

# ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

---

*Н. А. ГРЯКАЛОВ*

## ОРГИИ СВЕРХПОТРЕБЛЕНИЯ, ИЛИ БОРЬБА ЗА ДОСУГ\*

«Торжество началось на площади. Затем велено было угостить все собрание, каковое истребило 77 бочонков вина и четыре бурдюка водки и воодушевилось настолько, что со многими здравицами двинулось к муниципальному складу и там повыбрасывало из окон весь хлебный запас и 900 реалов общинных денег. Потом перешли к табачной торговле и принудили выкинуть месячную выручку и табак тоже. В лавках учинили то же самое, изничтожив во славу праздника все, что было там съестного и питейного. Духовенство не уступало рвением и громко призывало женщин выбрасывать на улицу все, что ни есть, и те трудились без малейшего сожаления, пока в домах не осталось ни хлеба ни зерна, ни муки ни крупы, ни мисок ни кастрюль, ни ступок ни пестов и весь сказанный город не опустел». Дело происходило в Нихаре, городке близ Альмерии, оно имело место 13 сентября 1759 г. в день коронации Карлоса III — так повествует документ из собрания доктора Санчеса де Тока, приведенный в книге Мануэля Данвила «Правление Карлоса III»<sup>1</sup>.

В описаниях оргий сверхпотребления недостатка нет. О них рассказывают, будоража наше экономическое воображение, так, как рассказывают о любви Тристана, о мести Ахава, о Гелиогабале, о Жанне Д'Арк. Об «именах истории». На самом деле только такие истории мы и желаем услышать — все остальное невразумительно. Их вытеснение — знак виктимности нашей культуры: нас интересуют жертвы — когда-то всех интересовали жертвоприношители. Как деспот —

---

\* Глава из подготовленной к печати монографии «Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии».

<sup>1</sup> Цит. по: Ортега-и-Гассет 1991, 320.

с его безумным приказом высечь море<sup>2</sup>. Или средневековая христианская анафема крысам, улиткам и саранче<sup>3</sup>.

Перед нами нечто очаровывающее — символическая победа. Ясно, что единственное, что остается субъекту символической победы, это реальная смерть: герой, который меряет бездонное — чтобы найти свою меру даже в нем, — его лот однажды достигает дна и... «Что же я буду делать завтра?» «Слепящий мрак» желания, упирающегося в «радикальное зло». Отсюда — ирония,

<sup>2</sup> «Итак, к этому скалистому выступу из Абидоса людьми, которым это было поручено, были построены два моста. Один мост возвели финикийцы с помощью канатов из «белого льна», а другой — из папирусных канатов — египтяне. Расстояние между Абидосом и противоположным берегом — 7 стадий. Когда же, наконец, пролив был соединен мостом, то разразившаяся сильная буря снесла и уничтожила всю эту постройку. Узнав об этом, Ксеркс распалился страшным гневом и повелел бичевать Геллеспонт, наказав 300 ударами бича, и затем погрузить в открытое море пару оков. Передают еще, что царь послал также палачей заклеить Геллеспонт клеймом. Впрочем, верно лишь то, что царь велел палачам сечь море, приговаривая при этом варварские и нечестивые слова: «О ты, горькая влага Геллеспонта! Так тебя карает наш владыка за оскорбление, которое ты нанесла ему, хотя он тебя ничем не оскорбил. И царь Ксеркс все-таки перейдет тебя, желаешь ты этого или нет. По заслугам тебе, конечно, ни один человек не станет приносить жертв, как мутной и соленой реке». Так велел Ксеркс наказать это море, а надзирателям за сооружением моста через Геллеспонт — отрубить головы» (*Herod. Hist.* VII.34–35). Цит. по изд.: Геродот 1993, 324–325.

<sup>3</sup> «Все жители диоцеза принимали участие в процессии, возглавляемой духовенством и епископами, с зажженными свечами и хоругвями они обходили «поврежденные вредителями поля и другие места; участники молитвы распевали молитвы и каялись в грехах, за которые их карает Господь через посредство животных и насекомых. Потерпевший ущерб от этих существ коллектив назначал представителя, который, явившись в места их обитания, вызывал преступников в суд, угрожая им отлучением в случае неявки. После этого судья повелевал этим существам, опять-таки под угрозой божьего проклятия, в трехдневный срок покинуть данную местность. Требование повторялось троекратно. Если звери подчинялись, возносилась благодарственная молитва, в противном случае процесс продолжался, и следовал приговор — проклятье зверям и насекомым — после чего торжественное шествие с крестом, знаменами и свечами вновь отправлялось на виноградники и поля, причем священник опрыскивал святой водой границы прихода. Существеннейшим компонентом всей процедуры были произносимые духовенством формулы церковного отлучения. В текстах отлучения после признания того, что люди справедливо терпят от червей или мышей за свои грехи, содержался призыв к божьему милосердию: пусть эта нечисть оставит их поля, виноградники или воды. Именем Бога-Отца и Христа и Св. Духа червей и мышей заклинали удалиться в места, где они никому не смогут навредить. Нередко изгнанникам отводилась особая территория для проживания, и были случаи, когда животным-вредителям выдавалась охранная грамота, отсрочка в исполнении приговора могла быть предоставлена детенышам и беременным животным» [Гуревич 2003, 509].

«бесконечная абсолютная отрицательность»: «она — отрицательность, потому что она только отрицает; она — бесконечная отрицательность, потому что она отрицает не просто тот или иной феномен; она — абсолютная отрицательность, потому что она отрицает в силу некоего несуществующего Высшего» [Кьеркегор 1993, 178]. То, что для героя есть желание смерти, для абсолютного субъекта предстает как зияние в порядке истины (его смещение мы называем «историческим прогрессом» или «наукой»: не надо думать, что субъект, видящий на месте упорства «предположительно — знание», просто глуп, а если он и глуп — то лишь в той мере, в какой глупость принадлежит самому знанию в виде «прекраснодушия», «резонерства», «самоmnения»).

Поставлена ловушка — это ловушка фейри (faerie): «ты никогда не сможешь вспомнить цвет лисьего хвоста». То, что ввергает в головокружение, ведь завораживают и поглощают только пустые, бессмысленные, «эллиптические» знаки, лишённые какой-либо референции. Эти химеры отсылают «нас» лишь к собственной нелепости. И в то же время покинутое смыслом «пустое место» притягивает ворожкой безумия (так св. Антоний на полотне Босха искушаем *любопытством*, пытаюсь понять то, что понято быть не может). Такие знаки ужасают и потому очаровывают своей абсолютностью, своей принципиальной бессмыслицей, со всей ясностью обнажая линию демаркации между вовлечённостью и пониманием.

Так и акции сверхпотребления — они обнаруживают себя в неизбежных поломках сберегающих, гомогенно-ориентированных экономик: вспышки карго-культов, охоты на ведьм, милленаристских и флагеллантских движений... Самоубийственные фантазии. Эти траты — подлинная «экономика эксцесса» — всегда были не в фокусе нормативной политэкономии, и понятно, почему: прибыль и экономический рост, товар и стоимость, интеллигибельность их связи... да сам капитал, в конце концов, — все эти одеяния Мамоны были только фикциями, на которых, однако, остановились с тайной целью оградить определённый код от анализа. И тогда мы слышим, что «престижная» экономика якобы просто обслуживала обычную [Аверкиева 1974, 273 сл.], что ряд формаций не обладал механизмами по рациональному использованию излишка [Толыбеков 1959, 356–369] и т. д., и т. д., — все эти вульгарные вариации на тему Фейербаха: человек должен удовлетворять ряд первичных, чувственно-природных потребностей, к которым и можно редуцировать все остальное<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> А ведь все обстоит в точности до наоборот. Сошлемся, скажем, на исследования индейцев толова (Северная Калифорния) Кору Дюбуа и описание ею разделения «производящей» и «престижной» экономик у этих племен [Du Bois 1936] (сродни разделению

Вечно нам подсовывают эту «природу», с которой мистическим образом должен зарифмоваться «труд».

Но человека сделал не труд, если рассматривать его в перспективе удовлетворения преднаходимых природных запросов. Метафизически ясно, что только эволюционные излишки, только растрату можно рассматривать как антропогенетический реактор: для «примитивных» нет более настоятельной задачи, чем борьба за досуг, — сверхценностью обладает не труд, а ритуальные визиты, любовная магия, архаическая война с ее «досуговым» характером [см.: Салинз 1993]. Именно трата «полезного времени» представляет собой плавильный тигль человеческого. Более того, сама архаическая трудовая практика не слишком отличается от игры и болтовни — отсюда одна из гипотез глоттогенеза: происхождение языка связано с так называемыми «сопутствующими звуками», аналогичными проторечевому дублированию действий в онтогении; такого рода проборматывание возможно тогда, когда добывание пищи не связано с принципом команд. Глагольная гипотеза глоттогенеза, рассматривающая команды в качестве перво-слов, неявно предполагает, что охота на крупного зверя (в том числе загонная) соответствует нулевому циклу антропогенеза. Но если следовать гипотезе о первичной некрофагии, «акватической» гипотезе о мангровых экосистемах как колыбели очеловечивания или, тем более, одному из «психоделических» сценариев (к примеру, Т. Маккены [см.: Маккена 1995]), то и происхождение языка будет выглядеть несколько иначе: возможно, исток глоттогенеза — спонтанный поэтический всплеск, изначально имеющий характер глоссолалии.

Природа для своего понимания всегда требует «выворачивания вывернутого»; собственно говоря, в «природе» нет ничего «природного». Немецкий идеализм показал, что причинно-следственные связи могут рассматриваться как превращенная форма целевых, тем самым распространив телеологическое описание на объекты, ранее описывавшиеся в терминах детерминизма. В мире, таким образом, не остается ничего, кроме текста, или, другими словами, нечто такое как «природа» может быть открыто лишь потому, что существует история. «Естественнонаучная» установка антропологии как раз-таки *противоестественна*: она представляет собой тип опыта, от начала и до конца собранного на вполне определенном тезисе — что все сущее a priori определено как закономерно регулируемая цепь процессов в пространственно-временном многообразии мира.

---

на «кула» и «гимвали» у тробрианцев, исследованное Б. Малиновским [Малиновский 2004, 99–120]).

Однако «Земля не вращается»<sup>5</sup>. Если «психологическая» инновация Фрейда состояла в том, что именно не анализирувавшийся и, может быть, вообще не поддающийся анализу слой разлагающихся остатков смысла стал рассматриваться в качестве ничем не обусловленной данности, из которой следует исходить, то, возможно, применительно к экономическому бессознательному нужно поступить точно так же. Человек в качестве существа обменивающегося — вещи, слова, женщин — должен быть уличен, и уличен отправляясь от того, что большие телеологии отбросили как ошибочное действие, как «мусор» (или, по крайней мере, «пережиток»).

Для начала следует признать, что «в экономике нет ничего экономического». По поводу новоевропейской экономики нужно задать тот же вопрос, что по поводу новоевропейской науки: это частный случай науки (своего рода «этнонаука») или «наука как таковая»? Ход Маркса, как ни странно, здесь аналогичен ходу Гуссерля: капиталистическая экономика, как и новоевропейская наука, есть *телос* всемирной истории. В этом плане справедливы попытки бытийно-исторической транскрипции *экономического символа* (пристегивающего спрос к предложению), методические подходы к которому должны быть модифицированы по мере эпохальных трансформаций самого этого символа, всегда так или иначе резонирующих с образами (гештальтами) мирораскрытия [см.: Кошмило 2010, 254].

Политэкономия это всегда более или менее осознанная метафизика, фундированная в некотором специфическом ответе на вопрос «Что такое человек?» Это значит: нужно не редуцировать эксцесс к «экономическому закону», но всмотреться в *то, что происходит*, когда гельветы уговаривают «своих соседей — рауриков, тулингов и латовиков — сжечь, подобно им, свои города и села и двинуться вместе с ними» (Caes. BG I.5)<sup>6</sup>. Когда галаты перед боем

<sup>5</sup> Ср.: «На первый взгляд можно было бы подумать, что вопрос о движении Земли должен быть затронут астрономией, т. е. наукой, представляющей нашу планету как космический объект среди прочих. С тех пор, как астрономы приняли коперниканское решение проблемы, мы *живем* в мире, в том самом мире, где мы видим и говорим, что «солнце восходит», а мыслим мы в другом мире, в том мире, про который мы знаем, что в нем Земля вращается вокруг Солнца. <...> Наука превращает Землю в свой объект и наделяет его движением в пространстве. Но эта наука возникла на Земле, и именно здесь, на этой Земле, она определила, чем «объективно» являются движение, покой, пространство и вообще объективность. Именно осуществляемый здесь опыт придает смысл высказываниям ученого, например, коперниканскому утверждению. Здесь, т. е. место этого первого опыта, не является таким образом, местом в пространстве, поскольку оно есть место происхождения самого понятия пространства» [Декомб 2000, 62].

<sup>6</sup> Цит по изд.: Цезарь 1993, 9.

убивают всех своих женщин и детей. Или когда кимвры отмечают свою победу над римлянами при Аравсионе (105 г. до н. э.) бессмысленным экстатическим действием: «Враги (кимвры), захватив оба лагеря и огромную добычу, в ходе какого-то неизвестного и невиданного священнодействия уничтожили все, чем овладели. Одежды были порваны и выброшены, золото и серебро сброшено в реку, воинские панцири изрублены, конские фалеры искорежены, сами кони низвергнуты в пучину вод, а люди повешены на деревьях — в результате ни победитель не насладился ничем из захваченного, ни побежденный не увидел никакого милосердия» (Paul. Oros. *Hist.* V.5–7)<sup>7</sup>.

Все это — не только «там и тогда». Вот Флоренция, площадь Синьории, 27 февраля 1496 г.: «Здесь возвели внушительной высоты восьмиугольную пирамиду (наподобие тех, на которых сжигали в древности тела умерших римских императоров) в семь ступеней, где, последовательно воплощая падение семи смертных грехов, разложена вся осужденная “Суета”, увенчанная сверху чудовищным изображением — масленичным чучелом Карнавала, ныне ставшим олицетворением *vanitas*, набитым горючими материалами. В самом низу этого символического “Вавилона” находились маски, фальшивые бороды, парики, маскарадные костюмы и прочая карнавальная мелочь, выше — осужденные книги итальянского и латинского сочинения. В их числе и нескромный “Морганте” Пульчи, и игривый Боккаччо, и любовная лирика Петрарки и “петраркистов”, а также пергаменты и манускрипты с “соблазнительными” миниатюрами. Еще выше шли женские украшения и туалетные принадлежности — духи, зеркала, веера и вуали, затем лютни, арфы, игральные кости и карты. И выше всего, непосредственно подножием чучела служили картины, в особенности изображавшие обнаженных женщин — исторических и мифологических героинь с “бесовскими” именами Лукреции, Клеопатры или Фаустины» [Петрочук 1984, 123]. «Сожжения сует» есть подлинная «негативная разумность», и не стоит воспринимать Савонаролу и его «плакс» как только лишь триумф «церкви» над духом «карнавала». Перед нами аватары «борьбы за досуг», по интенсивности близкие уже карго-культам [см.: Вилларе 2002]. Таков и вообще режим праздника: повторение как действие и как точка зрения касается особенности, не подлежащей обмену, замещению. Если обмен — критерий общности, то кража или дар — критерии повторения; таким образом, между ними существует экономическое различие: «Повторять — значит вести себя по отношению к единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного... Праздник имеет один явный парадокс — повторять “возобновляемое”».

<sup>7</sup> Цит. по изд.: Орозий 2004, 337.

Не добавлять второй и третий раз к первому, а придавать первому разу “энную силу”» [Делез 1998, 13].

Запуск праздничного времени представляет собой по сути акт срыва преддистинации — уникальную онтологическую процедуру, понимание которой идет, конечно, вразрез с представлением здравого смысла о том, что длинное важнее короткого, а целое содержательнее части. Представление фантастическое и ни на чем не основанное, кроме жизнеподобной континуальности общего хода вещей. Но подлинный опыт дискретен, по самой своей природе он имеет «миговой», мерцающий характер. Мы едва ли назовем заевшую грампластинку чем-то более сложным, нежели ее однократный такт или припев, но большинство «длинных» вещей есть такие вот заевшие грампластинки: пустое повторение испорченного, зацикленного времени. И обрыв этого цикла — изначальное условие любой инновации, любого форсированного момента. А это возможно лишь при контакте с *инородным миром*, который «включает в себя всю совокупность результатов *непроизводительной траты* (сами сакральные вещи являются частью этой совокупности). Иначе говоря, он включает в себя все, что однородное общество отвергает либо как отходы, либо как трансцендентную ему высшую ценность. Сюда входят: выделения человеческого тела и некоторые аналогичные субстанции (помои, паразиты и т. д.), части тела, лица, слова или действия, имеющие суггестивное эротическое значение; различные бессознательные процессы, такие, как сновидения и неврозы, многочисленные социальные элементы или формы, которые однородная часть общества не в силах ассимилировать: толпы, воинские, аристократические и отверженные сословия, разного рода индивиды — буйные или, во всяком случае, отвергающие общий закон (сумасшедшие, вожаки, поэты и т. д.)» [Батай 1995, 85]. *Инородность* указывает, что речь идет об элементах, не поддающихся ассимиляции — ни социальной, ни научной. Они, впрочем, обладают единой структурой, и поскольку задача науки состоит в том, чтобы обосновать однородность различных явлений, их абстрактно-формальное измерение, постольку инородное оказывается в слепом пятне позитивного знания. Научное познание в принципе не может иметь дело с инородными элементами как таковыми; поэтому ясно, что, если познание однородной реальности должно иметь научную структуру, структуру познания инородной реальности как таковой следует искать в мистическом опыте, в проклятой поэзии и в образах сновидений. Так что, вопреки Адорно, подлинности не нужно бояться подлости: они — близнецы-братья.

Праздник служит обращению времени, его ритуальной консумации, рождающей *престиж* как специфично-человеческое измерение. Дар, как показывает

М. Мосс, всегда есть, во-первых, дар-вызов и, во-вторых, предполагает эскалацию ставок — тем самым он призван обеспечить завоевание престижа, что, вероятно, представляется определяющим моментом подобного обмена, выступающего в форме вызова. Этот обмен не только не имеет экономического характера — он, скорее, является антиэкономическим. Его проведение не приносит никакой «выгоды», не имеет отношения к утилитарному употреблению: приобретенные имущества носят исключительно статусный характер. Богатство не накапливается, оно существует лишь для того, чтобы его распределили. И признаком престижа представляется не оно само, а тот факт, что оно преподнесено или пожертвовано [см.: Мосс 1996].

Первое богатство — и первый материал престижных транзакций — это, конечно, женщина. Понятна бессмысленность всех разговоров о биологической целесообразности запрета на инцест: дело не в том, что тотемизм «запрещает» инцест, а в том, что посредством запрета инцеста производится первичная членораздельность мира. Человеческое общество конституируется экзогамной дуальностью точно так же, как человекоразмерность смысла — в отличие от сигнала — предполагает двуязычие, ситуацию внутренней двойственности культуры, если угодно, ее конститутивной шизоидности. Напомним, как Леви-Стросс рассматривает запрет инцеста в «Элементарных структурах родства», причем именно отталкиваясь от положений, выдвинутых Моссом в «Эссе о даре». В соответствии с его логикой, именно принцип реципрокности является ключом к запрету инцеста (и, соответственно, к генеалогии экзогамной системы) [см.: Lévi-Strauss 1949].

Уже для Мосса дарообмен выступает как тотальный социальный факт, т. е. факт, обладающий одновременно социальным, религиозным, магическим, экономическим, юридическим значением; это факт, который затрагивает всю совокупность человеческого (как вавилонская лотерея, византийские скачки, петушиные бои на Бали, охота за головами на Борнео и т. п.). Даже если мы отстранимся от таких вызывающих событий, как *кула* или *потлач*, происходящее в действительности во время архаических обменов (и становящееся причиной их появления) расположено за пределами нашего экономического воображения. Весьма часто обмен происходит ради самого обмена: существует множество примеров, показывающих, что обмениваемые продукты идентичны, а это означает, что обмен не нацелен ни на приобретение, ни на извлечение выгоды — его «прибыль» растворяется в самом факте обмена, т. е. в демонстрации взаиморасположения как такового (как в фатическом общении, целью которого не является сообщение, но чистая демонстрация того, что канал связи открыт). «Происходящее при обмене нельзя назвать просто выражением взаимного расположения или великодушия, это — *признание другого как такового*» [Энафф 2010, 66].



Такой обмен не имеет под собой ничего материального и может показаться абсурдным, но в символическом плане этот жест значителен. По мысли Леви-Строса, это символическое признание влечет за собой возникновение социальности, при том что сама она воплощается лишь в жестах и обрядах, демонстрирующих эту структуру. Запрет инцеста есть требование взаимности: «Его роль в институте человеческого мира как такового, который отличается от мира чисто природного, фундаментальна и неизменна, она входит в постоянное, подразумевающееся и более общее движение взаимности. На одном уровне инцест является его условием, на другом — лишь выражением. И выражается через него необходимость признания другого (соседа или другой группы), любая ситуация в этом случае “очеловечивается”» [Энафф 2010, 68].

Рискнем утверждать: престиж есть не только центральный момент человеческого бытия, но постольку же — и возможность человеческого *понимания* бытия (т. е. не только онтологическая структура человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии в форме связного дискурса). «Борьба за престиж» в подлинной степени манифестирует *ужаснейшую* — τὸ δεινότερον — определенность человека, его «бедовую долю», его Unheimlichkeit. Это не «свойство», наряду с которым могут также быть усмотрены и другие: быть *ужаснейшим* — основная черта человеческой сущности, и на этой парадоксальной основе будет выстроено и все остальное. То, что прорывается из домашнего, обжитого, повседневного, безопасного и не позволяет быть у себя дома — нигде. Говоря Ursprung, мы мыслим какое-то истечение, а, между тем, речь, скорее, идет о прорыве за предел общего хода вещей — об у-становлении, кон-ституции, проведении рубежа<sup>8</sup>. Связь вызова и взаимности в акционизме раз-граничения видна, если обратиться к происхождению сакрального искусства: «примитивные» не умели «изображать вообще» (т. е. все, что угодно), очевидно, за ненадобностью. Предмет изображения — «Мы» и «Они», причем изображений «чужих» (вариант — враг, мертвец) куда больше изображений «своих» [Топоров 1972, 88]. Художественный опыт в своем истоке есть ответ на «вызов Чужака» — «претензию, которая <...> не следует правилу <...>, прерывает общепринятые смысло- и правилообразования и пускает в ход новое» [Вальденфельс 1999, 131]<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> К. Шмитт показал работу этого акционизма на примере политического, В. Гигерич — на примере теологии.

<sup>9</sup> Ср.: «Необходимо, чтобы вместе с моим телом пробудились и ассоциированные тела — «другие», не бывающие для меня просто особями одного со мной рода, как утверждает зоология, но захватывающие меня и захватываемые мной» [Мерло-Понти 1992, 11].

На этом держится сверхвласть и ее *слава*: «самое неудобное есть человек, ибо он не только бытует среди <...> не-удобного, но и покидает свои самые что ни на есть привычные, домашние границы, как властидеятельный переступает границу домашнего и как раз в направлении к неудобному в смысле сверхвластительного» [Хайдеггер 1998, 227–228]. Как на гравюре П. Брейгеля «Триумф времени», где в результате действия времени разрушается все, создаваемое человеком: орудия труда, утварь, музыкальные инструменты и даже книги. За Временем следует Смерть верхом на кляче, но замыкает триумфальное шествие не она, а аллегорическая фигура Славы на мощном слоне. Как гласит последняя строфа подписи под гравюрой, из всего на свете остается только Слава, улаждающая своими звуками мир.

Итак, престиж — это онтология. Не важно, в чем она исполнится — в «круге кулы», «потлаче», женщинах или мертвец (которого *больше не едят*, т. е. не оставляют в круге ближайшего): покойник конституируется как первый субъект взаимности — мертвые умирают тогда, когда они больше не бросают нам вызов, перестают выступать контрагентами символического обмена. Нужно радикализировать гипотезу Мосса, который рассматривал престиж как сугубо социальную категорию: для него, как для дюркгеймианца, кроме социального вообще ничего нет. Да, растрата профанного имущества есть то, что производит престиж, но престиж — параметр экзистенции, способ *быть целым*. И он срывает — в римских навмахиях, флорентийских «сожжениях сует»... Он может срывать и сейчас.

Говоря о связи временности и вины с онтологией престижа, нужно иметь перед собой некоторые вещи — *обмен с соплеменниками, богами и мертвыми*. Живущие связаны с *мертвыми* неким обязательством — возмещением даров, императивом символического обмена: «...царит убеждение, что род обязан своей *устойчивостью* исключительно жертвам и достижениям предков — и что следует *оплатить* это жертвами же и достижениями: тем самым признают за собою *долг*, который постоянно возрастает еще и от того, что эти предки в своем посмертном существовании <...> не перестают силою своей предоставлять роду новые преимущества и авансы. Неужели же даром?» [Ницше 1990, 465]. Равно — и с *соплеменниками*: слово *duty* (долг) еще во времена Чосера обозначало объективное, внешнее обязательство и было этимологически связано с понятиями «налог», «повинность». Так же и в немецком, где понятие «вина» (*Schuld*) произошло от материального понятия «долги» (*Schulden*). У японцев — понятие «гири», включающее в себя самые разнородные обязанности, от благодарности за некогда проявленную доброту до долга мести: человек теряет себя, если неспособен к выплате, и при этом

любое столкновение с другим может навлечь на человека «гири» [Бенедикт 2007, 172–182]. И, конечно, *с богами*. От представлений ацтеков о том, что «Солнце светит в кредит» и вечный воин Уицлипочтли каждый день, поднимаясь на небосклон, бьется с ночью, звездами и луной и, вооруженный солнечными стрелами, приносит новый день, а «поскольку этот бог вел все эти баталии ради них, ацтеки могли отплатить ему лишь тем, что давали ему пищу для ведения этих нескончаемых войн. <...> бог должен был питаться тем, что составляет жизнь: кровью. Священным долгом каждого ацтека — ведь все они входили в народное ополчение — было брать пленных для принесения их в жертву, чтобы добыть для Уицлипочтли нектар богов — человеческие сердца и кровь» [Хаген 2008, 139], — до средневековой морали милостыни, которая «является следствием морального понятия дара и богатства, с одной стороны, и понятия жертвоприношения, с другой. Щедрость обязательна, потому что Немезида мстит за бедных и богов из-за излишков счастья и богатства у некоторых людей, обязанных от них избавляться. Это древняя мораль дара, ставшая принципом справедливости: и боги и духи согласны с тем, чтобы доля, которую им выделяли и уничтожали в бесполезных жертвоприношениях, служила бедным и детям» [Мосс 1996, 109]. И — *снова с мертвыми*: сказочный мотив «благодарного мертвеца»<sup>10</sup>... Одиссей, отправляющийся на край земли («к водам Океана»), где поит кровью, т. е. *оживляет* Тиресия (Ном. *Od.* XI.98) и получает ответ о конце своих скитаний:

Если дорогой ты путника встретишь и путник тот спросит:  
«Что за *лопату* несешь на блестящем плече, иноземец?» —  
В землю весло водрузи — ты окончил свое роковое,  
Долгое странствие.

(Ном. *Od.* XI.127–130)<sup>11</sup>

Так замыкается круг символического обмена, проходя который присутствие конституирует себя. Таков его подлинный аутопоэзис.

<sup>10</sup> «Всякий мертвец, которому оказана услуга, может выполнить ту же функцию (загробного дарителя. — Н. Г.). В абхазской сказке, например, рассказывается, как герой попадает на похороны: “Покойника несли уже на кладбище. И вот он видит, что некоторые волокли покойника веревкой за шею, другие же <...> длинными хворостинами били покойника”. Купеческий сын узнает, что покойник умер, не заплатив долгов. Герой расплачивается с кредиторами. Это, однако, несомненно, более поздняя <...> трактовка мотива. В русских сказках герой просто хоронит мертвеца и завоевывает себе в нем помощника» [Пропп 1986, 150].

<sup>11</sup> Цит. по изд.: Гомер 2000, 123–124.

По аналогии с концептом «неэмпирического контакта» введем концепт «неэмпирической взаимности». М. Мамардашвили пишет о событии сознания: нечто высказывается и, независимо от того, будет ли оно услышано, предметность сохраняется. Что это значит? А «это значит, что в таком случае происходит нечто помимо эмпирического факта контакта. То есть эмпирически мы можем не наблюдать встречу между тем, кто «вещает» сегодня, и тем, кто его услышит завтра или был вчера. Собственно, поэтому я и ввел понятие предшествующей, предварительной связности, которая совершенно меняет всю проблему далекого и близкого. Структура сознания делает нас независимыми и инвариантными относительно любой эмпирически возможной (случайной) встречи. Например, я могу никогда не прочитать, не встретиться с *моей* книгой... Точно так же, как, скажем, я могу не встретить и близкого мне человека... Структура же самого опыта сознания открывает нечто удивительное. Она позволяет эмпирически далекому стать близким, а близкое связать с будущим и т. д. То есть сближение точек при этом происходит поверх эмпирии» [Мамардашвили 1992, 93]. И еще: «Таким образом, здесь возникает следующая связка: мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим *живыми*, а не умершими в тексте, своих предшественников. Если жив Кант, если я мысленно держу Канта живым, то жив и я. И наоборот: если жив я, если я могу помыслить нечто кантовское как возможность моего собственного мышления, а не учености, то жив и Кант. И это есть бесконечная длительность сознательной жизни. Ее бессмертие. Бессмертие личности в мысли» [ibid., 94].

Понятно, что это не вопрос психологии. Это проблема одновременности сознания — своего рода динамической вечности. Вся проблема далекого и близкого завязана на некоторое *предпосылочное* отношение — предпосылочное к любым содержаниям, которые могут возникать и являются некоторыми реализованными мыслительными возможностями. Такова растрата — отсюда человекообразующая универсальность машин азарта. Мы говорили: человек есть существо, принципиально разомкнутое во все стихии — «эксцентричное»; тут и его эврибионтность, и оторванность человеческого эротизма от эстрального цикла... в конечном счете, вся совокупность «основных человеческих феноменов». Но не менее принципиальной является также выдвинутость человеческого существа в стихию чистого случая, где возникают машины алеаторики, имеющие непосредственное отношение к человеческому сознанию и вообще к антропомерности. «Вечная» оппозиция права и удачи, Тюра и Одина (бога общины и бога дружины). Еще романтики не забыли обаяния клада. Хотя уже Маркс напишет, что кофейные плантации дают больше прибыли, чем золотые прииски и алмазные копи вместе взятые, — что правда. Но ведь субъект — пока

он субъект — ищет не просто прибыли, а прибыли, которая была бы чистым фартом, куда вложено прибавочное наслаждение авантюрой. За ним отправится в Абиссинию «негоциант Рембо», чего-то близкого будет искать Юнгер — ситуаций удачи, в которых «сами вещи, сам мир думают за нас» [Юнгер 2004, 95]. Самоубийственное, аутоотравматическое наслаждение (наслаждение, к которому ведет не отрицание вещи, но самоотрицание субъекта), реализуясь в теле социума, дает игру как «тотальный феномен», что требует соответствующей — тотальной — теории игры, когда она становится сквозным термином для описания универсума. И это не только миф о «вавилонской лотерее», идеальной игре, разветвляющей случай в каждом из производимых бросков, результатом которой будет, понятно, неразличимость случайности и судьбы... что рождает догадки<sup>12</sup>. Это и реальность таких пароксизмов страсти, как римские навмахии [Жан-Ноэль 2006, 69–96] или византийские скачки<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> «Сама Компания, соблюдая скрытность божества, избегает всякой рекламы. Вполне понятно, что ее агенты — все тайные: приказы, издаваемые ею постоянно (а может быть, и непрерывно), не отличаются от тех, которые распространяются обманщиками. Да и кто может похвалиться, что он просто обманщик? Пьяница, вдруг сочинивший нелепый указ, человек, внезапно проснувшийся и душащий своими руками спящую рядом с ним женщину, — не исполняют ли они часом тайное решение Компании? Эта бесшумная деятельность, сопоставимая с действиями Бога, возбуждает всевозможные догадки. Одна из них внушает чудовищную мысль, будто уже много веков Компания не существует и будто священный беспорядок в нашей жизни — чисто наследственный, традиционный; согласно другой, Компания вечна и будет существовать до последней ночи, когда последний Бог уничтожит мир. Еще одна версия гласит, что Компания всемогуща, но влияет только на ничтожные явления: на крик птицы, на оттенки ржавчины и пыли, на утреннюю дремоту. Другая, высказываемая устами маскирующихся ересиархов, состоит в том, что Компания *никогда не существовала и не будет существовать*. Еще одна, не менее гнусная, убеждает нас, что совершенно безразлично, подтверждаем мы или отрицаем реальность этой таинственной корпорации, ибо весь Вавилон — не что иное, как бесконечная игра случайностей» [Борхес 1992, 135–137].

<sup>13</sup> Византийский цирк стал местом социальных битв, местом явления спортивной, политической, религиозной (не в последнюю очередь) воли: «Необычайно большая роль зрелищ, особенно конных ристаний на ипподроме и цирковых представлений, в жизни шумных, многоязычных и многоликих по социальному составу городов империи породила образование цирковых партий — фракций, первоначально спортивных организаций, затем превратившихся в политические объединения городских димов. В Константинополе и в других городах ранней Византии существовали четыре цирковые партии — левки (белые), русии (красные), прасины (зеленые) и венеты (голубые), которые различались по цвету одежд возниц конных квадриг, участвовавших в ристаниях на ипподроме. Доминирующая роль среди них постепенно перешла к венетам и прасинам, оттеснившим на задний план левков и русиев. В 5–6 вв. димы приобрели немалое влияние в политической

Выделение «самости» или «суверенности» как определенной социальной практики, результирующей в статусе, связано с непроизводительной тратой: властвует тот, кто раздает. Более того, именно агональная растрата выступает главной формой борьбы за власть: господствует тот, кто дает и кому невозможно дать в ответ. Сбережение — враг господства, поэтому состав правящих элит всегда связан с табуированием труда и сакрализацией дара [см.: Веблен 1984]. Подобное отношение, еще для Средневековья универсальное, сохранится вплоть до XVIII в.: «Работа означала утрату статуса. Разбогатевшие простолюдины (например, банкиры, магистраты) могли стать дворянами, но ни один дворянин по рождению, если только он сознательно не желал отказаться от признания себе равных, не мог и не должен был заниматься трудом, даже если от этого зависело его выживание. Что же касается его состояния, то все, на что он мог рассчитывать, это доходы от возделывания своих земель (или от их продажи). Именно это исключительное могущество кода, возможно, позволяет лучше понять то слепое упорство дворянства, с которым оно держалось за свои феодальные привилегии. Выбор происходил между утратой статуса и экономическим выживанием; и принуждение кода победило» [Энафф 2005, 235–236].

Взращивание престижной экономики — когда не ответить на дар *стыдно* — даст экзистенциал виновности, когда тебе стыдно себя самого постольку,

---

жизни городов империи, организуя вокруг себя свободное городское население. Во главе димов, как правило, стояли представители различных слоев господствующего класса, которые стремились использовать рядовых димотов в своих интересах. Правительство империи принуждено было признать за димами некоторые права: право предъявлять во время зрелищ в цирке требования к императору и его чиновникам, одобрять и критиковать их политику, участвовать в официальных церемониях и носить оружие. Димы были привлечены к обороне столицы, по димам составлялись отряды городской милиции. Номинально димы приобрели и некоторые “конституционные” функции. Формально они участвовали в провозглашении нового императора. В Византии императорская власть не передавалась по наследству, а император выбирался сенатом, армией и “народом” — димами. <...> Партию венетов обычно возглавляли представители сенатской аристократии и владельцы пригородных имений (прастиев), в партии прасинов большим влиянием пользовались богатые купцы, навклеры, владельцы ремесленных мастерских. Рядовые димоты обеих партий были выходцами из народа: среди венетов было немало клиентов богатых вельмож, работников пригородных имений; среди рядовых прасинов преобладали мелкие ремесленники, подмастерья, моряки. Серьезные социально-политические и религиозные разногласия возникали и между партиями: прасины являлись яркими монофизитами и были связаны с выходцами из восточных провинций, венеты защищали православие и поддерживали ортодоксальных императоров» [Удальцова 1988, 31]. Сведения по «зеленым» и «голубым» можно найти также в работах: Липшиц 1976; Чекалова 1986.

поскольку *другим* являешься ты сам. *Другой* престижного обмена это, собственно, и есть *Dasein*, которого нет в непосредственном наличии: он «где-то там» и «оттуда» трансgressирует профанность повседневного присутствия. Переход к сакральному (престижному) есть следствие жертвоприношения *Das Man* истории, которое проходит через лиминальность — замолкает, отчуждается в тоске. И, подобно шаману, начинает слышать голос — голос совести. И открывается смерти как своей «самой существенной возможности». Впрочем, еще стоики считали, что мера времени как времени жизни — это смерть (имеется в виду, что смерть выступает как своеобразный «аппарат понимания», с помощью которого мы *видим* нечто в отношении самой жизни, например, степень ее ничтожества, и что без этого устройства невозможно перевести в явь). В этом смысл *praemeditatio malorum* (одна из стоических самотехник — «размышление о грядущих бедствиях»): «Особую значимость размышлению о смерти придает не только то, что оно предваряет наибольшее, по общему мнению, несчастье, не только то, что оно приводит к убеждению: смерть — не зло; оно дает возможность бросить некоторым образом заранее ретроспективный взгляд на свою жизнь. Глядя на самого себя как бы на пороге смерти, мы постигаем истинную цену каждого из дел, которыми мы заняты. Смерть, говорит Эпиктет, берет пахаря, когда тот пашет, мореплавателя, когда он в море: “А ты, за каким делом хотел бы ты, чтобы тебя застигла смерть?” И Сенека рассматривает минуту смерти как такую, когда можно в некотором роде сделаться судьей себе самому и увидеть, насколько ты преуспел к этому последнему дню в своем нравственном совершенствовании» [Фуко 2007, 548].

Подобные формы производства социальной эстетики задавали принципиально иную меру собственного (от)счета, принципиально несводимую к «матэме». Этот распорядок будет оставаться магистральным вплоть до европейского Средневековья с его несоразмерностью звездных и солнечных суток<sup>14</sup>, с его нежеланием считать и даже точно измерить что-либо помимо расстояния (можно сколько угодно считать парижских номиналистов предшественниками новоевропейской науки — в «лексиконе прописных истин» в духе Брунетто

<sup>14</sup> «Если небесные “орудия времени”, если небесный свод своими вечными равномерными обращениями породил — или определил — строго равные определения времени, если поэтому звездные сутки обладают абсолютно постоянной продолжительностью, то все это никоим образом не распространяется на земные сутки — время, существующее для нас самих. Для нас солнечные сутки составлены из дня и ночи, продолжительность которых весьма существенно изменяется, так что если день и ночь подразделены на равное число часов, то продолжительность каждого из этих часов будет точно так же изменяться в большую или меньшую сторону в зависимости от времени года» [Койре 1985, 111].

Латини мы не найдем их имен): цифры, содержащиеся в описях феодальных поместий и государственных реестрах, являются лишь симулякрами точности, «ибо на самом деле за этими мерами могли скрываться участки самых неожиданных размеров. Средневековая мера, в особенности земельная, — несоразмерна, и в этом ее коренное отличие от меры современной» [Гуревич 1972, 50–51].

Время принадлежит Богу и может быть только пережито. Овладеть временем, измерить его, извлечь из него пользу или выгоду есть грех. Урвать от него хоть одну частицу — воровство. Отсюда понятно, *как* универсальность времени учреждается под покровом всеобщего эквивалента, как башенные часы будут дополнять двойную бухгалтерию Луки Пачоли, изначально астронома. Если атомная бомба взорвалась в поэме Парменида, то измерение времени как однородного континуума было предвестником трансцендентального единства апперцепции. А значит это только одно: внутреннего сознания времени не существует; временность конституируется в играх обмена, в политэкономии смерти, пространственность — в храмах и кладбищах. Следовательно, если изначально «категория» есть «публичное обвинение», то категории пространства и времени «в социально-гуманитарном познании» есть формы такового. Задача теоретика — услышать это обвинение и ответить на него.

Новое время задалось целью выдрессировать животное, умеющее считать. Это прошло по всем регионам, многие это заметили: Вебер — в экономике, Хайдеггер — в повседневной темпоральности, Маклюэн — в букве, Элиас — в чувственности. Генезис «времени циферблатов» — «точного», «измеренного» времени — есть некоторый опыт и, как всякий опыт, имеет характер значимости. Что «значит» точное время?

Во-первых, прекратим определять время, исходя из постижения природы, потому что эта «природа» — просто концепт, который мы натурализуем; нет никакого «природного времени», поскольку любое время по сути относится только к человеческому присутствию: необходимо уяснить время как реальность нас же самих, поскольку «настоящее время — это только самость». Собственное бытие временности — это не счет времени с помощью часов: «Пользоваться часами значит все время обращать в настоящее. Весьма четко сказывается это в том, что мы пользуемся часами, чтобы объективно определять процессы, происходящие в природе. Существование здесь делает попытку определить мир с помощью часов. Почему же существование определяет мир временем часов и какое время подвергается измерению в естественных науках? Что означает пользование часами, пользование подобной периодической системой измерения? Во всем этом — предустривание возможности постигнуть точку



“сейчас”. Смотреть на часы значит говорить: “сейчас”. Однако это “сейчас” — это не мое “сейчас”, но “сейчас” часов, “сейчас”, какое мы называем, будучи друг с другом, это всеобщееоткрытое “сейчас” бытия друг с другом; это время есть неопределенно-безличное время всеоткрытости. В этом безличном времени, через которое нас гонят вперед через все наше существование здесь, в самом крайнем своем виде заявляет о себе господство всеобщей открытости в существовании здесь. Такое время есть не что иное, как само наше бытие друг с другом, то время, которое есть мы же сами друг с другом» [Хайдеггер 1995, 173–174]. Когда я использую часы, чтобы отсчитывать время, я вовсе не направляю свое внимание на время как на собственный предмет зрения, но занят изложением определенного феноменологического материала: «Отсчет времени в использовании часов фундирован в необходимости отводить себе время или <...> в необходимости “считаться со временем”. <...> именно — “считаться со временем”, принимать его в расчет, то есть направлять на него расчетливое внимание. Измеряющий время расчет возникает в качестве модификации из исходного отношения ко времени — *направленности на время*» [Хайдеггер 2001, 339]. Я сверяюсь с часами, намереваясь определить, сколько у меня еще времени, чтобы сделать то-то и то-то. Время, которое я всякий раз стремлюсь определить, есть «время для», время для того, чтобы сделать то-то и то-то, время, которое мне требуется «для того, чтобы». Мы измеряем время потому, что мы пользуемся временем, т. е. поскольку мы отводим себе время или позволяем себе его тратить; причем тот способ, которым мы пользуемся временем, регулируется и обеспечивается с помощью определенного измерения времени.

Сама вещь непосредственно составляет основу сети привычек, служит центром кристаллизации поведенческих стереотипов. И обратно: нет, пожалуй, такой привычки, которая не образовывалась бы вокруг какой-то вещи — вещи и габитусы в повседневном быту неизбежно определяют друг друга [см.: Социология вещей 2006]. Часы — вещь, которая выступает формой габитуса (и постольку может быть прочитана символически). В конечном счете, каждая «сильная» вещь является смещенной в отношении ее практической специфичности (пресловутой «функции»). Привычка как нечто дискретно повторяющееся есть декадентная форма ритуала — как войны с временной необратимостью: вычленения в течение времени «сходные» ситуации, мы заклиняем его непрерывность и абсолютную единичность преходящих событий. Также и серийная вещь гештеллера — не только помогает нам совладать с миром (образуя орудийные серии), но и позволяют (образуя серии психические) domestizieren время, разделяя и классифицируя его. Время помещается в рамки тех же ассоциативных императивов, которыми регулируется расстановка вещей в пространстве.

Так было не всегда. Для большинства традиционных сообществ «пространство и время никогда не рассматриваются как чистые и пустые формы — они предстают там как великие таинственные силы» [Кассирер 1998, 489]. Событийная определенность не подлежит редукции и всецело задает характер протекания времени [см.: Элиаде 1987]. Сакральность времени сохранилась и после частичной христианизации варварских народов Европы: так, канонические часы, призванные дополнять, а не заменить часы астрономические<sup>15</sup>, выполняли функцию сакрального времени во времени профанном — каноническое время было как бы временем иной интенсивности. К концу XIII в. «применение “научных” расчетов при измерении времени станет толчком к созданию механических часов, распространение которых, несмотря на техническое несовершенство, было молниеносным. Эта рационализация в измерении времени кладет для людей средневековья конец монополии колоколов, возвещающих о времени Бога и церкви; люди становятся подвластными механическому, измеряемому времени купцов и строящегося государства» [Ле Гофф 1991, 34]. Действительно существенные перемены происходят в организации социального «тела» культуры: они связаны с ростом городского населения и, как следствие, переводом «профессиональной подготовки» на бюргерские рельсы.

Именно в позднем средневековье возникает стандарт относительно измерения времени. В древнем Риме гражданский день начинался в полночь и делился на 24 часа, причем отсчет начинался не с нуля, понятие которого римлянам, как и грекам, было неизвестно, а с единицы, т. е. полночи соответствовало начало первого часа. Но «естественный день» опять-таки продолжался от восхода до заката, делился на 12 часов, и продолжительность этих часов зависела от продолжительности светлого времени суток: часы были короче зимой и длиннее летом [Гиро 1995, 583–584]. «Средневековье унаследовало от римлян не только 24-часовое деление суток (точнее, деление дня и ночи на 12 часов, продолжительность которых зависела от времени года), но и укрупненное деление суток на примерно трехчасовые отрезки — так называемые канонические или литургические часы (*horae canonicæ*). Впервые канонические часы были введены св. Бенедиктом Нурсийским в Италии, основавшим в 530 г. монашеский орден, который впоследствии получил его имя. Канонические часы

<sup>15</sup> «О “дополнительности” канонических часов свидетельствуют, в частности, типовые названия некоторых из них: обычно 6 часов утра или начало рассвета соответствовали “часу первому” (*hora prima*), 9 часов утра — “часу третьему” (*hora tertia*), полдень назывался “час шестой” (*hora sexta*), 3 часа дня — “час девятый” (*hora nona*). Нарушение трехчасового интервала в названиях (шести утра должен был бы соответствовать нулевой, а не первый час) связано с тем, что число 0 стало известно европейцам от арабов только в XI в.» [Савельева, Полетаев 1997, 510].

делили суточный период на отрезки, соответствовавшие началу церковного богослужения и молитвы. Обычно в сутках было восемь канонических часов (то есть каждый канонический час состоял из трех астрономических), но длительность канонического часа менялась в зависимости от времени суток, сезона года, обычаев данного ордена или города» [Савельева, Полетаев 1997, 509]. Причем помимо того, что — посредством церковных праздников и ритуалов — структурированию подвергалось сакральное время или время культа, церковь выступала также хранителем и гарантом точного времени — от календарей, которые всегда разрабатывались и утверждались церковью, до счета часов в сутках (отсчет времени между службами в средневековых монастырях). Как отмечает Э. Ле Руа Ладюри, описывая жизнь во французской деревне начала XIV в., именно священник обладал календарем и был ответственен за определение, при необходимости, дня года — именно он был стражем времени [см.: Ле Руа Ладюри 2001]. Поскольку часы в средневековой Европе отсчитывались от начала светового дня, это определяло специфику устройства первых механических часов, сохранявшуюся, впрочем, в течение нескольких столетий. По существу, первые механические часы копировали солнечные, и принцип их действия «подгонялся» под принцип действия солнечных часов: в частности, циферблат мог быть разделен не на 12, а на 16, 17 или более делений, соответствующих максимальному количеству часов дневного или ночного времени в дни летнего и зимнего солнцестояния на соответствующей широте.

«Экономическая» транскрипция времени произошла, видимо, тогда, когда было обнаружено, что время является производительным фактором. Секулярная ценность времени стала прежде всего экономической. Время приобрело материальную ценность. Считается, что первым, кто метафорически «монетаризировал» ценность времени, был Б. Франклин: «Помните, что *время* — это деньги. Если тот, кто может своим трудом заработать в день пять шиллингов, пойдет гулять или пол дня будет сидеть без дела, хотя и будет тратить только шесть пенсов во время прогулки или безделья, не должен думать, что это только *единственный* расход; на самом деле он тратит или на самом деле бросает на ветер еще пять шиллингов <...> Не теряй ни *времени*, ни *денег* и используй и то, и другое наилучшим образом» [Франклин 1956, 82–83].

Мы относимся ко времени как к деньгам и соответствующим образом осмысливаем его. Речь идет о том, чтобы выявить экономическое «настроение» в той мере, в какой оно удерживается в метафоре. Метафорические выражения повседневного языка могут прояснять метафорическую природу понятий, упорядочивающих наши повседневные действия: «стоит ли это затрат вашего времени», «я вложил в это много времени», «я располагаю ограниченным временем», «это стоило мне часа работы», — выражения подобного рода говорят

ο вполне определенной форме мироощущения. Мы совершаем метафорический акт — используем наш повседневный опыт обращения с деньгами для чтения временности, т. е. собственной жизни. «Поскольку в современной западной культуре понятие труда обычно связывается со временем, затрачиваемым на его выполнение, а время подлежит точному количественному измерению, труд людей обычно оплачивается согласно затраченному времени — по часам, неделям или годам. В нашей культуре метафора *время — деньги* проявляется весьма многообразно: повременная оплата телефонных разговоров, почасовая оплата труда, тарифы за пользование гостиницей, годовые бюджеты, проценты по займам, выполнение общественных обязанностей, связанное с «выделением» для них определенного времени. В истории человечества эти установления относительно новы и существуют далеко не во всех культурах» [Лакофф, Джонсон 1990, 391]. Сущность метафоры состоит в осмыслении переживания явлений одного рода в терминах явлений другого рода. А эпохальный разрыв означает учреждение новой метафоры — новый «прыжок в другой род».

Необратимость времени проявляет нашу практическую ограниченность ситуацией и смертью, а часы помогают нам заключать изначальную временность в *das Man*-гетто: «Как автомобиль “пожирает” километры, так и часы-вещь пожирают время. Субстантивировав его и разбивая на отрезки, часы превращают его в потребляемый продукт. В нем больше нет опасного практического измерения — осталась лишь чистая прирученная количественность. Не просто знать, который час, но и “обладать” им через посредство принадлежащей тебе вещи, постоянно держать его под рукой в зарегистрированном виде — все это сделалось важнейшей потребностью цивилизованного человека, это дает ему чувство защищенности» [Бодрийяр 1996, 106].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Du Bois 1936 — *Du Bois C. A. The wealth Concept as an Integrative factor in Tolowa-Tututni Culture // Essays in Anthropology. Presented to A. L. Kroeber in Celebration of his Sixtieth Birthday / Ed. Robert H. Lowe. Berkeley: University of California Press, 1936. P. 49–65.*
- Lévi-Strauss 1949 — *Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. Paris: Presses universitaires de France, 1949.*
- Аверкиева 1974 — *Аверкиева Ю. П. Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М., 1974.*
- Батай 1995 — *Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 80–102.*
- Бенедикт 2007 — *Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. СПб., 2007.*
- Бодрийяр 1996 — *Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1996.*

- Борхес 1992 — *Борхес Х. Л.* Лотерея в Вавилоне // Борхес Х. Л. Коллекция: Рассказы. Эссе. Стихотворения. СПб., 1992. С. 130–137.
- Вальденфельс 1999 — *Вальденфельс Б.* Ответ Чужому: основные черты респонсивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Минск, 1999. С. 123–139.
- Веблен 1984 — *Веблен Т.* Теория праздного класса: экономическое исследование институций. М., 1984.
- Вилларе 2002 — *Вилларе П.* Джироламо Савонарола и его время. М., 2002.
- Геродот 1993 — *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. М., 1993 (Памятники исторической мысли).
- Гиро 1995 — *Гиро П.* Частная и общественная жизнь римлян. СПб., 1995.
- Гомер 2000 — Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. Изд. В. Н. Ярхо. М., 2000 (Литературные памятники).
- Гуревич 1972 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гуревич 2003 — *Гуревич А. Я.* Судебные преследования животных // Словарь средневековой культуры / Под общей ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 508–511.
- Декомб 2000 — *Декомб В.* Тождественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933–1978) // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 8–182.
- Делез 1998 — *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998.
- Жан-Ноэль 2006 — *Жан-Ноэль Р.* Повседневная жизнь Древнего Рима через призму наслаждений. М., 2006.
- Кассирер 1998 — *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
- Койре 1985 — *Койре А.* От мира приблизительности к универсуму прецизионности // Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 109–127.
- Кошмило 2010 — *Кошмило О. К.* Историческая феноменология экономического символа: мышление сакрального и игры экономического обмена // *Credo New.* СПб., 2010. № 3. С. 253 — 265.
- Кьеркегор 1993 — *Кьеркегор С.* О понятии иронии // *Логос.* № 4. 1993. С. 176–198.
- Лакофф, Джонсон 1990 — *Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры / Сб. переводов. Вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой. М., 1990. С. 386–415.
- Ле Гофф 1991 — *Ле Гофф Ж.* С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) // *Одиссей. Человек в истории,* 1991. М., 1991. С. 25–47.
- Ле Руа Ладюри 2001 — *Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1224–1324). Екатеринбург, 2001.
- Липшиц 1976 — *Липшиц Е. Э.* Право и суд в Византии в IV–VIII вв. Л., 1976.
- Маккена 1995 — *Маккена Т.* Пища богов: Поиск первоначального древа познания. М., 1995.
- Малиновский 2004 — *Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.
- Мамардашвили 1992 — *Мамардашвили М. К.* Идея преемственности и философская традиция // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 91–99.

- Мерло-Понти 1992 — *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992.
- Мосс 1996 — *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 83–222.
- Ницше 1990 — *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 408–524.
- Орозий 2004 — *Павел Орозий.* История против язычников. Книги I–VII / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб., 2004.
- Ортега-и-Гассет 1991 — *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 309–349.
- Петрочук 1984 — *Петрочук О. К.* Сандро Боттичелли. М., 1984.
- Пропп 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Савельева, Полетаев 1997 — *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
- Салинз 1999 — *Салинз М.* Экономика каменного века. М., 1999.
- Социология вещей 2006 — *Социология вещей / Сб. статей под ред. Виктора Вахштайна.* М., 2006.
- Толыбеков 1959 — *Толыбеков С. Е.* Общественно-экономический строй казахов в 17–19 вв. Политико-экономический анализ. Алма-Ата, 1959.
- Топоров 1972 — *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов палеолитической эпохи // Ранние формы искусства / Сб. статей. Сост. С. Ю. Неклюдов, отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1972. С. 77–104.
- Удальцова 1988 — *Удальцова Э. В.* Византийская культура. М., 1988.
- Франклин 1956 — *Франклин В.* Совет молодому торговцу // Франклин В. Избранные произведения. М., 1956. С. 74–102.
- Фуко 2007 — *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб., 2007.
- Хаген 2008 — *Хаген В. фон.* Ацтеки, майя, инки. Великие цивилизации древней Америки. М., 2008.
- Хайдеггер 1995 — *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Два текста о Дильтее (Г. Шпет, М. Хайдеггер). М., 1995. С. 137–183.
- Хайдеггер 1998 — *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1998.
- Хайдеггер 2001 — *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
- Цезарь 1993 — *Гай Юлий Цезарь.* Галльская война // Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о Галльской войне, о Гражданской войне, об Александрийской войне, об Африканской войне / Пер. и коммент. М. М. Покровского. М., 1993 (Литературные памятники). С. 5–217.
- Чекалова 1986 — *Чекалова А. А.* Константинополь в VI в.: восстание Ника. М., 1986.
- Элиаде 1987 — *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы. М., 1987.
- Энафф 2005 — *Энафф М.* Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб., 2005.
- Энафф 2010 — *Энафф М.* Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб., 2010.
- Юнгер 2004 — *Юнгер Э.* Сердце искателя приключений. М., 2004.