «понятия времени», «тем более что это вопрос о бытии сущего, о действительности действительного, о реальности реального» [1, с. 12]. «Увидеть историю и природу прежде их научной обработки» можно при условии обретения «горизонта, из которого они

могут быть выделены»; но кто очертит его и «выделит» на нём «природу и историю»? Революционность зачина гасится с первых строк путем смещения акцента к «верной позиции интерпретатора», но не к вопросу о том, как природа становится историей, преобразуясь в том числе в историю природы, как бытие отделяется от сущности, и в каких целях осуществляет подобное разделение.

Позиция М. Хайдеггера, тем не менее, вполне последовательна, и растворяет формальную революционность в содержании метафизической традиции.

Отталкиваясь от фактов сознания, сознание надеется уяснить самое себя, факты и процесс их осознания как собственную конституцию. «Время» вынуждено разыгрывать свои игры в ранее очер-

ченном пространстве истины между «подразумеваемым и созерцаемым». «Созерцание от Канта живо и действенно (воспроизводя идеи трансцендентальной эстетики в упорядочивании воспринимаемых феноменов в соответствии с идеями последовательности, но прежде уповая на бюргерскую основательность и разумеющимся образом предваряя действие осматриванием и из него составленным планом; уже Гегель в большей степени сообразуется с «Stunn und Drang», с «упоеанием в бою и бездны мрачной на краю», и иными «сантиментами», не пропускаемыми во врата серьезной метафизики).

Но подобная постановка предопределяет процесс (осознания сознания); отталкиваясь от тех «очевидностей», которые не могут не выступать частями «процесса осознания», сознание вслед за Декартом *их исключительно* воспринимает в качестве фактов, стремясь к их редуцированию к предельным абстракциям (элементам), из которых оно себя собирает. В этом замкнутом круге наличие точки опоры могло бы перевернуть вселенную и потрясти мироздание – но в том то и состоит его проклятие, что выхода из него на вольный воздух нет, в нем вечно первое (субъект) отсылает ко второму (объекту), второе – к третьему (условиям восприятия), а третье возвращает к первому. Вместе с тем метафизика Канта означала весомую веху в преломлении традиции (сохраняя половинчатость): в трансцендентальной эстетике картина мира впервые связывается с *возможностями человека*. В этом переносе акцентов упомянутые возможности сами вполне метафизичны, «даны» человеку подобно иным феноменам, «смысл» субъективности всё так же сосредоточен в «адекватности» восприятия предмету, но *начало положено*.

Метафизическое сознание чрезмерно самонадеянно. Запертое в тесном кабинете черепа, оно мнит себя абсолютно свободным помыслить мир, себя и себя в мире; заняв позу страуса, оно не допускает мысли о том, что некто более могущественный уже позаботился о том, чтобы в веках всплывающих «реалиях» не обнаружилось того, что могло бы разомкнуть своды, снять пелену майи и открыть «истину», вопрос о которой уже предполагает освобождение от оков.

Первый из первородных грехов метафизики, не преодоленный поныне, заключён в изоляции «сознания» от жизни. Эта наиболее уязвимая слабость, которую стремилась изжить философия жизни, марксизм, психоанализ и пр. Она всё ещё хранит в на первый взгляд вне-сознательных реалиях (производства и орудийной деятельности,

«либидо», «экзистенций») унаследованные от метафизики *опоры умной целесообразности*. Более всех удалось оторваться от «диктатуры сознания» марксизму; но и последний, оттолкнувшись от «общественной сущности человека», «свободного развития каждого как условия свободного развития всех», по мере конкретизации всё более увязал в процессах обмена, репродукции, детерминантах «способа производства». И это обстоятельство акцентирует следующую её слабость.

Развитие философии нескольких последних столетий подчинено *преодолению натурализма* – и, преодолевая его внешне, включая в свой горизонт «жизненный мир», либидо и сублимации, она вместе с тем умертвляет их «пониманием», стремясь свести к схеме, алгоритму и процессу.

Второй первородный грех новой метафизики и заключён в апории процесса; выделяемые на первый взгляд следующие структуре предмета, но не априори сознания абстракции, такие, как представление, суждение или влечение (Брентано), взятые в качестве частей жизненности и её подсистем, едины в их конституирующей процессуальности как эрзац жизненности, имеющей элементами предварительное знание (представление, намерение, образ, структуру, цель, закон), которое в той или иной форме соотносено с предметом (созерцательность изнутри пропитывает основополагающее понятие новой метафизики – интенциональность; нацеленность на предмет, при всей её убедительности, хранит модусы пассивности, намереваясь *следовать его логике, но не навязывать ему собственную*; оттого влечение негласно конституируется в качестве *модуса суждения – вопреки очевидности*). Субъективные акции постепенно выдвигаются на передний план новой философии – вместе с тем они всё ещё *внутренне* подчинены *предмету*, который в свой черед имеет прообразом вещь, *механическую телесность, и не менее механистическую в таковой потребности*.

То, мы обращаемся к третьей наследственной болезни философии.

Предметность (интенциональность) конституируется в качестве общего свойства бытия или «пребывания». И это разумение напитано изнутри горьким ядом; оно естественно игнорирует те специфические состояния («священного безумия», «одухотворения», самоотверженности), в отношении которых интенциональность *неприменима*. Мамардашвили по их поводу замечает: «Мы остановились на основной метафизической идее, метафизическом законе сознательной жизни, который можно сформулировать так (это одно из

самых древних человеческих постижений, являющихся корнем всех великих философий и религий). Во-первых, предполагается, что существует некая другая жизнь, а не просто какие-то представления, какие-то сверхъестественные предметы вне нас. Существует какая-то иная жизнь, помимо нашей повседневной жизни, и эта другая жизнь более реальна, чем та, которой мы живём ежедневно. И, во-вторых, человеческие существа в силу некоторого фундаментального положения в космосе таковы, что живут одновременно в двух режимах жизни – в режиме некоторой невидимой реальности (более реальной, как я уже сказал, чем видимая) и в режиме видимой реальности. Причём в режиме невидимой реальности – в мире каких-то особых объектов – мы живём переборами, которые Пруст называет интермиттенциями сердца» [2, с. 109]. В другом месте он отождествляет это «потустороннее бытие» с ритуалом.

«Предметность» изначально отвращена от «другой жизни» и «особых состояний сознания», вытесняя их в сферу эзотерики (имплицитно отчуждая сферы эмоций, искусств и религии, с чем удерживает неявно метафизику *безразличия*). Порог разделяет это вытесненное и продуктивную функцию воображения, в трансцендентальной схематике вводящую заёмную «спонтанность», именно в силу чуждости означенной априористике достаточно *мистическую*. Активность и её субъективный источник продолжают выдвигаться на передний план – но их трактовки (вкуче с трактовками их основополагающих условий, континуума, сознания, общности) – несут на себе несмыслимые печати натурализма, перелицованного в позитивизм.

В «понимании», анатомирующем предмет и устанавливающим его физиологию, вслед за чем подставляющим на его место реанимированный труп, заключены основные черты временности в её новой редакции. Экзистенциальная философия и возникает в качестве компенсации этой удушающей механистичности; вместе с тем её обосновывающие пассажи сами напитаны духом позитивизма, а её манифесты отягчены феноменологией; но дескриптивные подходы отравили идеи «жизненности» тяжестью «понимания», вновь и вновь приковывая жизнь к «сознанию» со всеми его атрибутами (проницая историю до первых дней творенья; интеллектуализм кроит её по меркам «становящегося разума» вопреки фактам и на них не взирая; эпохи и исторические формации заперты в сундуки подобных «побочных отходов»: анимизм и анимализм, тотемизм и религия, магия, мифология и от них неотрывное искусство – всё это чохом зачислено в такое

сопровождение и извращено изначально; иным направлением коррекции выступил биологизм, прежде всего в форме психоанализа; гипотетическая «борьба инстинкта и разума» представляет второй миф истории).

Тем самым истинным предметом новой метафизики выступает исключительно сличение *до акта встречи имеющейся установки* и явленного; прочие диспозиции осознанием отвергаются заведомо – оно и не знает, как подойти к *ситуации встречи с неведомым; оно не ведает самого «субъекта», способного основать экзистенцию на спонтанности; оно, подобно Мидасу, к чему не прикасается – будь то «присутствие», или «забота», «ужас» или «вожделение» – всё это обращает в функцию и установку (константу), поскольку ничего иного осознать не в силах и вследствие не приемлет, и в мире не допускает подобного, обращая людей в созерцателей и мыслителей, а после изображая в качестве созерцателей подслеповатых и мыслителей весьма скудоумных*. И этими воображаемыми персонажами она наполняет историю.

Это – гораздо более глубокий «философский скандал», нежели тот, о котором говорил Кант.

Но в реальности эти фундаментальные установки весьма позднего свойства; человечество возникало, утверждаясь в борьбе и *противостоянии неведомому*; его наиболее существенные черты обусловлены свершениями на этом пути.

Эти свершения преимущественно не поняты; более того, не сформирована почва понимания, в связи с чем все они проходят по разряду хаотических метаний, унавоживающих почву для в них прорастающего разума и, соответственно, отходов его становления (магии и пр.), менее мистична, но не более реалистична история суверенности, на протяжении столетий питаемая мифами «наживы» и «экспансии». И в этой линии реконструкции гораздо больше априорной предвзятости, нежели внимания фактам; лакуны понимания заполнены аналогичными ранее упомянутыми домыслами, вводящими в поле осмотра «вспышки религиозного фанатизма» или «пассионарности»; начала суверенности, неотъемлемые от «власти священного», перелицованы в хитрости владычествующего разума и т.д.

Не оттолкнувшись от этого основополагающего обстоятельства, невозможно продвинуться к пониманию временности, отделив её от навязчивого образа универсальных рамок процесса, в которых осуществляется предметное познание, преодолевающее механицизм природы (в форме инстинктов его представляющее «в человеке»).

Рассматриваемое априори в контексте «реализации» (замысла), оно элиминирует «свободу» в механистичности «апробаций» (знания; в том же контексте время изначально «промеривает» мир, отталкиваясь от присущей ему «цикличности»; «вечное возвращение» М. Элиаде освящает именно данную позицию).

Гипертрофированная сознательность вместе с тем не покрывает ряда модусов, вне которых время неполно, априори кастрировано интеллектуальной предвзятостью:

- а) Время связано с сознанием континуальностью, каузальностью и процессуальностью; их выдвижение на роль детерминант обуславливает порядки восприятия, центрированного на сопоставлении текущего с образцом (порядком, законом процесса), опознании в нем прообраза, по отношению к которому обретает определенность репер настоящего; подобное исторически обусловленное бытие предопределяет и структуры интроспекции (вот-бытия). Дескриптивное отношение, в конечном счёте, и предстаёт существом времени, приводя многообразие фактов к истинам их соотношения.
- б) Время структурно *не гомогенно*; наряду с социальным (хронологическим, «счетным») временем безразличных мерностей существует история с её «сменой эпох»; микро-уровень подразумевает специфическую структуру события в т.ч. художественного (зачин, кульминация, развязка с жанровыми модификациями). Настоящее включает мерное теперь и стохастическое вдруг; последнее выражает *общую реакцию на внезапно-наступающее*, обозначая реальность, не растворённую в перспективе мерного «прохождения», но вбирающую непосредственность переживаемого в неповторимости непреходящего.
- в) Такая рамка априори отсекает вопросы *происхождения и назначения* времени, существа «продуктивности», позволяющей «познавать» предмет в библейском смысле, следуя не столько «логике его объективного устроения» (знанию и сознанию), но формируя и подчиняя устроение логике воздействия. Время-как-бытие (философский скандал) до сих пор не осмыслено в качестве инструмента, при помощи которого общность удерживает (продуцирует) собственную человечность, но по лекалам метафизики по-прежнему уныло её «сопровождает» как природное явление.

«Время» априори погружено в узкие рамки «прохождения» (всё пройдёт, и это пройдёт). За ними остаются причины подобного погружения,

его смысл и авторство. Выходу за пределы их цитадели препятствует их многообразная слитность, и представляющая «реальность»; в ней во взаимные отношения вступили тела, их перемещения, их констелляции, условия их фиксации, их конечность и её конкретные акциденции (условия сохранения и уничтожения), и пр. Всё это в совокупности и образует реальность, погружённую в континуум, в котором время служит в том числе инструментом внутреннего (упорядочивания представлений), а пространство – столь привычным универсальным вместительством внешнего (предметности).

И, разумеется, если за всем этим необозримым механизмом и скрывается чей-то замысел, то его можно адресовать исключительно горней инстанции.

Эта гигантская инсталляция подавляет – но, возможно, её смысл в этом и заключается? Не следует ли к ней обратиться прозвучавший вопрос о причинах подобного замыкания реальности на континуум и континуума на реальность? Не выступает ли эта хитрая инсталляция орудием низведения бытия до совокупности сущностей, управляемых с бытийного уровня, низведшего иное до бытового?

В сердцевине «новой философии» (феноменологии, экзистенциализма и пр.) дремлют споры натурализма (особенно явственно хранимые феноменологией); дескриптивные манифесты по сути выдают его беспомощность (описательность) за силу (позитивизма). Понимание времени, в том числе в трудах Хайдеггера, т.о. целиком натуралистично: «время как бытие» не исходит от человека, не служит орудием сохранения и поддержания его человечности, но включает его в свой поток в качестве фрагмента, целиком растворяя в своих диспозициях – и подобные схемы и процессы также вне-историчны и с человеческой активностью не связаны, но растворены в устройстве вселенной и космических универсалиях.

Игра со смертью

По существу, вопрос о бытии как *первый вопрос философии* – в том отношении, в котором бытие следует помыслить первенствующим в отношении сознания – исходит исключительно от К. Маркса. Маркс *пытается* поставить его: «Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [3, с. 25].

Но раскрытие этого фундаментального утверждения затруднено необходимостью указания на *такое* бытие, которое может (и, очевидно, долж-

но) обусловить сознание. По существу, это вопрос о бытии, (уже) обладающем предикатом человечности, но (ещё) не включившем в себя сознания.

С этим возникают непреодолимые сложности. «Начало (начало истории, *Д.С.*) это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это – чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или что инстинкт осознан» [4, с. 27–28].

Сознание не может «заменять инстинкт». Они противоположны по сути, и если бы подобное их соотношение было бы возможно, то сознание по сути сводилось бы к набору алгоритмов, к совокупности знаний, возникших ниоткуда (в терминологии Канта – чистому рассудку; Маркс в этом пункте выдаёт стыдную тайну философии, *в практическом отношении* сознание сплошь и рядом сводящую к «отношению к предмету со знанием (его устройства)»).

Но сознание в корневое своё устройство включает свободу (Кантом связанную с прерогативой разума).

Бытие (животное существование) становится человеческим (собственно бытием) задолго до того, как человек вооружается сознанием; но это весьма специфическое, не животное бытие, сознанием характеризуемое в качестве «священного безумия» (пафоса). Человека отличает от барана исторически прежде всего вовсе не то, что его инстинкт осознан, но обоснованность его жизни *не бараными* инстинктами, «стадная воля», способная такие инстинкты (произвольно) инициировать (освобождаясь от механицизма рефлексов и утверждая бытие в произвольности порыва, основанного экзистенциальными импульсами, и в единстве его реципиентов).

В интерпретации Маркса вся эта «романтика» не играет существенной роли.

Маркс не занимался специально аналитикой времени. Но «историзм» воспринят им вместе с «диалектикой». У Гегеля анализ времени дан во второй части его «Энциклопедии философских наук». В нём Гегель сближает пространство и время, определяя их как «абстрактное друг-вне-друга». Хайдеггер обвиняет Гегеля в том, что «со своей интерпретацией времени Гегель движется вполне в направлении расхожего понимания времени». В подтверждении Хайдеггер, в частности, приводит тезис Гегеля: «В положительном смысле времени можно поэтому сказать: только настоящее есть результат прошедшего и беременно будущим. Истинное настоящее есть тем самым вечность» [5, с. 123].

Суть критики вкратце заключается в том, что Гегель (якобы) отталкивается от дискретности пространства, по отношению к которой время и выступает его истинностью, так как «снимает» её в элементарном перемещении и в предельном все-присутствии Абсолюта. В интерпретации же Хайдеггера исходным выступает не дискретное нахождение, но присутствие как вот-бытие, априори включившее гегелевское «снятие» в своё существование.

Но, помимо формального, Гегель разработал гораздо более глубокое понятие «исторического процесса». Не вдаваясь во всё его многообразие, отметим, что «генезис» в логическом смысле подчинён у Гегеля понятию «цели».

«То, что в основании истории, и существенно всемирной истории, должна лежать некоторая конечная цель в-себе-и-для-себя, и что эта цель в ней действительно реализована и реализуется – план провидения, – что в истории вообще есть разум, это уже само по себе должно быть решено философски и тем самым как нечто в-себе-и-для-себя необходимое (характерно, что это условие – наличие у истории цели – Гегелем принимается за кредо философии; не менее при этом симптоматична презумпция бытия-времени и времени-разума, критически уловленная М. Хайдеггером, *Д.С.*)» [6, с. 366].

Далее Гегель распространяет «движение цели» на совокупный генезис природы и человека. И, наконец, следует финальный аккорд: «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через своё развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в конце есть то, что есть оно поистине... Результат только потому тождественен началу, что начало есть цель...» [7, с. 11].

Бытие суть оно само, поскольку изначально себе нетождественно и становится собой; этот процесс (становления), заключивший множественность качественных разломов и вместе с тем предопределённый изначальной структурой «первого отчуждения» и есть гегелевское время-бытие. Гегель полагает процессуальность *в основание истории* и подчиняет движение времени (квалитативное) логике, квантитативное время рассматривая в качестве механики воплощений. В данном случае диалектика скрывает антагонизм гегелевской конструкции: преломление и из себя выплескивающееся бытие чудным образом заковано в закон, подчинено дисциплине цели, ей неведомым и непостижимым образом изначально присущей.

Вместе с тем расхожесть помечает не только логику Гегеля, но и логицизм его критики. В обоих случаях время пребывает в априорных путях принятых разметок и свито с сознанием и пребы-

ванием в общем событийном потоке, процессуально концептуализированном. Критика Маркса и его известные «перевёртывания философии Гегеля с головы на ноги» не затрагивают этих основополагающих коллизий: и его материализованные противоречия, проводя общество чередой метаморфоз, «в конечном счёте» влекут к пред-заданной цели, «восстанавливающей» гипотетический исконный синкретизм «по ту сторону» нужды в царстве свободы и всеобщего благоденствия.

Если у Гегеля за временем скрыта внутренняя коллизия бестелесного Духа, оплачивающего своё «развёртывание, само-представление и новый синтез», то у Маркса за временем намечена общность, выкупающая временем у Природы свою свободу (оттого время непосредственно и прямо включено в процесс выкупа, в форме «мёртвого труда» включено в предметность как «потерянное» время «отчуждённого труда»). Вместе с тем упомянутая общность фигурирует в изложении в достаточно метафорической форме «родовых сил», могущих оказать на историю существенное влияние лишь в меру осознания её логики (логики развития общественных сил и отношений); «начала истории» целиком погружено в «нужду», подчинено её удовлетворению (природе), и на всем её протяжении следует логике «производства» (подчинено природе). От иных обстоятельств (агрессии, экспансии, завоевательных войн) Маркс отмахивается весьма поверхностным образом, ссылаясь на то, что «прежде, чем можно что-то присвоить, это что-то необходимо произвести»; эта *жизненная логика* опровергается в сущности самим Марксом, на историю взглянувшем сквозь призму эксплуатации; история «базиса» неотрывна от истории «надстройки» как системы подчинения и принуждения (к труду).

Разумеется, оба рассматриваемых философа не были бы причислены к лику великих, если бы замыкались на подобной механистичности. Достаточно известны пассажи Гегеля, связывающие «свободу» с изначальным освобождением от страха смерти (отношения раба и господина, в том числе развиваемые Ф. Фукуямой), его трактовки суверенности как обязанности государства по мере распада истинной общности являть подданным «их истинного господина – смерть».

Хайдеггер подхватывает тему предельности пребывания в обычной схоластической версии, не обременяясь отсылками.

«В вот-бытии неустранима некая постоянная “нецелостность”, которая со смертью обретает свой конец» [8, s. 242].

Смерть, безусловно выступая центральным феноменом истории как и культуры, вводится в

оборот через чрезвычайно формальную, схоластическую дефиницию. «Смерть есть способ бытия, который вот-бытие берёт на себя, как только оно есть»...» [9, s. 245].

Но «смерть» конституирует бытие не через формальную ограниченность, и вот-бытие вовсе не берёт на себя смерть как способ бытия, «как только оно есть»; выморочная связанность бытия-к-смерти с временем, не обусловленная культурным содержанием смерти, извращает смысл её предельных индексов, изначально ориентированных «заступанием» за грань ужаса, инициацией самоотверженности и само-иступления.

Реконструкция бытия-к-смерти, следующая историческим реалиям, констатирует «смерть как способ бытия», которым бытие «берёт на себя вот-бытие»; с этого последнее начинается, «есть». Вменение следует пути ритуального преодоления (ужаса) смерти в том бытии, которое не существует никаким иным образом и представляет упомянутый «иной мир» как позицию, в которой собственное существование не задаёт далее горизонт событий, подчиняясь общей игре их констелляций.

Этот первый акт культуры (культы) задаёт бытие в форме сублимированного инстинкта само-сохранения. Подобная сублимация а) изменяет существо пребывания, перенося его акценты с репродуктивной механистичности рефлекторных реакций на согласованную спонтанность, в коллективности утверждаемую, б) затрагивает не всю общность, но лишь её иницированную часть, формируя элитарное пребывание-в-подлинности, в) формирует два ранее упомянутых мира, в первом из которых господствует свобода (от страха смерти), подчинённая сплочению в его экспансионизме; во втором царствует «ужас», как прямо, так и в сублимированных своих формах (голода, нужды, тела, утончённых до культа здоровья, реализма, индивидуализма и пр.), г) первый мир погружён в «безвременье» свободы набрасывания констелляций второго – в том числе в целях «сохранения мира», но прежде всего в видах утверждения в архипелаге свободы-суверенитетов; второй пребывает в реальности как системе локализаций, осенённой порядком телесных комбинаций, дисциплинарных и мобилизационных практик, телом как воплощённой временностью (олицетворённым страхом) и пр.

Культурные демаркации бытия (времени) т.о. охватывают историю формирования орудий и инструментов сублимации, берущих начало от единого корня преобразования ужаса в ужасную и захватывающую игру (реального и иного), в которую (исторически) преобразуется бытие.

Deus ludens

Революция, произведённая Фуко, вводит отношения субъекта и объекта в пространство суверенитета, связывая их с общими диспозициями культурной инициации. Власть оставляет отношения между субъектами в их гипотетической непосредственности постольку, поскольку таковая её устраивает, при помощи сети инициации биологических инстинктов и центров их контроля, подавления и канализации формируя интерференционные поля социума [10, р. 121].

Власть «не только давит на нас как сила, говорящая “нет”, но и производит вещи; она приносит удовольствие, даёт знание, формирует дискурс» [10, р. 119]. Современная власть, как считает М. Фуко, принимает облик «дисциплинарной власти», т.е. власти, трансформирующей людей в «исполнительные механизмы» с помощью психиатрии, медицины, криминологии или социальных наук. Вместе с тем метафизика удерживает и Фуко, понуждая связывать свободу с освобождением от безотчётности. «И уже совсем недавно, когда психоанализ, лингвистика и этнология, поколебав уверенность субъекта в неизбежности законов желания, форм языка, правил, определяющих поступки и т.д., открыли ему природу мифического дискурса, когда стало ясно, что сам человек, вопрошая себя о самом себе, безотчётен в своей сексуальности, в своём бессознательном, в систематических началах своего языка или закономерностях своих образов, – тогда-то вновь в поле его зрения попала тема непрерывности истории, – истории как становления, которая была бы не калейдоскопом отношений, но моментом внутренней динамики, не нормативной системой, но упорным трудом свободы, не формой, но непрерывным усилием сознания, обращённого к самому себе, попыткой проникнуть в самые глубины своих условий, стойким терпением и живым движением, разрушившим, наконец, все и всяческие границы...» [11, с. 15]. «Упорный труд свободы» сосредоточен в усилиях сознания, а безотчётное воплощает глухую немому природного принуждения, вопреки тому, что сам Фуко посвящает наиболее вдохновенные эссе «упорному сознательному труду» принуждения, подчинения, прямого и скрытого насилия дисциплинарных практик.

Вместе с тем Фуко эксплицирует ряд сюжетов, фактически перевёртывающих метафизику субъект-объектных отношений, открывая за ними их прототип – и вместе с тем тот подлинный дух, который, подобно кукловоду, на коротком

поводке направлял дух познания. В такой связи уясняется, что власть провоцирует начало познания (в форме дознания) уже в предварительных опытах иезуитства: «Процедура дознания... получила особое развитие с реорганизацией Церкви и ростом числа княжеств в XII–XIII столетиях... Дознание как авторитарное разыскание удостоверяемой или свидетельствуемой истины было, таким образом, противопоставлено старым процедурам присяги, клятвы, ордалии, судебного поединка, Божьего суда или даже соглашений между частными лицами... Фактически дознание было начальным, но основополагающим элементом формирования эмпирических наук... юридически-политической матрицей экспериментального знания...» [12, с. 330–331]. Дознание во всяком случае утрачивает с древности тянущийся за ним шлейф «незаинтересованного любопытства»; оно вооружается тем набором «практик», которые его легитимируют; вместе с тем его сюжеты, направленность, как и мотивации, исподволь направляются идеологией – отчасти открыто, отчасти через запреты и полупрозрачную таинственность. В частности, операционную ценность знанию придают такие предваряющие процедуры, которые менее всего направлены на незаинтересованное познание мирового устройства и последним начинают интересоваться с того момента, с которого знание преобразуется в реальную силу.

Подлинным его мотивом выступает регламентация жизненного горизонта; через подобные процедуры континуум (в частности, причинность) обретает тот «реализм» (одновременности и последовательности телесных конфигураций), который спустя несколько столетий будет уже восприниматься в качестве естественности реального и реальности естественного [13].

В интересующем нас отношении промеры Фуко подводят к мысли о закулисной истоке того, что принято воспринимать в качестве реальности (совокупной сущности), натуральной в той мере и степени, в которой «натура» удовлетворяет условиям подконтрольности. Вместе с тем именно аналитики Фуко позволяют утверждать, что: а) таковые условия преимущественно не удовлетворяются «сами собой»; практически все они подвергаются цензуре и выступают по сути симулякрами своих прототипов; к таковым, помимо изощёренных и регулируемых особо тщательно, например, «либидо», относятся и такие воплощения естества, как нужда; б) «страх смерти» выступает наиболее существенным регулятором реальности; его сублимации также служат опорными константами

ряда идеологий, формирующих культы материальности, тела, смерти, конечности и пр.; в) вместе с тем *те же* регуляторы конфигурируют культурные орудия сублимации-вдохновения, ориентированные возможными эпизодическими мобилизациями; г) за подобным «комплексом реального» в качестве опорной структуры помещается континуум, уже вместивший абстракции тела и телесных конфигураций, процессов, регламентаций, порядков следования и пр. (время-как-бытие и выступает наиболее универсальным орудием симуляции, преобразующем всякое встречное из стимулов, вызывающих рефлекторную реакцию страха, в символы, вызывающие энтузиазм (эмоциональное отношение)).

В скрываемом за занавесом субъекте, впрочем, не больше и не меньше властности, нежели в его представляющих инстанциях; последние на протяжении тысячелетий открещивались от вменяемой им авторитарности, упорно представляясь трансляторами власти высшей (большей частью Всевышнего, позднее смененного суррогатом народа: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (Римл. 13, 1). «У Господа могущество и премудрость... Он лишает перевязей царей и поясом обвязывает чресла их» (Иов. 12, 16-18). И «Слушайте, цари, и разумеете... От Господа дана вам держава и сила от Вышнего» (Прем. Сол. 6, 1-3). «Господь Бог низлагает царей и поставляет царей» (Дан. 2, 21); «We the people of the United States...»).

Это положение должно быть достаточно тщательно продумано, но приступить к этому стоит с учётом ещё и иных обстоятельств. Общность в своём исходе не конвенциональна: её создаёт *исключительно* энтузиазм и поддерживает пафос.

Пепел священного безумия горит в сердце суверенности.

Последняя возникает на почве натуралистичного стремления к самосохранению – но именно

это «чувство» в его естественности и должно быть преодолено и подавлено, растворено в огне энтузиазма самоотверженности. «Есть», стоящее в начале «упоения в бою и бездны страшной на краю», выступает *достаточно строгим определением первого бытия*.

Понять и принять это в общем простое обстоятельство мешает одна его, но существенная особенность: «заступание» за грань обыденности (и на заре истории, и в нынешнее время), а) не свойственно человеку естественным образом, и выступает чертой элитарной (прямо обозначая первобытные «элиты»), б) не свойственно и избранным в качестве им присущего свойства, но периодически инициируется (некогда – рядом специальных ритуалов, далее – специфическими средствами культуры).

Иными словами, «истинная сплочённость» достигается буквально «на краю бездны»; но а) жить на таком краю невозможно, и «бездна бытия» разверзается между провалами обыденных существований, б) к «бытию» способны далеко не все (люди), и задача избранных заключается в «длении» (истинного) бытия, его симуляции в порядках существования, в конечном счёте – в симуляции самого существования в образах реальности.

«Время» выступает опорной конструкцией проецируемой реальности (далее – совокупности частных реальностей (естественных и гуманитарных), объединяемых «реалистичностью»).

Концепция времени-реальности нуждается в дальнейших уточнениях. В рамках статьи были намечены основные его опорные конструкции: «экзистенциал ужаса», смертное тело, порядок следования и пр.

Разумеется, «захваты реальности» гораздо более широки (и отчасти выявлены Фуко). Но их предельным выражением выступает (глобальная) «игра престолов» (суверенитетов), в которой под вопрос ставятся «реальности» как «картины мира».

Список литературы:

1. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
2. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (Психологическая топология пути). М., 1995. С. 109.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1955-1981. Т. 3.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: в 9 т. М.: Политиздат, 1985. Т. 2.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997.
6. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3.
7. Гегель Г. Феноменология духа. СПб., 2002. С. 11.
8. Foucault M. L'archeologie du savoir. Paris, 1969.
9. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1986.
10. Фуко Мишель. Археология знания. М.: Ника-Центр, 1996. 208 с.
11. Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1999.
12. Спектор Д.М. Инобытие и время (контуры эстетики трансцендентного) // NB: Философские исследования. 2014. № 3.

References (transliterated):

1. Khaidegger M. Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni. Tomsk: Vodolei, 1998. 384 s.
2. Mamardashvili M.K. Lektsii o Pruste (Psikhologicheskaya topologiya puti). M., 1995. S. 109.
3. Marks K., Engel's F. Soch. M.: Gosudarstvennoe izd-vo politicheskoi literatury, 1955-1981. T. 3.
4. Marks K., Engel's F. Izbran. soch.: v 9 t. M.: Politizdat, 1985. T. 2.
5. Khaidegger M. Bytie i vremya / Per. s nem. V.V. Bibikhina. M.: Ad marginem, 1997.
6. Gegel' G. Entsiklopediya filosofskikh nauk. M., 1977. T. 3.
7. Gegel' G. Fenomenologiya dukha. SPb., 2002. S. 11.
8. Foucault M. L'archeologie du savoir. Paris, 1969.
9. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1986.
10. Fuko Mishel'. Arkheologiya znaniya. M.: Nika-Tsentr, 1996. 208 s.
11. Fuko M. Nadzirat' i nakazyvat'. M., 1999.
12. Spektor D.M. Inobytie i vremya (kontury estetiki transtsendentnogo) // NB: Filosofskie issledovaniya. 2014. № 3.