

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Давно стало общепризнанным, что идея времени имеется во всех культурах и что в разных случаях эта идея имеет различное же содержательное наполнение, тесно сопрягаясь с такими проблемами как процессуальность жизни, смерть и бессмертие, вечность, история и ее смысл, память и забвение, а также многими другими. Предпринимаются попытки изучения и сравнения между собой различных культурных темпоральностей, выстраиваются модели истории идеи времени. Однако, в подавляющем большинстве исследований время культуры все еще представляется в качестве «обработанного» (окультуренного) сырья объективного (физического, космического, природного) времени. В связи с этим феноменологическая постановка проблемы темпорального измерения культуры является вполне актуальной. С этой точки зрения время культуры производится, выкраивается из первоначальных очевидностей бытия-в-мире (жизненного мира) – более того, таким же «культурным продуктом» оказывается с этой позиции и упомянутое объективное время.

Для того чтобы исследовать соотношение темпоральных категорий жизненного и культурного миров, исследование обращается к весьма архаическим (упорствующим в архаике) представлениям древних египтян. В классических феноменологических работах Хайдеггера и Мерло-Понти подобное обращение (к первобытному присутствию, к мифу) обнаруживает себя как перспективное, однако на данный момент мало проработанное направление мысли.

Кроме того – на фоне различий между производством культурного времени из материала «дикого бытия» в древности и сегодня – более рельефный вид приобретает и сам не всегда очевидный хронопойэсис, характерный для современной культуры.

Время, произведенное (и воспроизводимое) египетской культурой еще не затронуто ни платоновским изобретением вечности, ни опустошающим

«настоящее» ветхозаветным изобретением будущего. Поэтому можно считать, что оно, по словам Хайдеггера, менее скрыто и усложнено «уже далеко зашедшим». В его лице (точнее, в его лицах, т.к. египетское время множественно, неоднородно) происходит столкновение современности с хроноформацией, изучение которой, в силу ее радикальной инаковости, содержит в себе потенциал, привлекая в апокалипсические времена начала XX века внимание многих русских мыслителей. Продемонстрировать этот потенциал сегодня на новом уровне философского разыскания является актуальной задачей философии культуры.

Степень разработанности проблемы должна быть рассмотрена в пределах нескольких редко, к сожалению, пересекающихся областей знания. С одной стороны это философская темпорология и ее важный раздел, разрабатываемый в рамках философии культуры – темпорология культуры; с другой – собственно, философские, исторические и лингвистические исследования первобытного присутствия в целом, и – египтология – в частности. Организовать и систематизировать этот весьма обширный материал можно на оси феноменологической постановки вопроса о темпоральном измерении культуры.

Несмотря на то, что, начиная с Платона, время становится одной из «вечных» проблем философии, решение ее разворачивается на своеобразном мыслительном фоне: на фоне вечности, само понятие которой претерпевает уже в философии Платона знаменательный сдвиг. Если для предшествующей архаики характерно понимание вечности сначала в качестве «жизненного века», а затем как «бесконечного времени жизни космоса», то для Платона связь между временем и вечностью куда более проблематична. Мыслима, собственно, вечность, время же, как ее движущееся подобие, мыслимо не само по себе, но лишь на фоне вечности. Само же по себе оно буквально – бессмысленно. С этого момента время и предстает как проблема, трудность решения которой запечатлена и скептиками (Секст Эмпирик), и Платином, и

Августином, и многими другими мыслителями вплоть до сего дня. По большому счету менялся лишь «носитель вечности» (Космос – Бог – Человек – Материя), сам же способ решения проблемы оказывался одним и тем же: время мыслится на фоне вечности.

Ситуация радикальным образом меняется с выходом на философскую арену феноменологии, сделавшую время одной из своих ключевых тем. Наилучшим образом она разработана в трудах по феноменологии первой половины XX века – на немецком (Гуссерль, Хайдеггер) и французском (Сартр, Мерло-Понти) языках. Суть решения проблемы, в целом, заключается в том, что временным (временящим) признается само сознание (Гуссерль), само присутствие – бытие-в-мире (Хайдеггер), сам субъект (Сартр, Мерло-Понти). Время мыслится из него самого; в качестве его исходного момента обнаруживается предельный уровень общей структуры времени – «абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания» (Гуссерль), или само бытие-в-мире (Хайдеггер). Целостность времени обусловлена не фоном вечности, но его собственной внутренней структурой, фундамент которой – интенциональное переживание, экзистенция. И более того: вечность мыслима, лишь исходя из времени («вечность питается временем» по словам М. Мерло-Понти).

Это же экзистенциальное время является исходным и для его различных культурных форм. Таким образом, в рамках феноменологии намечается перспектива переосмысления ключевых концептов философии культуры: сама культура предстает как целостно-смысловой мир человека, укорененный в жизненном мире и его темпоральных структурах. В отечественной философии культуры под прямым или косвенным влиянием гуссерлианства развивались Г.Шпет, М.Бахтин, А.Лосев, Н.Н.Трубников, Э.В.Ильенков, Г.С.Батищев, М.Мамардашвили, Ю.Лотман, А.В.Михайлов, К.Свасьян и др.

Однако сам вопрос о темпоральном измерении культуры далек от разрешения, по причине того, что не достаточно хорошо оказались расслышаны указания – в первую очередь Хайдеггера и Мерло-Понти – на так называемое

первобытное присутствие. Суть этих указаний заключается в том, что именно первобытное присутствие «говорит часто прямее из исходного погружения в «феномены»» (Хайдеггер), будучи прямо укорененным в жизненном мире.

Тем временем исследователи архаических культур продолжают мыслить их темпоральное измерение метафизически, т.е. исходя из умопостигаемых – вечных – структур. Это прекрасно демонстрируется степенью разработанности проблемы вечности и времени в древнеегипетской культуре. Во-первых, несмотря на отсутствие, с одной стороны, в египетском языке грамматических категорий прошлого, настоящего и будущего времени и наличие, с другой, множества «разнонаправленных» темпоральных категорий, имен-времен, (которые, между прочим, не получают самостоятельного рассмотрения) египетская темпоральность – даже философами (С. Илиев и Л. Илиева, В. Жданов) – рассматривается как однородная бессодержательная процессуальность; во всяком случае, законы «объективного времени» никогда в ней принципиально не нарушаются; получается, что египетская хроноформация растворяется в новоевропейской почти без остатка. Во-вторых, разворачивая исследование времени древнеегипетской культуры вокруг проблемы «двух вечностей» египтян (*nhh* и *dt*, *nehx* и *джет*), большинство исследователей исходит из вполне платоновского разделения времени и вечности, говорит об их («вечностей») циклическом / линейном характере (впервые – Morenz, затем – Allen, наиболее разработанный вариант у Ассмана), приписывает египтянам владение утонченной в своей отвлеченности терминологией западной метафизики, пытаясь соотносить эти категории с чистым временем или же чистым пространством.

Тем не менее, необходимо отметить египтологов, в чьих трудах проблема времени как своеобразного измерения египетской культуры разработана наиболее адекватно. В первую очередь, это Ян Ассман, автор фундаментального исследования «*Zeit und Ewigkeit im alten Agypten*». Опираясь на наличие в египетском языке своеобразной темпоральной дуальности,

близкой нашим категориям перфекта и имперфекта, он сопоставляет с ними «две вечности» египтян, которые персонифицируются в образах Ра (*nḥḥ*) и Осириса (*dt*). Следующей по влиятельности является позиция Вольфхарта Вестендорфа. Он считает, что *nḥḥ* и *dt* по своей сути воплощают полярные понятия (мужское / женское, день / ночь, жизнь / смерть и т.п.). Соглашаясь в целом с гипотезой Я. Ассмана об отображении в терминах категорий «перфектности» и «имперфектности», В. Вестендорф, тем не менее, усматривает в *dt* прежде всего пространственный, а не временной аспект, который воплощает *nḥḥ*. Необходимо также отметить разработки Джеймса Аллена. В настоящее время наметился еще и путь рассмотрения *nḥḥ* и *dt* в контексте их идеографического значения, в их связи с изобразительной символикой композиций различных памятников, а также на уровне отдельных групп текстов, или в процессе комплексных исследований декораций тех или иных архитектурных комплексов – храмовых или гробничных.

Таким образом, степень разработанности заявленной проблемы недостаточна, она такова, что перечисленные работы могут играть роль либо фундаментального методологического основания (классические тексты по феноменологии времени), либо требующих основательной феноменологической переработки источников сведений о темпоральном измерении культуры (архаической или современной) в целом и древнеегипетской культуры в частности.

Цели и задачи исследования. Избрав объектом исследования соотношение между временем человеческого присутствия, укорененного в жизненном мире, и временем культуры, диссертант видит в качестве основной цели реконструкцию темпорального измерения древнеегипетской культуры.

Подобная цель предполагает решение ряда задач:

- Феноменологический анализ темпоральных структур египетского языка.

Именно египетский язык – сама многообразная речевая практика рассматривается в исследовании как средоточие культурного мира египтян,

именно в нем своеобразно осмысливается временность египетского присутствия. Т.е. речевая практика рассматривается под углом того, что в диссертации названо хронопойэсисом – под углом практики темпоральной. В рамках данной задачи возникает необходимость обнаружения временности присутствия в том, что называется грамматикой египетского языка, а так же составление приблизительного «темпорального словаря».

- Синтез многоаспектной (называемую многоцентричной) картины египетской (языковой) темпоральности на основании двух ключевых временных «экзистенциалов» египтян – *nḥḥ* и *dt* (нехех и джет). Первые две задачи решаются в первой главе исследования. В итоге именно на оси темпоральной грамматики и имен времени (т.е. темпоральной лексики), прочерченной между полюсами *nḥḥ* и *dt* (обобщенно говоря, между отношением к жизни и к смерти), разворачивается исследование самой древнеегипетской культуры.

- Выявление темпорального каркаса египетской культуры. Для этого следует обратиться к двум египетским понятиям: *hpr.w* (хеперу), «время мира» и *ḥtp* (хотеп), человеческая жизнь как «усилие во времени», играющим в «словаре культуры» Древнего Египта ключевую роль.

Подобная структура решаемых в диссертационном исследовании задач обусловлена важностью места, которое сегодня в культуре принято отводить языку.

Основные методы исследования:

1. Метод феноменологической редукции, проблема которой занимает в текстах Гуссерля едва ли не самое значительное место. Нацеленная на возвращение к трансцендентальному субъекту, она возвращает феноменолога к бытию-в-мире, т.к. обнаруживает, что интенциональные нити, связывающие нас с миром неразрывны. Парадоксальным образом, противоестественность редукции приводит к тому, что наивному контакту с миром, естественной установке придается философский статус. Функцию редукции фактически

выполняет и «апофатическая мифология», проведенная А.Ф. Лосевым в «Диалектике мифа». В имени миф, таким образом, обнаруживается первичная интенциональная «распорка», в просвете которой обнаруживается субъект той или иной культуры.

2. Идеация (усмотрение сущности) и дескрипция. Внутри редуцированной сферы добываются – усматриваются – «чистые сущности» предметов опыта, которые в свою очередь представляются описательно, т.к. феноменологический метод имеет дескриптивный, а не каузально объясняющий характер.

Выполненное исследование базируется на следующих, разработанных в рамках феноменологии, положениях:

- Исходным является время присутствия (сознание-время), на основе которого конституируются вторичные временные структуры, в том числе так называемое объективное время и время культуры (Гуссерль);

- Время присутствия представляет собой целостную экстатическую структуру, которая и должна рассматриваться как изначальная, на основе которой выделяются такие моменты времени как модусы прошлого, настоящего и будущего времени (Гуссерль, Хайдеггер, Сартр);

- Не существует безмирного, акосмического субъекта, присутствие обнаруживает себя в мире; исходным пунктом любого рода рефлексии, исходным пунктом построения культуры является непрозрачный и полный противоречий жизненный мир, бытие-в-мире, «дикое бытие», воплощенное, инкорпорированное в «плоть мира» присутствие, у которого мышление и культура заимствуют свои (в том числе темпоральные) структуры (Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти).

Научная новизна исследования. В диссертации предпринята попытка усмотрения оснований темпорального измерения древнеегипетской культуры в жизненном мире и реконструкции того интенционального каркаса, который

этому измерению соответствовал. В результате был обоснован ряд положений и выводов, характеризующихся научной новизной:

- выявлено сходство между категорией жизненного мира и первобытным присутствием, хроноструктура древнеегипетского жизненного мира предьявлена как множественность различных (порой, буквально, «с разными лицами») времен, времен имеющих каждое свое внутреннее устройство, собственные возобновляющиеся архэ (начало) и телос (цель, завершение).

- реконструирована экзистенциальная специфика тех категорий мышления и культуры древних египтян, которые позволяли организовать темпоральную множественность в динамическое целое культурного космоса. Это категории *nḥḥ* и *dt*: солярное время начала (точнее: начинания) и осирическое время завершения.

- исследовано хронопойэтическое устройство древнеегипетского культурного космоса. Данное исследование развернуто на оси древнеегипетских категорий *ḥtp* и *ḥpr* (хотеп, жертвенный дар, и хепер, возникновение), придающих культурному космосу египтян ритуальный динамизм.

- описаны и проанализированы в качестве главных составляющих хронопраксиса древних египтян: письменная речь иероглифических надписей, монументальное храмовое и гробничное строительство, мумификация.

На фоне этих положений и выводов по-новому представляются хронопараметры современной культуры. Явным становится репрессивный в отношении множественности проживаемых «времен» характер единого, гомогенного, экзистенциально опустошенного «объективного» «времени циферблатов, графиков и расписаний».

Положения, выносимые на защиту.

1. Темпоральные категории, характерные для древнеегипетского присутствия, более непосредственно отображают модусы проживаемой множественности времен, будучи укорененными в жизненном мире. Эта

разноцентричность экзистенциального времени находит свое закрепление в целом ряде хронопрактик, составляющих неповторимый облик древнеегипетской культуры. Те или иные темпоральные облики, те или иные образы времени свойственны каждой отдельной культуре, и сравнение между ними возможно лишь в качестве сопоставления хронопрактик, входящих в различные отношения со временем жизненного мира.

2. Особой ареной формирования и поддержания темпорального каркаса культуры является совокупность речевых практик и практик письма. Для Древнего Египта таковые представлены в виде просветляющей речи царя (жреца) и практики иероглифического письма на (долго)вечных носителях. В их разрезе формируется своеобразная темпоральность жизненного мира как зрелища, разворачивающаяся из «пункта встречи взглядов»: солнечного бога и говорящего (читающего).

3. Специфической сценой производства времени является ежедневная так или иначе ритуализованная рутина. Для древнеегипетской культуры таковая – в сфере, собирательно обозначенной как *htr*, в сфере ежедневного культа, восполнения нехватки, возвращения Ока Хора и так называемого культа мертвых. Это действительно сцена производства – и воспроизводства времени, в рамках которой существование времени не является чем-то очевидным и «объективным», но требует повторяющегося усилия, упорства во времени. Собственно говоря, аналогичную точку (мифологического, религиозного или секулярного) упорствования во времени можно обнаружить в любой культуре, через нее, в свою очередь можно прочертить ось для сравнения различных культур в аспекте хронопойэсиса.

4. Темпоральное измерение культуры обусловлено во многом господствующим в ее рамках отношением к умиранию, смерти и посмертному существованию человека. В контексте древнеегипетской культуры этот аспект представлен практикой мумификации покойников, сохранения тела как носителя времени и «личности». Подобная практика демонстрирует

преобладание в египетской культуре сохраняющей модели времени (при условии упомянутого выше усилия во времени, *htp*), в отличие от преобладающего в европейской культуре образа Кроноса – всепожирающего времени, времени в измерении утраты или иудео-христианского отложенного (на будущее) времени. Специфически египетским является, таким образом, в первую очередь осирическое время.

5. Фактором, влияющим на хронопойэсис, свойственный той или иной культуре, является понимание и соответствующие практики вечности. Древнеегипетское понимание вечности находится на архаической ступени в том смысле, что оно не затронуто ни платоновским, ни иудео-христианским влиянием, лежащим в основе европейской темпоральной культуры. Древнеегипетская модель вечности исходит из возобновляющихся начал *nhh* и *dt*, т.е. из потенциально вечно возобновляющихся истока и окончания, представляющих собой не точки (начала и конца), но переплетающиеся нити настоящего. Собственно, это переплетение и не позволяет древнеегипетскому множественному хроносу распасться на пустое «объективное» множество моментов, помыслить которое, начиная с Платона, столь проблематично.

Теоретическая и практическая значимость работы состоит в возможности дальнейшего анализа и конкретизации затронутых проблем, расширения ее компаративистского аспекта. Сама феноменология культурного хронопойэсиса демонстрирует целый ряд практических возможностей: в академическом аспекте – использование в рамках учебных курсов по философии культуры, культурологии, истории древнего мира; в аспекте социальных и культурных практик – в качестве инициатора темпорального творчества, указания возможности изобретения новых хроноформаций.

Основные положения и отдельные пункты работы обсуждались на кафедре философии и теологии НГПУ, теоретические аспекты также использовались при чтении курса «истории западной философии» и легли в основу спецкурса «специфика архаического мышления», читаемого на

философско-теологическом факультете НГПУ. Диссертационное исследование было апробировано в выступлениях на конференциях международного и всероссийского уровня.

Структура исследования. Диссертация состоит из Введения, двух глав, Заключения, Библиографии из 153 работ.

II. СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** определяются объект, предмет, цель, основные задачи и принципы исследования, обосновывается выбор темы, ее актуальность и новизна.

Первая глава **«Египетский язык: феноменология темпорального измерения»** отведена «темпоральной дешифровке» египетского языка. Исследование начинается с этого пункта не случайно. Во-первых, язык и речь давно стали одним из центральных вопросов не только феноменологии, но и философии вообще. Во-вторых, подобно тому, как дешифровка египетских иероглифов дала в XIX веке доступ к сердцевине египетской культуры, «темпоральная дешифровка» - первый шаг к древнеегипетским темпоральным представлениям. Не существует «речи вообще», речи, которой человек на определенном этапе своего развития овладел и с тех пор пользуется ей как все более и более совершенным инструментом (общения, воспитания и образования, политики). Речь всегда вписана в ситуацию и выполняет в зависимости от нее разные функции.

В первом параграфе **«Грамматика египетского языка и время присутствия»** рассматривается структура ситуации, в которую была вписана египетская речь, выявляются ее функции и, в соотношении с выразительным потенциалом египетского языка, выстраивается его «темпоральная грамматика», т.е. та структура времени, которую высказывал говорящий, структура времени, которая вырисовывалась в иероглифической – живописной – речи. В противоположность своему подходу диссертант обнаруживает в философских работах, написанных на похожие темы, «прыжок через язык», приводящий исследователей к тем временным категориям, которые они выносят из собственной ситуации, размечая ими египетское присутствие. Начиная с феноменологической редукции, автор исследования выявляет в ситуации египетского языка (вовне-выговоренности речи) нечто «удивительное», и в этом смысле указывающее на то, что редукция сработала.

С точки зрения египетского архаического присутствия язык – это, в первую очередь, дающее видеть, зримое именование. Это характерно и для речи богов, которые творят (т.е. делают видимым, выносят на свет) преимущественно словом – называнием имен, и для речи того, кто исполняет словесные ритуалы, которые в своей совокупности могут быть названы «просветлениями» *s3h.w* (*саху*, каузативное образование от корня *3h* (*ах*), «сиять»). Древнеегипетская речь так или иначе вписана в «просветляющий», дающий видеть, ритуал. Автор настаивает на понимании египетской культовой речи как просветления, редуцируя коннотации «связи между» потусторонним небом богов и поюсторонней землей людей, перенесения происходящего в храме в мир богов. В феномене *s3h.w* само говорение является божественным измерением происходящего, льет на него особый, именующий свет, являющийся продолжением (аспектом) света солнечного.

Показательно, что египетские сакральные тексты далеки от того, что мы называем повествованием, они не нарративны. Не случайно Яном Ассманом была введена специальная для Египта категория «иконы» - формы артикуляции, находящей выражение как в текстах, так и в изображениях – одинаково «неподвижных», практически безразличных к последовательности, «орнаментализирующих» застывшее время. Если А.Ф.Лосев называл миф «развернутым магическим именем», то в Египте оно обнаруживается в наиболее инкорпорированном, слитном виде.

Наиболее отчетливо двойственная (зримая, изобразительная, световая и звуковая, т.е. слышимая, именная) структура египетской речи проявляется в иероглифической письменности, знаки которой возникли как изображения и, с поразительной детализацией, оставшиеся ими до конца – представляли собой жанр изобразительного искусства. В границах египетского иероглифического письма не обнаруживается того противоречия между живописным и речевым актом, которое наметил и пытался преодолеть в «Косвенном языке и голосах безмолвия» М. Мерло-Понти. Здесь знаки ведут вполне определенную «жизнь

красок». Мерло-Понти говорил, что с языком в целом в момент его зарождения происходит то же самое, что и в живописном акте. В усилии, направленном на удерживание выражения в этом «моменте зарождения» специфика истории египетской письменности и языка, египетской речевой практики. Иероглифика вобрала в себя весь видимый мир – от фигуры человека и частей человеческого тела, от предметов быта, от животных и насекомых до небесных светил – и все же осталась речью.

Письменная речь имела громадное значение для обеспечения гробничного поминального культа. В том, как это значение осуществлялось, проявляется двойная ее природа: зримая, световая и слышимая, именная. Немота, равно как и слепота свидетельствуют о том, что человек мертв, возвращение зрения и речи становится первейшим условием «жизни после смерти». В связи с этим отмечается различие в отношении к телесному зрению между египтянами и эллинами. В отличие от последних, египтяне никогда не благословляли слепоту, не видели в ней никакой возможности открывающегося умозрения, никакого восполняющего слепоту дара пророчества. Так называемое телесное зрение – это, по-египетски, и есть умозрение, и есть жизнь; напротив, слепота однозначно истолковывается как наказание и смерть. В гробничных текстах просветляющая сила речи более всего необходима и поэтому обстоятельнее всего запечатлена. Перечень жертв, предназначенных для покойного, первоначально назывался *pr.t-hrw*, *перет херу*, «выхождение голоса», «возглашение», позже это название распространилось на весь комплекс благопожеланий. Жертвенную формулу по свитку папируса читал жрец, и действовала она благодаря тому, что произносились узреваемые покойным имена (*rn.w*) жертвенных даров. Позже их стали высекать на стенах часовен, с которых они считывались самим хозяином гробницы (точнее, его *k3*, Двойником), совершавшим чтением этих формул жертвоприношения для себя самого. Хозяин гробницы получал жертвы с помощью узревания их имен, через

зрение, точнее, благодаря тому, что имя – зримо, имя существует лишь на свету и само оно светоносно.

Таким образом, с точки зрения египтян, речь есть некое «просветляющее (зримое и зрячее) именование» или же «поименованный просвет», «именующее давание видеть».

Указанные обстоятельства дают возможность перейти к построению «темпоральной грамматики». Исследование отталкивается от того, что строй египетского предложения является «инкорпорирующим», т.е. стремящимся к исходной наглядной целостности речи, к исходному изображению, такова сама интенция речи египтян. Другим путеводным обстоятельством является то, что в египетском языке отсутствует грамматическая категория времени. Диссертант задается вопросом: имеем ли мы право рассматривать первобытный феномен египетского времени как структуру, организованную тремя «элементами» времени – прошлым, настоящим и будущим и так или иначе «расставляющую их по местам»? В этих «трех стенах» неизбежно бьется европейская мысль, пытающаяся определить сущность времени – от Платона, Аристотеля и Августина до Мартина Хайдеггера. И не исключено, что определяется это обстоятельство именно языком.

По-египетски затруднительно сказать о прошлом как о том, чего уже нет, о будущем как о том, чего еще нет, и о настоящем как о том, что есть лишь теперь, на египетском языке также трудно сказать. Темпоральное «нет» затрудняется самим египетским языком. Обращаясь к формам египетского глагола, которые характеризуются через различные «способы действия» (Н.С. Петровский), автор указывает на наличие в египетском языке грамматической темпоральной дихотомии: однократности и повторяемости, мгновенности и непрерывности (А.Гардинер); завершеного и многократного действия (Н.С.Петровский), перфектности и имперфектности (Дж.Аллен), результативности и виртуальности (Я.Ассман).

В результате анализа принимающих участие в образовании основных форм египетского «имени действия» формантов, произошедших от предлогов *n* и *r*, а также форманта *k3*, анализа, введенного в контекст «ситуации речи» делается вывод: виды египетского «глагола» – это виды на время. Магическое имя инкорпорировано, т.е. в одном живом теле, одном корпусе, разворачивается (разрастается, складывается), дополняясь, в том числе, именами тех или иных действий. Действие в изображении этого имени (пропозиции) – представляет собой его уточнение, и в этом смысле оно (имя целиком, но не отдельно глагол) «расширяюще», «объемно» - т.е., в первую очередь, зримо – временит.

Во втором параграфе «**Темпоральная лексика, имена времени**» на фоне набросанной целой временности египетского языка выводятся его конкретные темпоральные «слои». Различные «имена времени» рассматриваются как принципиально несамостоятельные, являющиеся в качестве уточнения чьего-то (человека или бога) имени. За неимением одного-единственного всеохватного термина со значением «время», египетский язык являет «разноцентренную» темпоральность. Основные «слои» временности в египетском языке – *nw*, *h3w*, *rk*, *h^cw*, *tr*, *sw*, *3.t*, *nr* и проч. – каждый со своим смысловым оттенком.

Время *nw* – один из самых древних вариантов обозначения времени в египетском языке, встречающийся уже в источниках Старого царства. Собственно «временем» *nw* делает детерминатив «солнце», что не является редкостью. В зависимости от детерминатива, *nw* может означать так же: «слабость», «быть слабым», «возвращаться», «покрывать», «укутывать» (в поздние периоды – и пеленание мумии) и др. Время *nw* сопоставляется с «истечением» Нила – его выходом из темноты, из первобытных вод *Nw.w* (в отличие от его течения от истока к устью, из точки А в точку Б), разлив, животворение. В этом смысле его иногда можно перевести как *zeitpunkt*, *moment*, т.е. момент, но не в смысле его ничтожно малой длительности, а в смысле «этого-самого-момента-выхода».

Время $h3w$ – путем редукции дихотомии чистого пространства и чистого времени – рассматривается в качестве жизненного или смыслового центра, вокруг которого, образуется своеобразная хронотопическая структура «близости». Темпоральное звучание кристаллизуется в нем, видимо, в так называемый Первый переходный период, после крушения казавшейся незыблемой твердыни Старого царства; именно в это время термин стал употребляться значительно чаще, контексты употребления расширились. Время $h3w$ – это время, в своей сущности собранное вокруг особого центра, ядра – проводника (сакрального) действия (это может быть человек: царь, номарх, жрец; это может быть с нашей точки зрения объект неживой природы: жертвенный огонь, поток воды), темпоральный слой $h3w$ особым образом структурирован вокруг этого «источка сакральности». Как правило, эта структура носит, говоря феноменологической терминологией Э. Гуссерля, интересубъективный характер. С другой стороны, $h3w$ – это время, иконизирующее личные, конкретные, неповторимые, черты жизни и деяний отдельного человека, причем это может быть не только царь (который, строго говоря, и не может с точки зрения египетских представлений считаться человеком), но и жрец, номарх, имеющий полное право сказать: $h3w=j$, т.е. «мое время». Это время некоторого единичного события, акмеического – совпадающего в своей уникальности или же, наоборот, ужасающего своим отличием от образца Маат.

Время rk – в отличие от времени $h3w$ – время типичное, оно иконизирует неизменные и лишь возобновляемые события: устранение $jz.f.t$ (*исефет* – изъян, нарушение) и утверждение $m3^c.t$. В этой связи это преимущественно царское время, т.к. «функция» творить Маат лежит в первую очередь на фараоне. Причем время rk может акцентировать «нарушение», изъян, болезнь. Тогда оно – время «до триумфа Хора», время, когда, согласно мифу, в мир вошла и еще не была побеждена смерть.

Время ḥ^{w} (время жизни, дословно – время вертикального стояния) предполагает два ключевых смысла: 1. ḥ^{w} богов и царей: в числе богов чаще всего упоминаются Ра и Амон (или же синкретическое божество Амон-Ра) – так, Ра появляется утром проводить время жизни, которое становится образцом для ḥ^{w} царя, выражение «годы жизни Ра» - это практически синоним «времени правления (жизни)» земного царя, кроме этого «время Ра» - это полдень, время, когда солнце занимает высшую точку на небосклоне, занимает царственное положение, это ключевой момент дня, который нельзя пропускать, отслеживая его по тени, именно этот момент заставляет глаза людей слезиться, как бы в напоминание о том, что сами люди – слезы солнечного божества. 2. ḥ^{w} людей: здесь мы практически не обнаруживаем той мощной солярной наполненности, которая характерна для ḥ^{w} богов и царей; здесь доминирует мотив продления жизни – в первую очередь путем соблюдения Маат во всех возможных вариантах.

В третьем параграфе **«Организация темпорального измерения египетского языка по оси $n\text{ḥḥ}$ – dt »** основные слои темпорального измерения древнеегипетской культуры собираются вокруг так называемых «двух вечностей» египтян – $n\text{ḥḥ}$ и dt . Обширная библиография вопроса показывает теоретические препятствия для феноменологического рассмотрения этих темпоральных категорий древних египтян: 1) само разделение и разнесение наполненной смыслом вечности с одной стороны и не способного вместить полноту смысла времени – с другой; здесь же – неизбежная обусловленность понимания времени – вечностью; 2) дихотомия линейного и циклического времени, которая мыслится исходя из упомянутого выше разнесения в качестве последовательности «времен»: прошлого – настоящего – будущего (при этом до сих пор не продуман до конца вопрос об отсутствии соответствующих грамматических категорий в египетском языке); 3) желание увидеть «теоретическую зрелость» в египетских построениях, требование их логической непротиворечивости, хотя образ мысли египтян своеобразен: это

мышление разноцентренное, использующее в качестве «эвристического средства» постоянный перенос акцента и «точки зрения» с одного центра на другой; 4) исследователями игнорируется факт наличия в египетском языке (мышлении) различных темпоральных слоев, и место среди них объединенного двойного времени остается нераскрытым; 5) проблема соотношения временных и пространственных представлений в так называемом архаичном мышлении также затрудняет прояснение вопроса о *nḥḥ* и *dt*.

Апофатическая феноменология египетской временности такова: ни *nḥḥ*, ни *dt* не могут быть ни цикличны, ни линейны. Признак цикличности, как правило, приписывают солярной временности *nḥḥ*. Однако присутствие расселины *jzft* (*usefet* – изъян, неправда, хаос) указывает на то, что Солнце всегда может сесть на мель в своей барке, текстами при этом описывается ситуация, когда *nḥḥ* прекращается, что демонстрирует лакуну, постоянно простертую на никогда не замыкающемся пути солнечного бога. Циклические повторы, собственно говоря, исключены в таком космосе. Солярная темпоральность *nḥḥ* – время возобновляющегося начала.

Осирическая темпоральность, в отличие от солярной, совершенно иного рода. Осирическое время, *dt* – это мумификация, сохранение тела-времени. Не случайно у египтян существовало особое словосочетание *dt dt* «тело / плоть-*dt*». Ход осирического времени – это ритуал, жертвоприношение. В «объединенном двойном времени» собирается воедино египетская темпоральность – в точке, которую египтяне называли Око Хора (собирательное имя жертвенный дар, хотеп (*ḥtp*), приношение которого является основой всего египетского культа). Приношение Ока Хора – это усилие по устранению зазора *jzft*; без этого усилия солнце-*nḥḥ* гаснет или его барка садится на мель, и тело-*dt* разлагается. Без этого усилия нет времени. Темпоральность египетской культуры, в сущности, потенциальна. Египетское время – в собирательных именах *nḥḥ* и *dt* – идет, пока совершается усилие. Таков специфический образ времени, произведенный египетской культурой.

Вторая глава «Феноменология времени культурного космоса: Хепер и Око Хора» посвящена рассмотрению темпорального измерения связи космоса и человека в культе.

В первом параграфе «Космическое время: *hpr.w*» рассматривается категория *hpr.w* как «развертывание самого времени». Во времена Нового Царства и день, и ночь делились на двенадцать частей-часов, связанных с особыми фазами *hpr.w* солнечного бога, «длительность» этих часов различалась – расширялась и сжималась – в зависимости от времени года. В параграфе феноменологически истолковывается их качественное наполнение.

Время дня, т.е. сам день (*hrw*) как временное событие является результатом двойственного жеста солнечного бога: творения им дневного света (*sšp*) и его передвижения (*skdi* – дословно плавать, путешествовать) по небу в своих сменяющихся барках. Первый аспект дневной темпоральности – это *hpr.w* зрелища, можно назвать его мгновенным, статичным или даже (если угодно) пространственным: он сразу, одним жестом охватывает мир (=Египет) от края до края, от утра до вечера – от начала до конца зрелища, от восхода до заката. Этот аспект устанавливается (восходит) и – пребывает (сияет, освещает). Это – открывание, исходный пункт второго аспекта дневной темпоральности – *hpr.w* пути.

Ночь – это время когда мир снова погружался в воды первозданного хаоса Нуна, когда происходило его омоложение, повторное творение. Ночь, это «горизонтальное время», главная задача которого заключается в том, чтобы подняться (=пробудиться, «укрепить спину»), снова поднять Изначальный Холм (Бен-Бен), воскреснуть), т.е. снова приобрести вертикальное положение, *ḥw*. Подземный мир, Дуат, поделен на двенадцать областей, называемых часами, и представляющими собой двенадцать долин-залов, отделенных друг от друга двенадцатью охраняемыми вратами. «Прохождение времени» не безусловно, ночь сама по себе не закончится, снова мы видим время, развертываемое ценой усилия. Аспект пути более рельефно выделен в пространстве ночного плавания

солнечного бога – в связи, похоже, с тем, что само «прохождение», «минование», преодоление ночного времени более значимо. По той же причине ночной путь более детально просчитан.

Во втором параграфе «**Время культа: Око Хора**» рассматривается темпоральность египетского культа. В самом общем виде египетский культ описывается словом *ḥtp*, *хотеп*, которое может быть переведено и как «жертва», и как «умиротворенность». Названием для жертвенного дара также служит имя, имеющее чрезвычайно обширный перечень смыслов и очень широкое распространение в египетской культуре – Око Хора, *jr.t-ḥr.w*. Приношение Маат имеет смысл лишь в качестве «со-творения» правды; «умиротворение» означает возмещение изъяна, восстановление (точнее было бы сказать отглагольным существительным: восстанавливание) порядка. Исходный изъян, *zjft*, это и бунты, и голод, и болезни, и нищета, и, в конечном счете, смерть – перво-смерть Осириса. Это-то зазор и должен непрерывно возмещаться Оком Хора – исходно, возмещением Осирису способности видеть – после смерти. В этом *усилии видеть* и разворачивается временность египетского ритуала.

В темпоральности *nḥḥ* перед нами временение жизни, однако, наиболее таинственной и характерной для египетской культуры является темпоральность *dt*, т.е. временение (в отношении к) смерти, вплетенное тем не менее в жизнь. Если временность *nḥḥ* не должна прекращаться, любой провал на этом пути – катастрофа, остановка времени, то темпоральность *dt* это временение завершившегося. Это мумификация. Это время мумии.

Заупокойный культ – удержание в вертикальном положении отошедшего за грань смерти. Кормление умершего, утоление его жажды, произнесение его имени, чтение жертвенных формул, т.е. «заупокойный» культ – все это удерживает не проходящее прошлое буквально на расстоянии вытянутой руки; пласт времени, который должен все возрастать между раздробленными настоящим и проходящим, остается в египетской временности прозрачным и

проницаемым – через него можно протянуть руку и коснуться удерживаемого во взоре. Время как утрата могла бы возникнуть у египтян, ослабь они свои культовые усилия, откажись они от непрерывного приношения Ока Хора, однако такое время они посчитали бы распадом самой структуры временности, больным временем. Время без темпорального усилия – распадается.

В **Заключении** диссертации сформулированы основные и наиболее общие результаты исследования. Подступаясь к решению поставленных перед собой задач через раскрытие временной структуры египетского языка (единственно доступной нам вонне-выговоренности египетской речи, по терминологии Хайдеггера), диссертант показывает хронопойэсис, созидание времени на уровне именуемой речи, понимаемой и применяемой самими египтянами магически. Речь египтянина – это, в первую очередь давание видеть, т.е. освещение, *sʒh.w* (саху) – просветление. Таково ее использование в культуре, медицине – богами, царями, жрецами. Египетская «мифология» в своих исходных началах – не сюжет, но совокупность просветляемых (истолковываемых) культовых жестов, связанных логикой совместного действия, со-действия жеста и речи.

В являющейся таким образом целостности египетской речи проясняется особая темпоральная «грамматика», представляющая собой дихотомичную структуру: так называемый заверченный вид говорит о том, что действие завершилось, однако не прошло безвозвратно, не стало прошедшим и ускользнувшим, не стало прошлым; оно осталось: в поле зрения, в речевом просвете. В свою очередь «многократное» осуществляется в модусе заступания, прозревания того, что уже на виду – на горизонте Видимого. Будущее, таким образом, пред-сказано – в смысле открытости взору, наступления «прямо на глазах».

Эта грамматическая дихотомия находит воплощение в двух ключевых темпоральных категориях *nḥḥ* и *dt*, которые соответствуют архэ и телосу – возобновляющееся начало и возобновляющееся окончание, которые

соотносятся не как начальная и конечная точка событийной траектории, но как две подобные неразрывно-связанные нити настоящего. Между полюсами этой дихотомии располагается все многоцентренное время египетской культуры, вся качественно разнородная темпоральность: *nw*, *h3w*, *rk*, *h'w*. Хронолойэсис египетской культуры структурируется вокруг собирательного образа Ока Хора, приношение которого (культ) представляет собой, в сущности, усилие временения.

Бросается в глаза поразительное различие между тем временем, которое можно было попытаться выявить на подобных же основаниях современной западной культуры, и выявленным нами «временем пирамид». О чем она свидетельствует? На оси этого различия еще раз разворачивается вопрос актуальности исследования. С точки зрения прогресса ясно, что древнеегипетские представления о времени примитивны, наивны, в ходе развития человеческой культуры подобные архаизмы преодолеваются и человек приходит к осознанию, что же такое время само по себе. Однако, после ряда «темпорологических» исследований мыслителей XX века стало ясно, что так называемое «объективное время» такое же изобретение (т.е. оно так же неестественно), как и машинное производство. Более того, все чаще встречаются указания на то, что вытеснение этим бескачественным (в том числе и бесчеловечным) временем графиков и расписаний нашего собственного (ср. древнеегипетскую категорию *h3w*) проживаемого, жизненного времени (ср. *h'w*) чревато непоправимыми и небезопасными экзистенциальными сдвигами.

В этой связи изучение времени, производимое древнеегипетской культурой, актуально в нескольких смыслах. Во-первых, оно демонстрирует существование вполне жизнеспособных и полноценных моделей производства времени, отличающегося от времени «объективного», что, во-вторых, позволяет видеть в этих моделях, в иных образах времени ориентиры для возможного хронопойэсиса в рамках нашей культуры. В свою очередь, в-третьих, это позволяет оттенить и более детально разглядеть современные «темпоральные

проблемы» и продумать пути их решения – как теоретические, так и практические.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК Российской Федерации

1. Кучинов Е. В. Время и вечность в древнеегипетской культуре. Феноменологический анализ / Е. В. Кучинов // Теория и практика общественного развития. 2011. №7. С.47 – 49.

Научные статьи, тезисы, материалы конференций

2. Кучинов Е. В. Безмолвные изображения Птолемея V (мифополитический эскиз Розеттского декрета) / Е. В. Кучинов // Актуальные проблемы исторической науки и творческое наследие С.И.Архангельского: XV чтения памяти члена-корреспондента АН СССР С.И.Архангельского. 8-9 февраля 2007 г. Часть 1. - Н.Новгород: НГПУ, 2007. С. 23 – 25.

3. Кучинов Е. В. К экспозиции вопроса о структуре времени в древнеегипетской мысли / Е. В. Кучинов // Время, событие, исторический опыт в дискурсе современного историка: XVI чтения памяти члена-корреспондента АН СССР С. И. Архангельского. 15 -17 апреля 2009 г. Часть 1. – Н.Новгород: НГПУ, 2009. С. 7 – 14.

4. Кучинов Е. В. Миф как категория феноменологической философии / Е. В. Кучинов // Современные гуманитарные исследования: традиции и перспективы. – Новосибирск: Изд. «Сокол», 2012. С. 35 – 44.

5. Кучинов Е. В. Образ времени в диалоге Платона «Тимей» / Е. В. Кучинов // Вестник гуманитарного образования. – М.: Изд. ИНГН, 2012. № 2. С 23 – 30.

6. Кучинов Е. В. Перспектива феноменологии: назад к первобытному присутствию? / Е. В. Кучинов // Московское научное обозрение. – М.: Изд. ИНГН, 2012. № 2. С. 45 – 53.