

УДК 130.122;115+159.937.53

DOI: 10.18384/2310-7227-2023-1-46-61

«САКРАЛЬНОЕ» И «ПРОФАННОЕ» ВРЕМЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Мирошкин М. С.

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации

125167, г. Москва, ул. Ленинградский пр-т., д. 49, Российская Федерация

Аннотация

Цель. Провести историко-философский анализ основных концептуальных представлений о проблеме времени и раскрыть специфические особенности его сакрального и профанного проявлений, в качестве ключевых принципов самоактуализации человеческого бытия как Другого.

Процедуры и методы. Данное исследование было выполнено с использованием методов историко-философского, диалектического и герменевтического анализа, позволивших осмыслить неклассическое представление о времени, в качестве основополагающей формы раздвоенного восприятия человеком мира.

Результаты. Проведённый анализ позволил обосновать проблему времени в качестве амбивалентной формы пограничного восприятия и переживания человеком действительности через дезинтегрированные и фрагментированные в ней события, в которых противоречивым образом отпечатлевается и складывается разомкнутая на сакральное и профанное измерение – его неоднозначная сущность. Сакральная экспликация времени предполагает нетождественное измерение человека, в его предельно гипостатизированной и обезличенной форме событий, а профанная экспликация времени предполагает его отождествлённую в оживотворённой форме замкнутую на самой себе первозданность.

Теоретическая и/или практическая значимость. Данное исследование проливает свет на концептуальное переосмысление феномена времени в качестве универсального зеркала человеческого бытия, в котором аутентичным образом обретается его неполноценная самооценность.

Ключевые слова: археология, архив, бытие, временность, время, Другой, негативность, объект а, сакральное и профанное, событие

“SACRED” AND “PROFANE” TIME OF HUMAN BEING: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Abstract

Aim. To conduct a historical and philosophical analysis of the main conceptual ideas about the problem of time and reveal the specific features of its sacred and profane manifestations as the key principles of self-actualization of human existence as the Other.

Methodology. This study was carried out using the methods of historical-philosophical, dialectical, and hermeneutic analysis, which made it possible to comprehend the non-classical concept of time as a fundamental form of a bifurcated human perception of the world.

Results. The analysis made it possible to substantiate the problem of time as an ambivalent form of borderline perception and experience of reality by a person through events disintegrated and fragmented in it, in which its ambiguous essence, open to the sacred and profane dimension, is imprinted and formed in a contradictory way. The sacred explication of time presupposes a non-identical dimension of a person, in his extremely hypostatized and impersonal form of events, and the profane explication of time presupposes his primordial nature, identified in an animated form, closed on itself.

Research implications. This study sheds light on the conceptual rethinking of the phenomenon of time as a universal mirror of human existence, in which its inferior value is acquired in an authentic way.

Keywords: archeology, archive, existence, temporality, time, the Other, negativity, object a, sacred and profane, event

Введение

Исторически многочисленные попытки полноценного обретения экономического равновесия и обусловленного им благосостояния посредством минимизации степени колебательных явлений риска при взаимодействии человека с миром в формате рационально обоснованного принципа «для-себя-бытия» так и не привели к обеспечению благонадёжной опоры в процессе формирования гуманистически обустроенного будущего. Капиталистически выстроенный вектор эволюции экономического развития, наоборот, предвосхитил темпы приумножения процесса дегуманизации общечеловеческого существования, обусловленного амбивалентным переживанием времени как ни с чем несоизмеримого ресурса и источника возможностей, диалектически пронизывающего и редуцирующего все области жизнедеятельности человека к её сакральной и профанной частям, сконцентрированных в сердцевине измеряемого его желаниями бытия.

Сведённое к экономической интенциональности время подвергается, с одной стороны, отрицанию как нечто угрожающее своим всепоглощающим приближением к забвению, а с другой стороны, в результате риска приближения этого самого забвения становится априорно наиболее ценнейшим из всех существующих свойств бытия, включающее в себя многомерность раскрываемого в нём потенциала возможностей человеческой самореализации. Иными словами, во времени человек обнаруживает своё инобытие, как бы амбивалентного двойника, сакрального и профанного одновременно, но символически как в кривом зеркале неуловимого, и поэтому максимально желаемого и ценного, способного как обеспечивать непрерывную реализацию переживания целостных отношений при взаимодействии с внешним

миром, так и приводить эти отношения к непримиримым противоречиям, связанным с фрагментированным переживанием дезинтегрированных частей отражающегося в бытии утраченного человеком образа собственной идентичности. Поэтому в экономически изменяющихся условиях существования время человеку больше не дано, оно не фигурирует как имманентный способ обретения подлинного бытия-в-мире, а лишь представлено степенью ускользающего в зеркальном отражении – увядающего в образе кристаллизованного в капиталистической структуре – бытия как желания Другого. Поэтому проблема амбивалентного восприятия времени в ракурсе его сакральной и профанной частей – это «проблема вызванного самораспадом человечности тотального отчаяния, надлома души, вовлечённой в поиск “утраченного времени”», – пишет именитый русский философ В. В. Ильин [6, с. 3]. Эти поиски заканчиваются возрождением естественного отбора, который, по мысли Ч. Дарвина, «постоянно склонен экономить каждую часть организации» жизни, в которой «человек отбирает только ради своей пользы, Природа – только ради пользы охраняемого существа» [3, с. 175, с. 106].

Время в философской системе

Г. В. Ф. Гегеля и А. Кожева

В XIX в. сакральное и профанное измерение времени в амбивалентной форме диалектического процесса становления человеческого мира особым фундаментальным образом представлено в философской системе Г. В. Ф. Гегеля. Существующий в форме инобытия природы абсолютный дух Гегеля раскрывает себя во времени как непрерывно возобновляющаяся негативность событий, воплощённых в истории противоречивых отношений господства и

рабства, борьбы и труда, капитала и власти, кровавых войн и революций, в которых оформляется жаждающая в своём неистовстве взаимного признания самость. Будучи источником сверхъестественных помыслов и целей человека, время кладёт начало возникновению единства особенного (сакрального) и всеобщего (природного, профанного), единичные моменты которых образуют амбивалентный источник тотальности Бога, который, по мысли Гегеля, «открывается нам двояким образом: как природа и как дух» [2, с. 24]. В природе человеческая субъективность является профанной постольку, поскольку оказывается в рабски подчинённом положении у ослеплённой всеобщностью бессознательной сферы бытия, оставаясь её обезличенной частью, и только во времени она проявляет себя как «вне-себя-бытие», в то время как животная субъективность «остаётся как всеобщее при самой себе» [2, с. 461]. Существующее как необратимость переходов из одного состояния в другое, «время есть сотрясение (*das Erzittern*) в самом себе, отрицательность в-самом-себе-бытия», как отрицание отрицания, в котором раскрываются пути поисков самоопределения через непрерывное *самотрицание*, что является свидетельством возвышенных поисков обретения субъективности [2, с. 502]. Возникающая на стыке глубинных слоёв интериоризации самосознания *Aufhebung* (отмена), сохраняющая и приумножающая отрицание отрицания в своей преодолевающей избыточности проникновения в природу, предполагает становление универсальной тотальности её поглощения понятием через имплицитное подчинение оживотворённой действительности процессу индивидуации духа, который свидетельствует о том, что «в природе единство понятия прячется» таким редуцированным образом, что имманентная ему негативность стремится к абсолютному обеспечению тождеством бытия и мышления своего предельно совершенного существования в форме *Cogito* без субъекта и объекта [2, с. 26]. Поэтому развёрнутая во времени

и завуалированная в понятии негативность – это выражение бессознательной интериоризации обращённого на самого себя желания вырваться из-под власти круговорота возникающих в его глубине противоречий, обусловленных неупорядоченностью витальных потребностей, и тем самым обрести спокойствие в понятийной интегрированности символического единства абсолютно очищенного от природы и замкнутого в самом себе безжизненно самодовлеющего духа. В диалектической системе Гегеля преодоление природного как неотстывающего профанного начала мира связано с возникновением понятийно осмысляющей себя символической вселенной как сакрального измерения вечности этого мира в опыте обретения индивидуальной идентичности, воли, свободы, рефлексии. Однако, когда природа становится отчуждённой от своей действительности рамками несоразмерного ей инобытия, сконцентрированные в этих рамках силы негативности постепенно приводят к неконтролируемым последствиям опустошающих и всепоглощающих аффектов локализованных несоответствий исторически развивающейся субъективности – своему понятию. Понятие – это искривлённое зеркало природы, в котором неустраняемая негативность упорядочивается и приобретает во времени сакральный статус узнающего себя в нём человека, получающего через него ощущение целостной защищённости в экономически репрезентированной субстанциональной форме для-себя-бытия. Вместе с тем за этим узнаванием следует одновременное не узнавание оставшегося в искажённых репрезентациях фрагментированной оживотворённой области безмолвно существующего природного бытия. Поскольку понятие есть «абсолютная отрицательность», существующая в себе и для себя, то только через него, по мысли Гегеля, человек обретает свою вневременную сакраментальную свободу в форме тотальной негативности вернувшегося в своё первозданное состояние ни на что в мире не похожего и ни с чем в нём несоизмеримого духа [2, с. 53]. Однако именно в этом

маргинальном состоянии оставшаяся в профанном измерении природа больше не способна следовать за сакральной сущностью неестественного в своих интенциях абстрактного становления и оформления самотождественного духа иначе, чем через трансгрессивный прорыв не признающих символически господствующих инстанций – сил бессознательного самосохранения расцветающего в своём вневременном единстве бытия. Именно таким образом происходит образование амбивалентного в своём неистовстве гегелевского самосознания, которое «есть вообще *вождеделение*», наполняющее человека страждущими желаниями в своих нескончаемых проявлениях активной и непререкаемой борьбой за увековеченное во времени признание [1, с. 94]. Специфически антропогенный характер времени в философии Гегеля предстаёт в амбивалентной форме как «нечувственное чувственное», или как движение от небытия к бытию, вновь сменяемое небытием, которое олицетворяет собой исток чистого мышления соразмерного в своей тотальной негативности только смерти, которая обуславливает процесс исторического обретения увековеченной тождеством инстанции в форме «я» [2, с. 52]. Поэтому Гегель не делает существенной разницы между временем и произрастающей из него автономной самодостаточности не тождественно самосознающего себя человека, находящегося в процессе рискованного существования, обусловленного погружением в глубины всепоглощающей вневременной всеобщности бытия. Иными словами, диалектически очищенный от природы дух становится нередуцируемым привилегированным основанием интернализированной смерти, кристаллизованной в сакральную систему понятий, в которой утверждается господство чистого самосознания, почитаемого как «*созерцаемое становление*» обожествлённого в событиях времени [2, с. 52].

Вслед за Гегелем в начале XX в. неогегельянец А. Кожев в шестой части своих знаменитых лекций по «Феноменологии духа» (1933–1939), посвящённой соот-

ношению времени, вечности и понятия, рассматривает их существование в качестве основополагающих элементов структуры человеческого желания. Согласно Кожеву, появление времени обусловлено появлением человека, до существования которого бытие находилось в состоянии немотствующей первозданности неизменно бессознательного покоя. Время, будучи сущностно определяющей характеристикой истории человека, является источником возникновения и процветания имманентной ему негативности, как диалектически противоборствующей силы желания, руководствующегося вневременными целями обеспечения своего существования посредством системы понятий. Пространственная форма бытия сама по себе является детерминированным олицетворением биологической реальности перманентно пребывающей в ней стихийной всеобщности природных рефлексов, а время является источником воплощения обналиченного в понятиях самосознания, которое увековечивает в них свою преисполненную риском самозабвенную негативность, вовлечённую в поиски сакральной удовлетворённости признанием своего собственного желания в качестве привилегированного символа абсолютного знания. Коренным образом переосмысляя идеи Гегеля, Кожев усматривает во времени обожествлённую структуру осмысляющего себя в понятийной системе координат желания, экспликация которого предполагает привнесение и приращение пронизывающей все области бытия негативности. Будучи источником негативности, человек не способен узнать в ней самого себя, обратить её на самое себя, или признать в себе самого себя, поскольку не тождественное в самом себе и исходящее из самого себя в форме самоотрицания время, обрамлённое в нематериальную форму престижа, представляет собой ничтожный мир славы, денег, капитала и власти, которые в своём единстве представляют отчуждённую от бытия форму преодоления непреодолимого страха смерти. Поэтому, как утверждает А. Кожев, «животные не ведут

кровопролитных сражений за чистый престиж», который, обеспечивая «буржуазное бытие предполагает, порождает и питает Самоотречение», осуществлённое тотальностью проникновения небытия в бытие [7, с. 618, с. 241]. Иными словами, время и желание, согласно Кожеву, в сущности, тождественные друг другу понятия, которые образуют преобразующую сущность труда, формирующего из профанной природы сакральный источник самодовлеющего над ней господства самодержавной тотальности увековеченного властью абсолютного понятия. Эта тотальность понятия как отрицание отрицания Гегеля и есть то, что обозначается А. Кожевым как желание желания, которое является квинтэссенцией антропоморфной негативности, заключённой во времени в форме экономически суверенного процесса индивидуации, сконцентрированного на диалектическом отрицании оживотворённой действительности, принесённой в жертву понятийному пространству престижа. Однако, как замечает Кожев, «борьба, которую ведут только ради престижа, представляет собой *самоубийство*» [7, с. 643]. Таким образом, область сакрального – это область нематериально воспроизводимого непримиримой борьбой негативно репрезентированного в понятиях престижа, а область профанного – это необъятная понятиями область вневременной умиротворенной оживотворённым тождеством вечности универсума, эксплуатируемого человеческим трудом.

Время в философских учениях

Э. Дюркгейма, М. Мосса и М. Элиаде

В начале XX в. известный философ и основатель французской социологической школы Э. Дюркгейм в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912 г.), обосновывает причины возникновения религиозного опыта, исходя из социальных эффектов культовых обрядов, периодичность реализации которых и является основной калькой для формирования его амбивалентной первоздан-

ности, которая в зависимости от ритма коллективной деятельности обеспечивает его саморегуляцию. Иными словами, как утверждает Н. А. Ростова, критически переосмысливая идеи Э. Дюркгейма, «культ, внося ритм и окраску его составляющих, учреждает время», а вместе с ним и имманентную ему амбивалентность, которая несоизмерима с верой в вечного трансцендентного Бога, поскольку представляет собой усвоенные исходя из «данных чувственного опыта» – «разные аффективные ценности», систематизация которых, воплощает обновлённую версию переживания бытия в плане выделения из него профанного как того, что отделяет от вечности, и сакрального, как того, что её олицетворяет [11, с. 80; 4, с. 42–43]. По мысли Дюркгейма, природа всевозможных религиозных верований обусловлена спонтанностью и неповторимостью объясняемых с помощью времени противоположных друг другу событий, в пограничных зонах которых возникновение священного порядка обретает значение интериоризации сверхъестественного как ни с чем несоизмеримого феномена нарушения естественного порядка вещей, который таким образом постепенно закрепляется в циклически предсказуемый процесс регулярного поддержания определённых норм обеспечения мирской жизни.

Иными словами, степень непредсказуемости событий определяется их сверхъестественной формой существования, а степень их предсказуемости обуславливает опыт религиозного выражения регулярности чувств, связанных с недостижимостью усвоенных во времени таинственных стечений обстоятельств. В этом смысле боги представляются Э. Дюркгейму гипостазированным эффектом социальных практик, а их активное воздействие на судьбу человечества связано с возникновением коллективного ощущения времени, которое являет собою обезличенный универсум исчислимых событий, обеспечивающих онтологически дискретное представление об основаниях гетерогенного бытия, сформированного из амбивалентной комбинации

его сакральных и профанных областей. В рамках подобного миропонимания образуются глубинные и ни с чем несоизмеримые коллизии несводимых, но диалектически взаимообусловленных процессов восприятия мира, в котором «священные вещи – те, которые защищены и отделены запретами, профанные вещи – те, к которым эти запреты применяются и которые должны оставаться на расстоянии от священного» [4, с. 86]. Поскольку все события неестественной природы обусловлены сверхъестественными причинами, то любые аномальные проявления нестабильности, согласно Дюркгейму, являются обожествлёнными представлениями о неподконтрольной и амбивалентной природе времени, в подконтрольном положении у которого находится каждый в индивидуальном порядке человек, что образует особым образом недостижимую им священную область негативности, в которую он вовлекается нетождественным для самого себя образом через свою же собственную ограничивающую деятельность. Так, если с помощью времени осуществляется предварительное осмысление возможных причин проявления внезапных событий и обусловленного ими будущего, то время становится сверхъестественным феноменом тотемической природы, с помощью которого осуществляется контроль над нетождественными явлениями естественного порядка вещей, тем самым образуя процесс преодоления возникновения непредвиденных событий усилиями деятельности в нем самого человека. Таким образом, возникновение сверхъестественного как неестественного, или того, перед чем возникает священный страх и трепет, обусловлено прежде всего возникновением непреодолимого забвения естественного порядка вещей, олицетворением которого является возведённое в религиозный культ время. В некотором смысле именно во времени абсолютный контраст между профанным и сакральным утрачивает для человека свою иерархическую первозданность, которая концентрируется в амбивалентном переживании находящихся на пери-

ферии временной сущности – ритмов социально-экономической жизни. Поэтому, как утверждает Э. Дюркгейм, «боги служат для объяснения не столько отклонений, странностей и аномалий, сколько обычного хода вещей, движения звёзд, ритма времён года, сезонного роста растений, постоянства видов и т. д. Следовательно, понятие религиозного отнюдь не совпадает с понятиями необычного и непредвиденного» [4, с. 67–68].

Не менее известный ученик и последователь Э. Дюркгейма Марсель Мосс на основе исследования огромного этнографического материала о жизни первобытных обществ охарактеризовал эмпирическое проявление сакрального и профанного через парадигму экономических отношений между людьми в категориях жертвы и дара. В своём знаменитом эссе «Очерк о даре» (1925 г.), исследуя архаические практики обмена, а также религиозные институты древних племён, М. Мосс приходит к попытке переосмысления сущности религии, которая понимается им как производная от исторически сформированных коллективных практик социальной жизни, в которой групповой феномен религиозного чувства становится синтетически универсальной нормой образования всевозможных экономических актов «тотальности» жертвоприношения в качестве подлинного источника укрепления и обеспечения различного рода социальных связей. Поэтому, как утверждает М. Мосс, «о религиозных чувствах можно говорить с тем же основанием, что и об экономических или технических чувствах» [9, с. 25–26]. Вместе с тем в творчестве Мосса вся область социальной реальности исконно является по своей природе дискретной и играет фундаментальную роль в образовании множества взаимосвязанных явлений, сосредотачивающих в себе различные системообразующие пространственно-временные связи и обусловленные ими утилитарные практики религиозного опыта, образующего человеческую индивидуальность, в качестве функционального персонажа в процессе обмена дарами.

Сакральная сущность времени коренится в условиях экономической жизни человека, которая воплощает собой тотальность интегрированных между собой образований социальных связей, основанных на взаимных отношениях жертвенного дара как универсальной формы архаического обмена. Однако ключевой сущностью этого обмена является время в качестве диахронической формы сменяющих друг друга событий, передающих возможность обеспечения упорядочивающего равновесия при взаимном обмене дарами в силу их отсроченного подношения. То, что даётся в дар, ожидается в качестве ответного во времени дара, а, значит, само время олицетворяет опосредующую основу ценности даримого как такового. Как отмечает Ж. Деррида, «дар является даром, что-либо дарует лишь постольку, поскольку он *дарует время*». Но при этом «необходимо, чтобы вещь не была возвращена *немедленно в тот же момент*. Необходимо время, чтобы дело длилось, необходимо ожидание – без забвения» [5, с. 182]. Нарушение непрерывности данного обмена в форме отказа от дара предполагало нарушение процесса обеспечения единства социальных связей, что могло повлечь за собой конфликтные действия, доходящие вплоть до военных. Наиболее приоритетной непроизводительной формой дара был потлач, поскольку предполагал обретение престижа через расточительность имущественных благ в обмен на соразмерные траты получателя, обязанного продолжить циркуляцию архаической формы экономического обмена. В экономической антропологии Мосса потлач – это церемониальная практика, обусловленная расточительностью эквивалентного возмещения полученных ранее даров, приобретая тем самым инвариантный характер символической формы нематериального престижа, при котором закрепляется власть дарителя по отношению к получателю. Таким образом, десакрализация бескорыстного экономического обмена приобретает для Мосса характер имплицитно утилитарной и меркантильной взаимопомощи. Однако

концепция потлача олицетворяла на рудиментарном уровне, согласно Моссу, тотальный процесс обмена, при котором вся социально-экономическая организация общества находилась в состоянии равновесия при условии отсроченного возврата даримого во времени, соблюдение которого обуславливало либо интеграцию, либо конфронтацию обменивающихся между собой сторон. Иными словами, утилитарный расчёт гостеприимных обычаев в форме потлача формирует «аборигенное сознание», зависимое от самой роскошной формы бесполезной траты, воплощённой в негативной сущности времени [9, с. 51]. Неслучайно американский антрополог XX в. М. Д. Салинз выдвинул гипотезу, согласно которой промежуточный характер обмена с большим временным интервалом предполагает его сбалансированную сакральную компенсацию, а маленький интервал в определённый момент времени представляет собой субстантивацию «негативной взаимности», ориентированной на недоброжелательный характер профанных социально-экономических связей.

Экстатический опыт амбивалентного переживания времени в качестве религиозно самодовлеющего основания рефлексивного осмысления сакрального пространства периферийных ритмов бытия в форме событий становится особой символически предметной областью исследования со стороны румынского философа и религиоведа М. Элиаде, который впервые описал так называемый феномен «*диалектической иерофании*», в основании сущности которого лежит «радикальное отделение *profanum* (мирского) от *sacrum* (священного) и обусловленный этим прорыв действительности», которая представляет собой «*вечное возобновление*, вечное возвращение к безвременному моменту, стремление упразднить историю, зачеркнуть прошлое, снова сотворить мир» [19, с. 5, с. 9]. Иерофания, согласно Элиаде, представляет собой не что иное, как диалектический процесс преодоления времени, посредством амбивалентного проявления бесконечного в конечном,

вечности во временности, тождества во всяком различии, сакрального в профанном. Противопоставляемые между собой способы «мирского» и «религиозного» восприятия человеком мира формируют, по Элиаде, гомогенные и гетерогенные формы его переживания, основное различие между которыми состоит в том, что в мирском восприятии пространства проявляется рефлексивный опыт переживания инвариантности бытия, а в религиозном – фрагментированное переживание зияющих переходов от одного священного события к другому. Таким образом, сакральный способ религиозного восприятия мира – это способ дорефлексивного опыта соприкосновения с первоизначальным возобновлением события, связанного с происхождением бытия. Иными словами, складывающиеся из временности бытия события являются в совокупности своей квинтэссенцией энергетически сконцентрированных в топологически тяготеющих к жертвенной форме размыкающих профанный мир импульсов сакральной интенсивности. Обрамлённое в сакральное и профанное измерение время является пограничным источником их диалектически осуществлённого в истории движения через различные формы воплощения иерофанического откровения. Поэтому каждый «человек может познать бесконечное разнообразие религиозного опыта – от *самых возвышенных* до самых примитивных и искажённых переживаний», – утверждает М. Элиаде [19, с. 10]. В обоих случаях время воплощается в сакральном и профанном контексте индивидуального опыта его обретения человеком как таинственной и неконтролируемой могущественной силы иерофанического порядка в форме событий.

Время в философском учении М. Хайдеггера

Один из первых мыслителей, кто предвосхитил и сконцентрировал в своём философском учении углублённое внимание на сакральном и профанном представлении о смысле бытия через его эксплика-

цию во времени, концептуальным образом сделав из него стержневой двигатель всевозможного рода антропологических проблем, был великий немецкий философ неклассического экзистенциального толка Мартин Хайдеггер. Согласно его идеям, неподдающаяся рациональной рефлексии универсальная стихия бытия сконцентрирована в актуализации способов озаботившегося собственным присутствием человека в мире, которые олицетворяют экзистенциальным образом разомкнутый во временности процесс исторического преодоления «*жуткой неприютности*» (Unheimlichkeit) самоопределяющегося в неопределённой открытости конечного переживания Dasein или вот-бытия [17, с. 59]. Предполагая фактически неопределённую скрытность возможностей сосредоточения на неповторимом проявлении человеком собственного бытия в мире, Хайдеггер рассматривает полноценную возможность его глубинного постижения через иррациональное переживание времени как источник экспликации аутентичного самоопределения Dasein через интенсивность размыкания имманентно зияющей в нём бездны всепроникающего ужаса, воплощённого в основании «неприсутствияразмерного сущего» (природа), которое неминуемо в конце концов всегда «отбрасывает присутствие назад к тому, за что берет ужас, к его собственной способности-быть-в-мире» [15, с. 187]. В своём главном философском трактате «Бытие и время» (1927 г.) Хайдеггер концептуальным образом проводит экзистенциальный анализ бытия в модусе его временного существования, которое является возможностью размыкания области потенциально скрытого в глубине присутствия сакрального переживания неопределённой расположенности бытия-в-мире, обеспечивая таким образом озабоченную захваченность ужасом, который «обнажает в присутствии *бытие* к наиболее своей способности быть, т. е. освобождённую для свободы избрания и выбора себя самого» [15, с. 188].

Сакральный характер времени состоит в глубинном переживании приводящего в состояние ужаса зияющей открытости бытия-в-мире, в которой заключена растворяющая в ней *своевременность*, обозначающая принадлежность человека к экзистенциально разомкнутому истоку своей собственной идентичности, в модусе исходящего из неё бытийного приобщения к Ничто. Поскольку в своём трактате «Понятие времени» (1924 г.) Хайдеггер обосновывает временную структуру человеческого бытия, то степень интенсивной озабоченности его нехваткой предполагает неповторимый опыт обретения усреднённого обнаружения своей индивидуации в контексте неопределённого *Befindlichkeit* (расположения) *Dasein*, после чего человек становится владельцем непротяжённой субстанции в форме своего самосознания, которое не имеет иной собственности кроме той, что вскрывает его нетождественный сакраментальный потенциал неминуемого минования в процессе конечного пребывания в мире. Согласно Хайдеггеру, нет более возвышенной инстанции в мире, чем окончательно возведённое в само себя *Dasein*, выпадающее на долю каждого обременённого исчерпывающей временностью человека, угрожающего ему столкновением с рассеянной ограниченностью самоопределения, которое «всегда собственное и как собственное – сейчасное» [17, с. 147]. Темпоральная концепция человека в философии Хайдеггера представляет разомкнуто присутствующую в мире *вот-творенную* в нём экзистенцию, в которой заключена необратимая источающая стихийную деструкцию заброшенного предвосхищением отдельно взятого невыбираемого существования в его драматическом нахождении своей самости на окраинах непостижимой сущности смерти. Именно через определённый способ самоактуализации в мире проявляется конкретизация сакральной жизнедеятельности человека, центростремительным и сверхценным объектом которого становится время, олицетворяющее его нетождественное самоопределение. Таким образом, го-

сподствующая в своей самозабвенности экзистенция приоткрывает аутентичную полноту озабоченности возможностями своего безудержного проявления в «мгновение-ока» простирающихся в нём событий [15, с. 338].

В своём позднем произведении, написанном в период с 1936–1938 гг. под названием «Доклады к философии (О событии)», Хайдеггер предпринимает попытку вопрошания сущности бытия как первозаданного существования грядущих перспектив, складывающихся между собой в интенсивно просветляющий диапазон приближающихся в своём глубинном средоточии неисчислимо воспроизводимых событий. В событии (*Ereignis*) Хайдеггер усматривал источник тайны другого небожественного начала, в котором сакральная «область сутствия (*Wesung*) бытия становится доступной» лишь в событии [16, с. 19]. Человек, будучи первооткрывателем и хранителем переходного междупростанствия бытия в форме событий, из которых складываются осколки целостного зеркала вот-бытия, является тем основанием, которое «основывает как *без-дна* (*Ab-grund*)» все укрывающиеся во временной сейчасности мгновения, из которых складывается нецелостная в форме «я» субстанция [16, с. 51]. Заключённое в событии и развёртывающееся посредством него инобытие вот-бытия является просветляющим состоянием восторженности уходящего в забвение бытия с тем, чтобы «Всё-ещё-другое» событие вновь пришло к своему ещё более просветляющему основанию собственной открытости [16, с. 79]. Преломляющее в совокупности единство несоизмеримых событий вот-бытия нивелирует представление о субъективной конструкции культа исключительного личностного начала, преодолеваемого рассеянным окончанием в новом изменённом колебательном состоянии странствующей неповторимости возврата к нетождественной действительности временного бытия. Сакральный опыт обретения вот-бытия – это опыт утраты расколотого на события целостной трансцендентной сущности Бога, в качестве

имплицитного основания историчности обезличенного человека. Растворенный в событиях человек больше не является пастухом расчисляемого им бытия, также как и не является он больше пленником естественного отбора, а находится в единосущном средоточии у не имеющего границ оживотворённого и оберегающего его пристанища, в котором процесс индивидуации предстаёт как экзистенциально образованное «само-бытие (Selbst-sein)» [16, с. 53]. Согласно Хайдеггеру, в отличие от метафизического представления о сущности бытия сформированное из событий *бытие* представляет собой бездонную глубину потаённой бездны, в средоточии «бытийной оставленности» которой находится сдержанное Вот, соразмерное «складности тех складов (in der Fugung jener Fugen)», в совокупности которых «просвет для само-сокрытия» существует для того, «чтобы быть используемым в открытии этого открытого» [16, с. 36, с. 94, с. 51, с. 38]. Если классически сконструированное понимание *бытия* означает перманентно неподвижное и нетленно замкнутое в самом себе тождество, то не классически понимаемое Хайдеггером *бытие* означает его изначально не открытое в событиях основание.

Иными словами, в концепции Хайдеггера *бытие* характеризует представление о временности как оживотворённом пространстве сущствующей первозданности, которая противопоставляется имплицитным образом дискретной капиталистической идеологии сакрального переживания времени как растворённой подлинности (Eigentlichkeit) человека через имеющуюся у него подручность (Zuhandensein). Концентрируя в себе универсально всепроникающую способность размыкать метафизически сформированный способ существования в форме «для-себя-бытия», событие таким образом обеспечивает пластичную подвижность полноты жизнеспособного бытия, изнутри которого разверсты способ экспликации неминуемой конечности присутствия, обуславливает онтологически иную временность как «свободное-простран-

ство-времени Вот» [16, с. 42]. В рамках капиталистической экспликации время предстаёт в форме обезличенной драгоценности, при соизмерении с которой всё профанное в качестве «неприсутствие раз-мерного сущего» вытесняется из сакрального как нечто ему несообразное Другое, образуя тем самым между ними онтологически демаркационную линию, на границе которой их некогда целостная взаимообусловленность становится утраченной в результате безжалостной эксплуатации оживотворённого в своём безмолвии бытия. Как утверждает Хайдеггер, именно в такой «мрачной охотничьей погоней себя самих пожирающих данностей» происходят капиталистические попытки достижения и обеспечения беззаботности как сокровенного способа обеспечения максимальной безопасности и одновременно максимально удобного способа обретения бытия-в-мире для того, чтобы создать из самого времени руководство по эксплуатации миром, благодаря которому непрерывный контроль над несвоевременностью того или иного спорадически образованного события предполагает его механическую редукцию в форме попытки обрести увековеченный в капитале *kairos* [16, с. 57]. Таким образом, пронизанное конечностью исчерпывающих временностью событий Dasein является онтологически конституирующим условием аутентичной непредметной сакральности обращённого в темпоральные переживания человека, что в свою очередь подчёркивает его экзистенциально оформленную амальгаму временно нетождественной сейчасной сущности. Поэтому, как утверждает Хайдеггер, «в сущности истины бытия, в событии и как событие, скрывается последний Бог» [16, с. 45].

Время в постмодернистском дискурсе М. Фуко и Ж. Лакана

Начатые Хайдеггером исследования сакральной области заключённого во времени события предопределили пристальное внимание к данной проблеме со стороны расцветающего во второй по-

ловине XX в. постмодернистского нарратива в концепциях М. Фуко и Ж. Лакана. Неклассическая специфика эклектической нормативности в интерпретации каноничности не каноничного события обуславливает тенденции постмодернистской философии на радикальное переосмысление феномена времени как фундаментальной формы бытия человека, соизмеряемой с аморфной множественностью дискурсивно сконструированных хранилищ амбивалентной симультанности неустойчивого равновесия промежуточных образований вневременного инобытия субъективности в форме безгранично суверенной тотальности бессознательного начала.

В своих наиболее значимых работах начинающий свою учёную карьеру как структуралист, а затем будучи представителем постструктурализма М. Фуко, определил проблему времени как ущербную форму бытия человека, связанную с озабоченностью прерывности его собственной сущности, обусловленной пограничными состояниями фрагментированного в её промежутках проявления изолированного от разума зазора, олицетворяющего собой безумие, просвет чистой негативности, символизирующего отсутствие единой упорядочивающей процесс становления индивидуации инстанции. Опыт неразумия – это опыт не смиряющегося со своей временностью человека, осуждённого влачить раздробленное в событиях существование. Как объясняет Фуко, «человек вырождается не потому, что забывает время – память незапамятных веков, но, напротив, потому, что время в нём как бы наливается тяжестью, становится более ощутимым и более настоящим, превращаясь в своего рода физическую память тела, благодаря которой прошлое делается всеобъемлющим и лишает экзистенцию её естественной непосредственности» [13, с. 440]. Согласно французскому мыслителю, нелинейный характер развития истории человеческого бытия включает в себе синхроническую структуру временности, в недрах которой умещается вся археология символических значений усвоенных бессознательным об-

разом фрагментированных образов интернализованной конфигурации немислимого Иного начала (Другого) в качестве децентрированного пространства возникновения субъекта, размыто воплощённого через жизнь, труд и язык, являющегося от них производным.

Сакральным проявлением времени выступает скрывающаяся в нём негативность, обличённая в инобытие разума, ликами не узнающего себя в нём безумия, которое предстаёт в изолированной форме профанного зазора, увенчанного глубочайшим расколом фрагментированной целостности, застрявшего между словами и вещами человека. Поскольку, как утверждает сам Фуко, «человек не одновременен со своим собственным бытием», то именно поэтому «он захвачен силой, которая расщепляет его, отторгает его от своего собственного первоначала и одновременно сулит ему это первоначало как неизбежность, которая, быть может, никогда не осуществится» [14, с. 429]. Иными словами, «время – то самое время, каковым он является сам, – отторгает его не только от той зари, из которой он вышел, но и от той зари, которая была ему обещана впереди» [14, с. 429]. Имплицитно переживаемое сакральное является центростремительной точкой интенсивности складывающихся неопределённым образом событий как отражающейся временности в разбитом зеркале вечности. Человек временный – это человек лишённый целостности разума, человек безумный, поскольку являет собой набор основанных на исторически пересекающихся между собой дискурсивных метанарративов, в которых утверждается бессознательно господствующая форма суверенности субъекта. Дискурс, согласно Фуко, представляет собой имманентный человеку опыт переменной композиции форм экзистенциального конституирования, в котором конфигурация одной топологии субъекта сменяется другой, размещая его в увековеченном высказыванием событии. Промежуточное положение субъекта между собственной временностью и свершающимися в ней

событиями предполагает онтологически единую между ними взаимосвязь в форме следов, оставленных имманентным опытом сновидений, в которых негативность находится в снятом состоянии, олицетворяя полноту археологических пластов экзистенциальной вселенной человека. Неупорядоченная область инобытия дискурсов – это утраченный во времени невидимый порядок видимого в форме отпечатленных в событиях разрывов бытия.

Непрерывная в событиях открытость бытия предполагает множество сконцентрированных на нём интерпретаций, обусловленных нейтральностью сгущающихся и несоразмерных человеку сил, не позволяющих ему обрести в них свою вневременную идентичность, но позволяющих в своей диффузии отпечатлеваться в археологических дискурсивных интенсивностях переживания сновидений как некогда заключённых образов видимого в невидимом, образуя, по мысли Фуко, дискурсивную формацию. Поэтому фантазмагорическая область интенсивности колеблющихся сновидений является областью симультанности, в которой события протекают вневременным для человека образом, вскрывая «погребённые значения, мысли, желания и фантазмы», образуя их структурное единство в форме архива [12, с. 234]. Архив, по мысли Фуко, это закономерная форма совокупности отпечатлённых в событиях единичных несоразмерных друг другу высказываний в своей неповторимой фрагментированной длительности, описываемых в качестве дискурсивных практик преобразования, заключённого в них противоречивым образом субъекта. Археологическая редукция субъекта ориентирована на выявление калейдоскопически изоморфных между событиями порядков отношений, основанных на упразднении «трансцендентального нарциссизма», обеспечивая таким образом должный уровень «событийного сцепления», при котором, как утверждает Валерий Подорога, «событие никогда не свершается, не переставая свершаться»

[10, с. 375]¹. Таким образом, упразднённое в археологическом измерении сновидения присутствие субъекта свидетельствует о том, что архив имеет вневременную прерывную форму, в которой бесчисленно сменяющие друг друга дискурсы утверждаются в проблесках собственного забвения, благодаря которому человек растворяется в идеальном событии, символизирующего вечность небытия.

Представитель постструктуралистского направления в психоанализе Ж. Лакан, опираясь на идеи позднего Хайдеггера о том, что язык является онтологической конструкцией формирования и становления человеческого бытия, рассматривает и обосновывает его в качестве инстанции образования глубинных бессознательных слоёв психосоматической структуры субъекта, в котором выстраивается нематериальное пространство символического универсума. Изоморфизм бессознательного и языка в философских идеях Лакана обуславливает процесс, в котором происхождение времени связано с отделением человека от своего первоизданного животворённого первоначала, в котором он больше себя не узнаёт, тем самым усваивая в зеркальной стадии формирования своей идентичности искусственно отпечатленное в ней переживание целостности дискретно организованного мира желания, которое становится источником образования параноидального механизма негативной галлюцинации в форме идеализированной отчуждающей Я-инстанции.

Сакральная ценность времени сконцентрирована в его символически объективированной форме обожествлённого Господина, выступающего по отношению к человеку в образе полноты утраченного в зеркале животворённого двойника, опосредованного присутствием запаздывающего в попытках его ухватить человека, остающегося редуцированным по отношению к самому себе остатком, застрявшего в скользящих бликах соб-

¹ См. также: Софокл. Эдип-царь: трагедии / пер. с др.-гр. С. В. Шервинского. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 358, 302.

ственной смерти – бессмертного бытия. Поэтому сокровенной сердцевиной осуществляемого во временности разрыва выступает привлекающее человека своим отражением утраченное в нём незаполненное и ничем невосполнимое зияние, в котором, по мысли Лакана, «идеальное животное дарует нам зрелище полноты, осуществлённости, поскольку оно предполагает совершенное слияние, даже тождество *Innenwelt* и *Umwelt*» [8, с. 180]. Из-за невозможности человеком достичь этого идеализированного в животном состоянии он становится рабом своего символически обращённого в пустое тело желания, которое обозначается Лаканом в качестве **объекта а**, (*autre* – другой), захватывающего своим бессмертным отражением в неспособном его удерживать смертном человеке, воспринимающего самого себя как Другого. Сакральный **объект а**, воплощающий раздвоенное место, в котором пребывает человек, являет собой само время, не позволяющее ему уравнивать себя с самим собой не иначе, как через символический порядок, в котором увековеченным образом упраздняется соответствие своему неестественному двойнику. Этим возвышенным двойником является Другой, который, по мысли Лакана, есть не что иное, как репрессивно символическая сфера кристаллизованных в ней бессознательным образом желаний, в совокупности формирующих обожеествлённую фигуру умерщвляющего децентрированного идола зеркального пространства, иллюзорно гарантирующего аутентичную идентичность отчуждённого в нём субъекта.

Именно в символически многослойном Другом гегелевское отрицание отрицания раскрывает себя как процесс интериоризации бессознательно интерсубъективного пласта топологического пространства, в котором происходит редуцированное самоопределение временного по своей сущности человека. В силу этого время становится для человека трансцендентным зеркалом имманентности, в котором он не узнаёт и не признаёт себя, отдавая себя во власть отчуждённо усвоенного извне об-

раза самого себя, с которым он вступает в диалектическую борьбу, где господином оказывается тождественный самому себе образ, а его рабом становится нетождественный самому себе человек. В этом противоборстве порядок бытия выстраивается в символически искривленной системе координат, в которой время заключается в сакральную, а человек – в профанную субстанцию, конфликт между которыми обеспечивает их бессознательно репрессивное взаимоотношение. Поскольку временное бытие – это и есть бытие-к-смерти, то дискурс сакрального обретения времени рассматривается как процесс поиска символически привилегированного статуса обладания бытием, в рамках которого погружение в Другого обеспечило бы достижение абсолютной негативности, соразмерной, согласно Лакану, заключённого в Эдиповом комплексе инстинкту смерти. Поэтому устами Эдипа: «всю жизнь мою конец её венчает», – говорит Софокл со всем человечеством в своей трагедии «Эдип в Колоне»¹.

Отсюда из изречений Пиндара следует, что попытки человека вникнуть в глубинный смысл потаённой сущности времени как сакрально-профанной области его самоопределения, обрекают его лишь на осознание того, что принятие своего конечного бытия означает:

«Начало годности к величию,
Госпожа божественная, несокрытость,
да не отвергни когда-либо моё настоятельное
вникание в тебя
диким-грубым (суровым) обращением-превращением...» [18, с. 19].

Заключение

В заключение данного исследования следует отметить, что в различных концепциях западной философской традиции время предстаёт в качестве универсальной формы амбивалентного самоопределения

¹ Софокл. Эдип-царь: трагедии / пер. с др.-гр. С. В. Шервинского. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 111.

человека через сакральное и профанное его измерение. Время понимается западными мыслителями в качестве обожествлённого феномена необратимого инобытия человека, в котором его сакральное в желаниях измерение внушает непреодолимый ужас и трепет перед осознанием приближающегося и всецело обезличивающего в событиях их тотального забвения, что понуждает его к капиталистической форме самосохранения. Вместе с тем профанное измерение времени осмысливается в качестве бессознательно вневременной формы оживотворённой в своём единстве вечности природы, в которой человек больше не чувствует своей органической

причастности универсуму. Таким образом, в основании глубинной сущности времени лежит, согласно их идеям, имманентное человеку бытие в форме события, которое является онтологически определяющим источником его сакрального и профанного самоопределения. Поэтому образование суверенной экономической индивидуации предполагает формирование обрётённого времени как желания Другого, в котором символическим образом человек так и не признаёт свою неполноценную самоценность.

Статья поступила в редакцию 19.01.2023.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: Наука, 2015. 443 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. Философия природы / отв. ред. Е. П. Ситковский. М.: Мысль, 1975. 695 с.
3. Дарвин Ч. Р. Происхождение видов путём естественного отбора, или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь / пер. К. А. Тимирязева, М. А. Мензбира, А. П. Павлова, И. А. Петровского. М.: АСТ, 2019. 592 с.
4. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. А. Апполонова, Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. М.: Дело, 2018. 736 с.
5. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. 2-е изд., стереотип. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2014. 537 с.
6. Ильин В. В. Философия кризиса: человечество на пороге катастрофических перемен. М.: Проспект, 2022. 104 с.
7. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / подб., публ. Р. Кено; пер. А. Г. Погоняйло. 2-е изд., стер. СПб.: Наука, 2013. 791 с.
8. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (Семинар, Книга I (1953/54)) / пер. М. Титовой, А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2019. 432 с.
9. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / сост., пер. А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2014. 416 с.
10. Подорога В. А. М. Фуко: археология современности. М.: Канон +: Реабилитация, 2021. 384 с.
11. Ростова Н. Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
12. Фуко М. Археология знания / пер. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А. С. Колесникова. 3-е изд., стер. СПб.: Гуманитарная Академия, 2020. 416 с.
13. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / пер. И. К. Стаф. М.: АСТ МОСКВА, 2010. 698 с.
14. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / пер. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой; вступ. ст. Н. С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977. 488 с.
15. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Библихина. М.: Академический Проект, 2011. 460 с.
16. Хайдеггер М. К философии (О событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Институт Гайдара, 2020. 640 с.
17. Хайдеггер М. Понятие времени / пер. А. П. Шурбелев. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.
18. Хайдеггер М. Постигание смысла / пер. А. В. Перцева, О. А. Матвейчева. СПб.: Алетейя, 2022. 366 с.
19. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / пер. В. Трылис. 2-е изд. М.: Академический проект, 2015. 399 с.

REFERENCES

1. 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.).
2. Hegel G. W. F. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Rus. ed.: Sitkovsky E. P. ed. *Enciklopediya filosofskikh nauk. T. 2. Filosofiya prirody*. Moscow, Mysl' Publ., 1975. 695 p.).
3. Darwin Ch. R. On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (Rus. ed.: Timiryazev K. A., Menzibir M. A., Pavlov A. P., Petrovsky I. A., transl. *Proiskhozhdenie vidov putyom estestvennogo otbora, ili sohranenie blagopriyatnykh ras v bor'be za zhizn'*. Moscow, AST Publ., 2019. 592 p.).
4. Durkheim E. Les Formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie (Rus. ed.: Appolonov A., Kotel'nikova T., transl. *Elementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii*. Moscow, Delo Publ., 2018. 736 p.).
5. Zenkin S. N. *Nebozhestvennoe sakral'noe: Teoriya i hudozhestvennaya praktika* [Non-divine Sacred: Theory and Artistic Practice]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2014. 537 p.
6. Il'in V. V. *Filosofiya krizisa: chelovechestvo na poroge katastroficheskikh peremen* [Philosophy of the Crisis: Humanity on the Verge of Catastrophic Changes]. Moscow, Prospekt Publ., 2022. 104 p.
7. Kozhev A. Introduction A La Lecture De Hegel (Rus. ed.: Pogonyajlo A. G., transl. *Vvedenie v chtenie Gegelya: lekcii po fenomenologii duha, chitavshiesya s 1933 po 1939 g. v Vysshej prakticheskoy shkole*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2013. 791 p.).
8. Lacan J. Le seminaire. Les ecrits techniques de Freud. Livre 1 (Rus. ed.: Titova M., Chernoglazov A., transl. *Raboty Frejda po tekhnike psihoanaliza (Seminar, Kniga I (1953/54))*. Moscow, Gnozis Publ., Logos Publ., 2019. 432 p.
9. Moss M. Collected Works (Gofman A. B., transl., comp. *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po social'noj antropologii* [Society. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology]. Moscow, KDU Publ., 2014. 416 p.).
10. Podoroga V. A. *M. Fuko: arheologiya sovremennosti* [M. Foucault: The Archeology of Modernity]. Moscow, Kanon + Publ., Reabilitaciya Publ., 2021. 384 p.
11. Rostova N. N. *Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka* [Exile of God. The Problem of the Sacred in Human Philosophy]. Moscow, Prospekt Publ., 2017. 432 p.
12. Foucault M. L'archéologie du savoir (Rus. ed.: Rakova M. B., Serebryannikova A. Yu., transl. *Arheologiya znaniya*. St. Petersburg, Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2020. 416 p.).
13. Foucault M. Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique (Rus. ed.: Staf I. K., transl. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epohu*. Moscow, AST MOSKVA Publ., 2010. 698 p.).
14. Foucault M. Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines (Rus. ed.: Vizgin V. P., Avtonomova N. S., transl. *Slova i veshchi: Arheologiya gumanitarnykh nauk*. Moscow, Progress Publ., 1977. 488 p.).
15. Heidegger M. Sein und Zeit (Rus. ed.: Bibihin V. V., transl. *Bytie i vremya*. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., 2011. 460 p.).
16. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Rus. ed.: Sagetdinov E., transl. *K filosofii (O sobytii)*. Moscow, Gaidar Institute Publ., 2020. 640 p.).
17. Heidegger M. Der Begriff Der Zeit (Rus. ed.: Shurbelev A. P., transl. *Ponyatie vremeni*. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2021. 199 p.).
18. Heidegger M. Besinnung (Rus. ed.: Percev A. V., Matveichev O. A., transl. *Postizhenie smysla*. St. Petersburg, Aletejya Publ., 2022. 366 p.).
19. Eliade M. Le Chamanisme. Et Les Techniques Archaïques De L'extase (Rus. ed.: Trylis V. transl. *Shamanizm. Arhaicheskie tekhniki ekstaza*. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2015. 399 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. «Сакральное» и «профанное» время человеческого бытия: историко-философский анализ // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2023. № 1. С. 46–61.
DOI: 10.18384/2310-7227-2023-1-46-61

FOR CITATION

Miroshkin M. S. “Sacred” and “Profane” Time of Human Being: Historical and Philosophical Analysis. In: *Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2023, no. 1, pp. 46–61.
DOI: 10.18384/2310-7227-2023-1-46-61