

УДК: 128; 130.3; 172

DOI: 10.18384/2310-7227-2022-3-14-26

АРХЕТИПИЧЕСКАЯ САКРАЛЬНОСТЬ ВРЕМЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Мирошкин М. С.

*Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации
125167, г. Москва, Ленинградский пр-т., д. 49, Российская Федерация*

Аннотация

Цель. Провести философско-антропологический анализ проблемы сакрального отношения человека к собственной временности как к Другому в контексте рассмотрения её амбивалентной сущности на примере различных концепций, затрагивающих данную область исследования и, соответственно, позволяющих расширить динамично развивающиеся представления о человеке.

Процедуры и методы. Данное исследование было проведено с использованием метода аналитической антропологии, который был взят за основу и позволил показать имплицитное влияние отношения человека ко временности как к Другому на экономическую область его жизнедеятельности. Использование историко-философского подхода позволило проанализировать наиболее существенные элементы различных концептуальных систем мысли в ракурсе представлений о временности как о Другом и их отношении к экономике. Использование метода сравнительного анализа позволило сопоставить различных авторов как континентальной, так и отечественной философской традиции в их перекрёстном отношении друг к другу через единую проблему временности как Другого. Использование диалектического метода позволило нивелировать логику бинарной оппозиции и рассмотреть в сложной динамике человека и временность как неразрывную экономическую область Другого. Метод интерпретации позволил выявить актуальность различных философских концепций с точки зрения отражения происходящих процессов современности.

Результаты. Проведённый анализ показал, что амбивалентность переживания человеком своей собственной временности претерпела существенные изменения и представляет собой архетипическую природу самосохранения, способную как обеспечить целостность развития человеческого духа, так и привести его к тотальному саморазрушению, тем самым обуславливая как гармоничную, так и дисгармоничную взаимосвязь с оживотворённым бытием мира и с самим собой.

Теоретическая и/или практическая значимость. Обоснование данного исследования заключается в разработке концептуального рассмотрения в рамках философской антропологии феномена временности как Другого, что, в свою очередь, позволило обозначить новые горизонты и пути осмысления соответствующей проблемы с перспективой расширения междисциплинарного разнообразия областей философского знания и соответствующего инструментария для дальнейшего анализа данной темы.

Ключевые слова: агалма, архетип, бытие, временность, время, Другой, план имманенции, сакральное и профанное, самость, София, теургия, трансгрессия, хозяйство, экономический материализм, Dasein

ARCHETYPAL SACREDNESS OF THE TEMPORALITY OF HUMAN EXISTENCE: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

M. Miroshkin

*Financial University under the Government of the Russian Federation
prosp. Leningradskiy 49, Moscow 125167, Russian Federation*

© CC BY Мирошкин М. С., 2022.

Abstract

Aim. To conduct a philosophical and anthropological analysis of the problem of a person's sacred attitude to his own temporality as to the Other in the context of considering its ambivalent essence using the example of various concepts that affect this area of research and, accordingly, allow expanding dynamically developing ideas about a person.

Methodology. This study was carried out using the method of analytical anthropology, which is taken as a basis and made it possible to show the implicit influence of a person's attitude to time as an Other on the economic area of his life. The use of the historical and philosophical approach made it possible to analyze the most significant elements of various conceptual systems of thought from the perspective of ideas about temporality as the Other and their relation to the economy. The use of the method of comparative analysis made it possible to compare different authors of both the continental and domestic philosophical traditions in their cross-relation to each other through a single problem of temporality as the Other. The use of the dialectical method made it possible to level the logic of the binary opposition and to consider in the complex dynamics of man and temporality as an inseparable economic area of the Other. The method of interpretation made it possible to reveal the relevance of various philosophical concepts in terms of reflecting the ongoing processes of modernity.

Results. The analysis showed that the ambivalence of a person's experience of his own temporality has undergone significant changes and represents the archetypal nature of self-preservation, capable of both ensuring the integrity of the development of the human spirit and leading it to total self-destruction, thereby causing both a harmonious and disharmonious relationship with the animated the being of the world and with oneself.

Research implications. The rationale for this study lies in the development of a conceptual consideration within the framework of philosophical anthropology of the phenomenon of temporality as the Other, which, in turn, made it possible to identify new horizons and ways of understanding the relevant problem with the prospect of expanding the interdisciplinary diversity of areas of philosophical knowledge and appropriate tools for further analysis of this topic.

Keywords: agalma, archetype, being, temporality, time, Other, plane of immanence, sacred and profane, selfhood, Sophia, theurgy, transgression, economy, economic materialism, Dasein

Введение

Исторический поворот конца XX – начала XXI вв., ознаменованный экономическим редукционизмом всевозможных форм и способов реализации человеческой жизнедеятельности, демонстрирует принципиально новое представление о времени как о том, что древние называли *агалмой*, ослепляющие блики которой являются путеводной нитью, ведущей в зазеркалье знаково-символического измерения, чья таинственно завораживающая область отдалённо напоминает о встрече с нечто нуминозным. Время становится исторически конститутивным фактором и принципом развёртывания дискурсивной сакральности верховного блага, место которого занимает не Бог, а Другой в ракурсе экономической самоидентификации всеобъемлющей целостности человеческого бытия. Таким образом, исторически

сформированная динамика разносторонне функционирующих процессов изменения человека во всех слоях его жизнедеятельности, является зеркальным отражением смещения трансцендентной вертикали отношения человека к вечной инстанции Бога на горизонтальную плоскость в его отношении ко времени как к обожествлённому Другому, который трансформирует и изменяет вектор формирования сакральной самоактуализации в экономически концентрированный монолит капиталистической системы самосохранения.

Постфрейдистская и экзистенциальная трактовка временности

Поскольку фигура Бога утрачивает онтологический статус символа абсолютной вечности, альтернативой трансцендент-

ного измерения человека выступает обусловленное темпоральной имманентностью топологическое измерение желания Другого, через которого всё человеческое обретает нечеловеческие формы трансгрессивной самоактуализации. Нетленная и ослепляющая ускользающими бликами вечности сфера времени, развёрнутая во взаимосвязи с таинственной сущностью бытия как такового, отождествляется с догматическим откровением всевозможных форм и способов реализации многогранности человеческих желаний, или с их благовременной формой актуализации. Иными словами, время как сакральная ценность и временность как профанная причина невозможности его обретения обнажают разрыв между единосущной целостностью представлений о человеке как о символе трансцендентно-имманентной глубины божественного откровения. Поэтому время, согласно Ж. Лакану, обретает качества интерсубъективного *объекта а*, или становится недостижимым объектом-причиной желания как нечто неопределённого, соразмерного Другому, знаменующего собою апофеоз преклонения перед Реальным. Согласно философской экспликация психоаналитической теории в учении Ж. Лакана, Реальное является тем, что по отношению к сознанию является Другим, т.е. остаточной и не поддающейся символизации в полноте своей реализации – недостижимой метонимичной инстанцией, которая в попытках её обретения вынуждает человека погружаться в теневую область своего собственного забвения всё глубже и глубже, расположившись в которой, всё сознательное в человеке выворачивается наизнанку и окончательно становится бессознательным. Поэтому метонимичная апория желания Другого в философском учении Лакана сравнивается с *агалмой* – бесценной драгоценной вещью, средоточием желанного достатка, способного своими иррадирующими отблесками зачаровать и обратить на себя внимание даже богов, которые представляют, согласно французскому мыслителю, «один из способов откровения реального посредством которого

обеспечивается наслаждение (*jouissance*), соразмерное смерти» [10, с. 52].

Обожествление зеркала времени в качестве бессознательного влечения к смерти является движущей силой создания несущей опоры всей экономической системы обеспечения сакральной самоценности человеческого бытия в форме капитала, который открывается человеку не «иначе как в виде камня преткновения, *агалмы* чего-то такого, что ломает все правила в качестве чистого явления сущности», или узаконивает трансгрессию в собирательный образ всемогущего предвосхищения амбивалентных поисков бессмертия ценой осуществления подвигов отпечатленных смертью» [10, с. 180]. Поэтому редукция имманентного к иному – трансцендентного как удостоверяющего реальность субъекта в матрице его нереализованной фантазмагорической сферы желания изобличает в человеке онейрическую дыру не размером с Бога, как о том писал в своём незаконченном трактате «Бытие и ничто» (1943 г.) Ж.-П. Сартр, а размером с желаниями Другого. Однако сам Сартр замечал, что нельзя «определить бытие как *присутствие*, поскольку *отсутствие* тоже раскрывает бытие» [15, с. 36], благодаря которому «присутствие Другого как трансцендируемой-трансцендентности» [15, с. 773] раскрывается как нечто такое, что подвергается систематическому разрушению, в связи с чем сама «временность должна иметь структуру самости» [15, с. 243]. Таким образом, антропологический поворот, связанный с обращением человека ко времени как к верховной ценности, автоматически преломляет биологически обусловленные механизмы формирования гомеостатического баланса в оптику их тотальной коммодификации через репрессивные практики обеспечения экономического баланса, свидетельствующего о фундаментальном изменении определения человека как такового и его роли по отношению к миру в том месте, в котором он себя обосновывает.

В результате система экономизма, доведённая до пределов в реализации своих капиталистических интенций, оказывается крайне хрупкой в области обеспече-

ния единства между человеком и его преданным оживотворённым двойником, удостоверяющего через телесную организацию – аутентичную действительность индивидуального самоопределения в мире. Капиталистическая интенсификация фрагментированных образов трансгрессивной персонификации усиленными темпами свидетельствует о регрессивных тенденциях депривации имманентного всему человечеству сакрального опыта обретения временности, возможный риск обесценивания которой обуславливает интенсивность озабоченности поисков обеспечения уже не всеобщего, а собственного самосохранения. Попытки нивелировать ужас перед невозможностью преодоления озабоченности временностью пребывания в мире обуславливают процесс формирования перманентной капиталистической системы герметичного самосохранения ценной упразднения процесса индивидуации посредством аннигиляции архетипически обеспеченной целостности взаимосвязи человека с бытием. Иными словами, экономическая система, изначально ориентированная на обеспечение самосохранения, становится основным диссоциирующим фактором в достижении гармоничного взаимодействия человека с миром и с самим собой, что позволило крупнейшему представителю герменевтики П. Рикеру прийти к выводу о том, что «именно из “экономики” выводятся временные аспекты желания или, скорее, выявляется отсутствие у него отношения к временному порядку реальности», как к чему-то ценному самому по себе [14, с. 341].

Так, согласно идеям именитого философа экзистенциального толка М. Хайдеггера, олицетворением аутентичного смысла бытия является степень интенсивной озабоченности присутствием в качестве основного способа раскрытия временности человеческого бытия в мире, одновременно являющегося самобытно вселяющим ужас источником амбивалентной юдоли, квинтэссенцией которой и является угроза, связанная с диалектической открытостью человека миру в её имплицитно «беспри-

ютной жути» [17, с. 60]. Демонстрируя глубоко экзистенциальный способ понимания времени, Хайдеггер акцентирует внимание на том, что его утрата соотносится с захваченностью расчётливого отношения к *Dasein* как к источнику эксплуатации желаемого человеком способа обеспечения способности обратить вспять необратимость неминуемого и тем самым увековечить временность через *несвоевременность*. Однако апория в подобного рода желаниях состоит в том, как утверждает Хайдеггер, что онтологическая характеристика человеческого бытия, раскрываемая через «подсчитывающее обращение со временем есть определённое *овременение* в смысле актуализации», т. е. само присутствие в мире так и остаётся временностью, усиленное экспликацией феноменологической деструкции совершающихся во времени событий, обеспечивающих интенсивность соскальзывания во множественность способов бытия-к-смерти [17, с. 108]. Тогда как сама необратимость и является аутентичным источником и единственно возможным способом самоактуализации неповторимой уникальности, разворачивающейся в ракурсе вопрошающего раскрытия сущности *Dasein*, в его ни с чем не сравнимых и взаимоувязанных с друг другом возможностей самоопределения.

Обожествлённое представление о времени как символе предвосхищения божественно сакраментальной сущности свидетельствует об актуализации способов освоения трансгрессивно организованных практик аффективного постижения невыносимого переживания утраты не символизируемого остатка, именуемого временностью, в форме капиталистически организованной системы самосохранения, которая в попытках обеспечить безопасность топологического пространства непрерывности желания обеспечивает, по выражению Ж.-Ф. Лиотара, «включение в либидинальные материи бухгалтерии» [12, с. 17–18], которая вместе с тем «опознается как *сила нехватки*, механизм религиозности капиталистической – религиозности денег, порождающих сами себя» [12, с. 18]. Вместе с тем временность

в качестве универсальной формы озбоченности человеческого бытия присутствием, как замечает тот же Хайдеггер, свидетельствует о том, что бытие прежде всего вне зависимости от индифферентности расположения в нём, неизменно *есть*, а это прежде всего означает, что «*забота о вот-бытии всякий раз помещала в заботу само бытие*» [17, с. 148]. Иными словами, бытие как таковое изначально представляет собой мощную архетипическую инстанцию обеспечения самосохранения человеческого бытия сквозь призму амбивалентности воплощения его временной самоактуализации, которая в случае фрагментации временности в форме капиталистических способов саморегуляции обращается в архаичную систему закрепощения просвета бытия, а само время обращается в Другого, который помещается «в атмосферу аффективного отдаления», тем самым продолжая травмировать уязвленную непринятием временности трансгрессивную фигуру немотствующей части оживотворённой целостности бытия [12, с. 23]. Таким образом, интенсивно возрастающее расслоение между символически персонифицированной многоликостью экономически сформированного человека образа осмысления самого себя и несоответствующего этому образу отчуждённого от него «инакомыслящего» биологически хозяйствующего двойника обуславливает специфические тенденции нарушения их единосущной целостности при взаимодействии с миром.

Диалектическая универсализация выстраивания сконструированной системы экономических взаимоотношений, сводится к дискурсивной (М. Фуко) форме паттернов идеологического (Л. Альтюссер) обеспечения становления и сохранения самодостаточности человеческого бытия в рамках организации символического пространства зыбкой связи с действительностью посредством легитимации систематического контроля над сокровенным опытом временности (М. Хайдеггер) вступления в неминуемую сферу минования, оформленную в детерминантную систему понятийного измерения уникальных спо-

собов бытия-в-мире, «не имеющую ничего общего, – как пишет Ж.-Ф. Лиотар, – с моделью наибольшей результативности, но представляющую собой модель различия понимаемого как паралогия» [13, с. 143]. Этот паралогический опыт трансформирует экономическую функцию самосохранения в поляризованную структуру интернализации всеобъемлющего капиталистически дисциплинарного регулятора имплицитного насилия, который, с одной стороны, является принципом обеспечения безопасности от возможности тотального распада символической связи человека с его биологической основой, а с другой – свидетельствует о деструктивно прогрессирующей динамике интенсивной эксплуатации своего же собственного ускользающего от символизации источника самоактуализации, т. е. временности.

В истории мировой философской мысли подобного рода проблема в наибольшей степени отражается в потребности метафизически обосновать и синхронизировать устройство мира таким образом, чтобы можно было этот мир и интегрированного в него человека сделать одним единым унифицированным механизмом биоэкономического процесса, подконтрольного всевозможным идеологически детерминированным формам репрезентации реальности, который в конце концов сводится, по выражению М. Фуко, к «технологии себя» [16, с. 246]. Неслучайно один из крупнейших философов постмодернистского толка Ж. Бодрийяр высказал предположение о том, что «*метафизика и экономика* (так же, как и традиционная психология) *глубоко солидарны* – на уровне идей и идеологий – в том, что касается способа полагания субъекта и тавтологического разрешения проблемы его отношения к миру» [1, с. 92]. Иными словами, отношение человека к миру и к самому себе исторически имеет неизменную акцентуацию на потребности трансформировать себя и этот мир в планомерный процесс либидинальной коммодификации утраченного в символе вечной идеи блага – немотствующего био-

логического двойника, чей затерянный в зеркале самосознания образ реализуется через капиталистические формы возрождения ускользающего от жизни припоминания о нём, имеющие деструктивные последствия для гармоничной целостности сосуществования человека с миром и с самим собой. Одухотворённый источник формирования облика уникальной открытости человеческого бытия миру, или *Dasein*, разработанный и детально описанный М. Хайдеггером, редуцируется в биологически оформленный процесс эксплуатации обезличенным *cogito* непризнанной и неузнаваемой хрупкой единосущей целостности между мгновенной *сейчасностью* (*Jeweiligkeit*) и её онтологически непостижимой тенью негативности, вписанных в нарративную знаково-символическую систему интенсивно развивающихся экономических взаимоотношений.

Диалектическая трактовка временности

Так, детально описанная в философской системе Г. В. Ф. Гегеля витальная сфера инобытия мирового духа, развивающаяся историческими шагами самоотрицания, образует интенсивно функционирующую и никак не уживающуюся с миром негативность, сконцентрированную в различных способах существования субъекта в форме для-себя-бытия, в которой само бытие как «в-себя-бытие есть потустороннее его самого» [4, с. 124]. Под непрерывным действием этой формы, экспансия субъективности реализуется через диалектическую трансформацию границ между безраздельной универсальностью всеобщего животного мира и частными случаями индивидуального бытия человека, в попытках сформировать лишённую любых противоречий и абсолютно очищенную от всего оживотворённого вакуумную систему становления, в которой мышление в конечном итоге замыкается в своей тотальной автономии на самом себе, иллюстрируя гомогенную структуру уже непостижимой и замкнутой в своей тождественности много-

гранной стихии бытия в образе ушедшего в небытие диссоциированного оттиска действительности. Но поскольку бытие так и остаётся неуловимым феноменом в понятийной системе координат самости, оно и является несоразмерным сознанию источником сопротивления всевозможным способам его абсолютной унификации. Поэтому с точки зрения немецкого философа диалектическая система самосохранения самости в отношении безмолвного животного мира имеет своей целью «заставить, – по выражению Гегеля, – этого Протея приостановить свои превращения и открыться нам, высказаться перед нами так, чтобы он нам не только показывал многообразные, каждый раз новые формы, но более просто, на языке сознания обнаружил бы, что он такое», будучи вырванным из контекста непрерывной временности [5, с. 11].

Гегелевская законодательная система абсолютной идеи, отталкиваясь от рефлексивного процесса биоритмов становления индивидуации, выносит на суд пропорциональной упорядоченности неупорядоченный мир дисгармоничных явлений оживотворённого мира, находящихся по ту сторону добра и зла, в попытках учредить несоразмерный бытию иной порядок универсума, в котором расслоение абсолютного духа на в-себя-бытие и для-себя-бытие предполагает попытку трансформации самого бытия в отношении форм господства и рабства между тем, что поддаётся символизации, и тем, что от неё во временности ускользает. В неспособности абсолютного духа обрести утраченную целостность бытия не иначе, как попытками сохранить оставшиеся части расколотой субстанции посредством приращения их фрагментированного инобытия в форме для-себя-бытия, обосновывается деструктивный способ самоактуализации субъекта в его стремлении обрести и сохранить нечто абсолютное «только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нём», что, в свою очередь, означает невозможность вырваться из лабиринта антиномий, обусловленных становлением амбивалентного архетипа его собственной

самости, для которой сила негативности в конечном итоге является зеркалом подлинной непосредственности «и тем самым есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие» [4, с. 17].

Во второй части «Энциклопедии философских наук» (1817 г.) Гегель замечает, что животный мир природы является кривым зеркалом абсолютной идеи, которое необходимо выпрямить в форму инобытия действительности, включённой в символически концентрированное ядро человеческой субъективности или самосознание, которое в процессе диалектического самораскрытия находится в рамках самоотрицания своей первоизданной сущности с целью преодоления в себе оживотворённого начала и обретения метафизически сконструированного вакуума, в котором тотальное господство абсолютного духа становится соразмерным своему инобытию в облике неминуемой смерти. Актуализированная через взаимосвязь с животным миром и не признающая оживотворённую в нём форму своей сущности субъективность в процессе своего становления отчуждается от природы через её эксплуатацию в попытках снять всевозможные с ней противоречия и тем самым сделать её и находящегося в ней как в зеркале своего двойника покорными слугами, а значит и попробовать упразднить присутствующую подлинной жизни конечность или её неизменно связанное с временностью забвение.

Капиталистический способ трансгрессивного самосохранения является нечеловеческим способом самоактуализации на путях тотальной экспансии унифицирующего принципа организации жизни в результате её экономического анализа на предмет прибылей и издержек, имеющих исключительное отношение к не признающему свою конечность человеку, для которого величественный зверинец должен соответствовать вменённой ему стоимости. Неспособность животного мира войти в диалектическое соответствие своему понятию понимается Гегелем как следствие того, что «отчуждённая от идеи

природа есть лишь труп, которым занимается рассудок» [5, с. 26]. Иными словами, гегелевский субъект является «патолого-анатомом» всевозможных сфер жизни, в которые хоть раз внедряется заполняющая своим негативным присутствием идея, светиллом которой является потухающая вместе с жизнью истина. Однако, как иронично замечает Ж. Лакан, на самом деле «каждое понятие живёт у него собственной жизнью. Это и называется диалектикой» [11, с. 7].

В сформированной подобным образом модели функционирования бытия символически просматривается библейская аллегория на неоднозначные отношения человека с Богом, проявляющиеся через иллюстрацию сложной взаимосвязи с оживотворённой стихией бытия. Так, послуживший прообразом отношений человека с Богом пророк Иона, который отправился в дальнее плавание вопреки превосходящей его божественной воле, откланивается от судьбоносного хода вещей, после чего оказывается перед устрашающими силами природной стихии, которая в итоге утягивает его в самую бездну чрева морского кита. Однако оказавшись в пасти морского зверя и оставшись при этом невредимым после трёхдневного пребывания в его нутре, Иона обретает через погружение в оживотворённый мир неповторимой временности соответствие своему божественному предназначению, встав на путь умилоствления. Но вместе с тем, взирая на ни с чем несоизмеримые способности Бога творить и разрушать, Иона огорчается сим фактом, выпрашивая у Него вместо жизни смерть как упраздняющий фактор времени, в силу чего так и не осознаёт, что теневая сторона временности всего оживотворённого и является имплицитным источником обеспечения полноты мгновения подлинности единственной и неповторимой возможности быть под сенью амбивалентной «*бытийствующей сейчасности*, которая является исконным модусом существования *Dasein* как *вот-бытия*» [17, с. 184].

Постструктуралистская трактовка временности

В попытках лишить животный мир присущего ему молчания, гегелевский проект обосновывается иным образом у К. Маркса, который заставил этот проект встать «на ноги» и идти полными насилия революционными шагами становления общественно-экономических формаций в сторону концентрации антагонистически непримиримых противоречий и обусловленных ими отношений классовой борьбы за организацию единого экономически благоустроенного миропорядка, в котором в конечном итоге предельное удовлетворение всевозможных потребностей трансформируется в гибридную диалектику аномальных форм человеческой субъективности, самоактуализация которой обуславливает возможность отделения от временного или, по мысли Хайдеггера, подлинного, с перспективой выхода в редуцированную область трансгрессивного (непрерывного) инобытия действительности в форме Другого. Однако сформированная таким образом самоактуализация имплицитно обуславливает, по утверждению Ж. Лакана, различные формы сопротивления, которое само по себе «происходит от невозможности субъекта преуспеть в области реализации *своей* истины» [11, с. 69]. Иными словами, этот проект имеет самодовлеющую тенденцию к преображению всего живого в мысленно отрефлексированный образ неживого (понятийного), и через соответствующую оптику миропонимания, начиная с Маркса, включается в процесс практической реализации обезличенных производственных отношений, которые неизбежно трансформируются в капиталистические, а затем и в символические, результатом которых, по мысли Ж. Делёза и Ф. Гваттари, является постепенная «эдипизация вселенной» [7, с. 13].

Возводя желание в онтологическую функцию машинного производства плана имманенции, французские философы Ж. Делёз и Ф. Гваттари в своей работе «Что такое философия» (1991 г.) обосновывают

временность человеческого бытия в горизонте концептуально сформированного резервуара фрактально организованных событий, ни одно из которых не обладает субстанциальной консистенцией, будучи сформировано из дифференцированно фрагментированных и децентрированных линий ускользания детерриторизации оживотворённых частей бытия. Согласно французским мыслителям, возделывание человеком ландшафтных территорий бытия «географично» [8, с. 143] и соотносимо с мореплаванием по окраинам метафизически сконструированных пластов мироздания, которое должно завершиться в «межвечную имманентность» [8, с. 200] интенсивных вариаций становления номадической сингулярностью.

Делёз и Гваттари приходят к выводу, что капиталистическая система имеет параноидальную структуру деспотической кодификации процесса «бюрократического теплообменника» телами без органов, каждое из которых представляет собой континуум репрессивно организованных слоёв метафизики, ведущих к империалистической модели трансгрессивного Другого [7, с. 52]. Аналогом капиталистического Другого для них выступает пустынный план имманенции, в котором присутствует исключительно «*стратиграфическое время*, где “до” и “после” обозначают всего лишь порядок напластований» [8, с. 77] консистентных событий, образующих непрерывный поток интенсивного становления творчески универсального плана композиции океанической глубины немолчаливого бытия, в котором всё временное обретает мгновение поливалентного «межвременья» [8, с. 77] и поэтому концентрирует в себе «одни лишь события, то есть возможные миры как концепты, и Другие как выражения возможных миров» [8, с. 64].

Неогегельянская трактовка временности

Французский философ-неогегельянец русского происхождения А. Кожев, анализируя движение человека в промежут-

ках между бытием, временем, языком и животностью, определяет степень зависимости временности от интенсивности распространения человеческого желания на Другое нечеловеческое желание, сведённое к осуществлению претворения непримиримого противоборства за признание самоценности человечности через борьбу не смиряющегося со временем и утверждающего над ним своего превосходства Господина. Человек рождается с лицом временности и временностью нарушает состояние покоя бытия, воплощая в нём своё присутствие через впечатлительную в нём историю «ошибочных Речей» [9, с. 519], не совпадающих с действительностью в силу возникновения желания эту действительность преодолеть не иначе как осуществлением «эго-теистического» [9, с. 409] приращения, не соответствующего миру природы мира капитала. Поэтому история человечества, согласно Кожеву, является историей осознавшей себя негативности, устремлённой к инобытию оживотворённого бытия, т. е. к его преодолению в результате расставания с биологической основой своего существования, руководствуясь воплощением идеальных целей, должных обеспечить абсолютное и нетленное тождество бытия и мышления, соразмерное забвению.

Негативность, помещённая Кожевым в самую сердцевину человеческой самости, проявляет себя через историю как упразднение тождественности в качестве реальной основы проявления животности, снимаемой во времени ценой осознания собственной конечности, сопровождаемой стремлением эту конечность обратить в бесконечность непрерывности приращения желаний Другого в форме рабского причащения влекущего к смерти капитала. Иными словами, как замечает Лакан, «не остаётся иного господина, кроме абсолютного – смерти. Но чтобы увидеть это, рабу необходимо *определённое* время. Ведь он, как и все, рад быть рабом» [11, с. 377]. Поэтому человек становится аномальной частью бытия, с ним не совпадающей, и по этой причине ничтожающей во вре-

мени, после преодоления которого остаётся, по мысли французского философа Ж. Ипполита, только «идеальное отрицание», в котором от человеческого уже ничего не остаётся [11, с. 398].

Феноменологическая трактовка временности

Универсально рационализированная система экономического контроля бытия примет более радикальные формы и способы осуществления данного проекта в философской концепции Э. Гуссерля, связанной с выведением всего несоответствующего чистому сознанию в трансцендентальную систему редуцированного очищения процесса индивидуации, благодаря которому субъективность становится эйдетической конструкцией, чья изжившая себя самоактуализация трансформируется в капиталистическую идеацию. Снятие естественной установки капиталистически возведённым в императив желания *Cogito* способствует потенциальной возможности сделать из временного присутствия присутствие абсолютное (вневременное), исходя из которого необходимость в озабоченности самим присутствием отпала бы сама собой. Иными словами, «*чистое сознание в его абсолютном самобытии*» [6, с. 153], будучи периферийной формой оживотворённого мира, становится геометрически сконструированной конструкцией монументального механизма аномально функционирующей части бытия. Этот процесс очищения сознания обеспечивает непрерывную интенциональность индивидуации посредством интернализации феноменологической редукции, в результате действия которой формируется непротяжённая субстанция в форме символически функционирующего механизма когнитивной циркуляции обменивающихся между собой фрагментов трансцендентального суверенитета, умерщвлённого разумом бытия. Именно поэтому, как утверждает сам Гуссерль, «трансцендентальное изучение сознания – это не изучение природы и вообще не изучение мира, оно не может

даже предполагать таковое в качестве своего условия, потому что при трансцендентальной установке природа и вообще вся вселенная принципиально заключаются в скобки» [6, с. 155]. Поэтому стремление оказаться вне рамок временности, согласно Гуссерлю, возможно не иначе как при исчезновении её и интегрированного в неё живого субъекта как таковых.

Софиологическая трактовка временности

Критически оценивающий в своих трудах метафизическую традицию, восходящую к Канту, Гегелю и Гуссерлю, именитый отечественный философ, богослов и экономист С. Н. Булгаков переосмысливает их идеи сквозь призму проблем экономического материализма, интерпретируя происходящие в истории человечества события как своеобразную попытку реализации идеалистических проектов по искоренению всех не поддающихся рационализации элементов бытия, которые являются воплощением неуловимой и амбивалентной сущности временности. Однако, как замечает русский философ, именно временность является олицетворением универсального многообразия вечности жизни как таковой, поскольку «не жизнь существует в пространстве и времени, но пространственность и временность суть формы проявления жизни» [3, с. 33]. В одном из своих главных философских трудов «Философия хозяйства» (1912 г.) русский мыслитель обосновывает ограниченность идеалистических концепций, при неизбежности их воплощения в хозяйственной деятельности, которая не исчерпывается априорными категориями рассудка и предусматривает необходимость вступления в неминуемую сферу констелляции всевозможных непредсказуемых событий.

Для обоснования своих идей С. Н. Булгаков использует архетип Софии в качестве пограничного источника потенциально воплощаемой творчески всепроникающей динамической основы хозяйственной деятельности человека, которая

предохраняет его от тотального распада с бытием. Но вместе с тем Булгаков замечает, что София, исконно являясь неполноценной частью самого Бога, обладает амбивалентной трансперсональной природой, благодаря которой она способна «обнаружить *самость*, составляющую тёмную основу её бытия, её слепую хаотическую волю к жизни» [3, с. 158], которая и воплощается во временности развития человеческой индивидуальности, обуславливая необходимость обеспечения сохранения её целостности от абсолютной дезинтеграции и окончательной аннигиляции, в результате осуществления в той или иной форме хозяйственной деятельности. Аналогичное критическое отношение Булгаков выражает и касательно сущности человеческого Эго, с его рационалистическим логоцентризмом, предполагая заключённую в нём так же, как и в Софии, амбивалентную природу, которая концентрирует в себе «дневное я, рассудочно-дискурсивное, есть наиболее острое выражение или симптом жизни, но оно *вырастает* из глубины и имеет корни, погруженные в темноту ночного, дремлющего я» [3, с. 42].

Симптоматическое самоопределение человека в форме акта рефлексии и является для Булгакова одним из источников амбивалентного взаимодействия двух предельных граничащих между собой инстанций человеческого бытия: духовного и животного. Амбивалентность софийного потенциала человека предполагает и амбивалентность его хозяйственной деятельности, которая обеспечивает скрепляющую связь трансцендентной и имманентной частей единой цепи бытия от онтологического между ними разрыва как вечностью и временностью. София, будучи личиной самого Бога, определяет цельную предвечную проекцию предвосхищения чаемой во временности всем человечеством – божественной вечности, поскольку в ней исконно коренится мифопоэтический потенциал преломлённого образа оживотворённого единства человека с миром в их непосредственной связи, воплощённой

через слово, «ибо оно касается корней бытия», самой стихии вселенной [2, с. 174].

Опираясь на философские концепции Платона и Ф. Шеллинга, Булгаков воссоздаёт свою концепцию трансцендентального субъекта хозяйствования, которая символически оформляет нуминозные потенциалы пограничного состояния динамических структур амбивалентности Софии, способной воплощать как божественную (вечную), так и тварную (временную) стихию, в единую креативную универсалию интегративного уровня функционирования архетипа переживания временности. Капиталистический процесс сопротивления временности является катализатором одержимости негативных дериватов Другого, оказавшись в котором, человек, согласно Булгакову, становится «хамелеоном, постоянно меняющим свою логическую окраску в зависимости от обстоятельств» [3, с. 305]. Выражая своё критическое отношение к любым формам метафизически обусловленной закономерности развития истории человеческого бытия, Булгаков усматривает их источник в стремлении человека свести всю многомерность оживотворённого бытия к экономическому базису, который уподобляется русским мыслителем кантовскому ноумену, представляющий собой не что иное, как отпечатленный в зазеркалье самосознания недостижимый образ тех или иных вещей, ставший копией тотального обладания их абсолютной стоимостью в силу излучаемой ими иллюзии, достижимой формами рассудка вечности, что, в свою очередь, провоцирует желание не прожить жизнь, а капитализировать всю палитру её неповторимого многообразия.

Возможность реализации человеком своей подлинной индивидуации раскрывается через снятие капиталистического миропонимания и принятие своей собственной временности не в качестве экономического базиса, а в качестве надстроечного пункта преломления негативной акцентуации самости на вещи, которая стала её неестественным условием существования, что и породило, согласно

И. Канту, так называемый неизбежный и универсальный ноумен, именуемый вещью в себе (**Ding and sich**), которая обретает облик фрагментированного Другого, ставшего оплотом непримиримой борьбы классов за господствующее и самодовлеющее обретение ускользающего от них образа неуловимых бликов нематериальной вечности. Поэтому человек, пронизанный архетипически амбивалентной Софией, обретает либо трансцендентно-имманентную, либо имманентно-трансцендентную опору своего индивидуального конституирования бытия. Согласно Булгакову, капиталистическая система самосохранения принимает имманентно-трансцендентную форму редуктивного детерминизма, благодаря которому экономический материализм преобразовался, по его выражению, в «историческую онтологию» [3, с. 290], где имплицитно «действует “хитрость”, только не разума, но экономического базиса» [3, с. 292], благодаря которому расщепляется трансцендентальная функция обеспечения целостности общечеловеческого единства в результате утраты нуминозных образов софийного потенциала хозяйствования. Поэтому Булгаков приходит к выводу, что трансцендентно-имманентная сторона архетипической функции символа Софии активизирует через хозяйство её интегративный потенциал, и тем самым амортизирует и ассимилирует дискретное содержание негативных интроектов временности в единое связанное целое, создавая кенотическую динамику богоподобного формирования образов интегрированного переживания плеромы, благодаря которой временность не приближает к калейдоскопическому Другому, а наоборот, теургически позволяет обрести творческую полноту своей неповторимой индивидуации. Проанализированная Булгаковым архетипическая система софийного самосохранения сопровождается интегративным единством человеческого Эго и его Самости, образуя глубинную и нераздельную во временности полноту сакрального ощущения самозабвенной причастности божественному универсуму.

Заключение

В заключение данного исследования следует отметить, что рассмотренная в различных концептуальных ракурсах проблема временности человеческого бытия как Другого символизирует увеличивающуюся ценность её обретения в качестве полноценного и устойчивого источника обеспечения самоактуализации. Но вместе с тем, время возводится в обожествлённый культ, в тени которого человеческая самооценочность уходит на второй план в ра-

курсе организованной капиталистической системы самосохранения. Поэтому амбивалентность временности представляет собой архетип, способный как раскрыть неповторимую уникальность персонифицированной самодостаточности процесса индивидуации, так и обратить его вспять трансгрессивными и деструктивными тенденциями коммодификации, освящённого неповторимой открытостью человека миру тайны бытия перед его забвением.

Статья поступила в редакцию 12.06.2022.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М.: РИПОЛ-классик, 2020. 352 с.
2. Булгаков С. Н. Философия имени. М.: КаИр, 1997. 330 с.
3. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / вступ. ст. А. Филиппова; комм. В. Сапова. М.: ТЕРРА: Книжный клуб, 2008. 352 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: Наука, 2015. 443 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы / отв. ред. Е. П. Ситковский. М.: Мысль, 1975. 695 с.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного. 3-е изд. М.: Академический проект, 2019. 489 с.
7. Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу / пер. Я. И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. 112 с.
8. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр., послесл. С. Н. Зенкина. СПб.: Алетейя, 2018. 288 с.
9. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / сост. Р. Кено; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. 2-е изд., стер. СПб.: Наука, 2013. 791 с.
10. Лакан Ж. Перенос (Семинары: Книга VIII (1960/61)) / пер. с фр. А. Черноглазова; под ред. О. Никифорова. М.: Гнозис: Логос, 2019. 432 с.
11. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга I (1953/54)) / пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2019. 432 с.
12. Лиотар Ж.-Ф. Либицинальная экономика / пер. с фр. В. Е. Лапицкого; под науч. ред. С. Л. Фокина. М.; СПб.: Институт Гайдара: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. 472 с.
13. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2016. 160 с.
14. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр., вступ. ст., комм. И. С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. М.: АСТ МОСКВА, 2009. 925 с.
16. Фуко М. История сексуальности 4. Признания плоти / пер. с фр. С. Гашкова. М.: Ад Маргинем Пресс: Музей современного искусства «Гараж», 2021. 416 с.
17. Хайдеггер М. Понятие времени / пер. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.

REFERENCES

1. Baudrillard J. Pour une critique de leconomie politique du signe (Rus. ed.: D. Yu. Kralechkin, transl. K. kritike politicheskoy ekonomii znaka. Moscow, RIPOL-klassik, 2020. 352 p.).
2. Bulgakov S. N. *Filosofiya imeni* [Philosophy of the Name]. Moscow, KaIr Publ., 1997. 330 p.
3. Bulgakov S. N. *Filosofiya hozhaystva* [Philosophy of Economy]. Moscow, TERRA Publ., Knizhnyy klub Publ., 2008. 352 p.

4. Hegel G. W. F. System Der Wissenschaft. Erster Theil. Die Phaenomenologie des Geistes (Rus. ed.: Shpet G., transl. *Sistema nauk. Chast' pervaya. Fenomenologiya duha*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2015. 443 p.).
5. Hegel G. W. F. System Der Wissenschaft. Wissenschaft der Natur (Rus. ed.: Sitkovsky E. P., ed. *Enciklopediya filosofskikh nauk. T. 2: Filosofiya prirody*. Moscow, Mysl Publ., 1975. 695 p.).
6. Husserl E. G. A. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Rus. ed.: Mihailov A. V., transl. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kn. 1: Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu*. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2019. 489 p.).
7. Deleuze G., Guattari P.-F. Kafka. Pour une littérature mineure (Rus. ed. Svirsky Ya. I., transl. *Kafka: za maluyu literaturu*. Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy Publ., 2015. 112 p.).
8. Deleuze G., Guattari P.-F. Qu'est-ce que la philosophie? (Rus. ed.: Zenkin S. N., transl. *Chto takoe filosofiya?* St. Petersburg, Aletejya Publ., 2018. 288 p.).
9. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel (Rus. ed.: Keno R., comp., Pogonyajlo A. G., transl. *Vvedenie v chtenie Gegelya: Lekcii po fenomenologii duha, chitavshiesya s 1933 po 1939 g. v Vyshej prakticheskoy shkole*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2013. 791 p.).
10. Lacan J.-M.-É. Le séminaire. Le transfert. Livre viii (1960/61) (Rus. ed.: Chernoglazov A., transl. *Perenos (Seminary: Kniga VIII (1960/61)*. Moscow, Gnozis Publ., Logos Publ., 2019. 432 p.).
11. Lacan J.-M.-É. Le séminaire le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Livre 2 (Rus. ed.: Titova M., Chernoglazov A., transl. *"Ya" v teorii Frejda i v tekhnike psihoanaliza (Seminar, Kniga I (1953/54))*. Moscow, Gnozis Publ., Logos Publ., 2019. 432 p.).
12. Lyotard J.-F. Économie libidinale (Rus. ed.: Lapicky V. E., transl. *Libidinal'naya ekonomika*. Moscow, St. Petersburg, Gajdar's Institute Publ., Fakultet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU Publ., 2018. 472 p.).
13. Lyotard J.-F. La condition postmoderne (Rus. ed.: Shmatko N. A. *Sostoyanie postmoderna*. St. Petersburg, Aletejya Publ., 2016. 160 p.).
14. Ricœur P. Le conflit des interprétations (Rus. ed.: Vdovina I. S., transl. *Konflikt interpretacij. Ocherki o germenевtike*. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., 2008. 695 p.).
15. Sartre J.-P. C. A. L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique (Rus. ed.: Kolyadko V. I., transl. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii*. Moscow, AST MOSKVA Publ., 2009. 925 p.).
16. Foucault P.-M. Histoire de la sexualité, vol. 4: Les aveux de la chair (Rus. ed.: Gashkov S., transl. *Istoriya seksual'nosti 4. Priznaniya ploti*. Moscow, Ad Marginem Press Publ., Muzej sovremennogo iskusstva "Garazh" Publ., 2021. 416 p.).
17. Heidegger M. Der Begriff Der Zeit (Rus. ed.: Shurbelev A., ed. *Ponyatie vremeni*. St. Peterburg, Vladimir Dal Publ., 2021. 199 p.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Мирошкин Михаил Сергеевич – кандидат философских наук, старший преподаватель Финансового университета при Правительстве Российской Федерации;
e-mail: mirmaker23@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Mikhail S. Miroshkin – Cand. Sci. (Philosophy), Senior Lecturer, Financial University under the Government of the Russian Federation;
e-mail: mirmaker23@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Мирошкин М. С. Архетипическая сакральность временности человеческого бытия: философско-антропологический анализ // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2022. № 3. С. 14–26.
DOI: 10.18384/2310-7227-2022-3-14-26

FOR CITATION

Miroshkin M. S. Archetypal Sacredness of the Temporality of Human Existence: Philosophical and Anthropological Analysis. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2022, no. 3, pp. 14–26.
DOI: 10.18384/2310-7227-2022-3-14-26