

Список литературы

1. *Аристотель*. Топпика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М., 1978. — Т. 2.
2. *Гумбольдт В. фон*. Избранные труды по языкознанию. — М., 1984.
3. *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1998.
4. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — М., 1988.
5. *Гадамер Г.Г.* Язык и понимание // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991.
6. *Барт Р.* Нулевая степень письма // Семиотика. — М., 1983.
7. *Барт Р.* S/Z. — М., 1994.
8. *Хайдеггер М.* Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. — М., 1993.
9. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. — М., 1994. — Ч. 1.
10. *Барт Р.* Ролан Барт о Ролане Барте. — М., 2002.
11. *Барт Р.* Лекция // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. — М., 1989.
12. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. — М., 1994.
13. *Блэк М.* Метафора // Теория метафоры. — М., 1990.
14. *Рикёр П.* Живая метафора // Теория метафоры. — М., 1990.
15. *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ф. Ницше. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М., 2013. — Т. 1/2.
16. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. — М., 1991. — Т. 2.
17. *Арутюнова Н.Д.* Языковая метафора (синтаксис и лексика) // Лингвистика и поэтика. — М., 1979.
18. *Blumenberg H.* Paradigmen zu einer Metaphorologie. — Bonn, 1960.

УДК 101.3
ББК 87.21 к 56

Д.М. СПЕКТОР

ПЕРЕКРЕСТКИ ВРЕМЕНИ: ТЕПЕРЬ И ВДРУГ

Бытующие трактовки времени, при всем их разнообразии, отражают весьма явственное влияние интеллектуализма. Под его воздействием время подменяется одной из функций. Универсалии временных форм обусловлены догматом рубрикации (прошлого, настоящего, будущего), специфицирующих природу сознания в формате технологии знаний. Механическая универсальность утрачивает эмоционально-эстетическое измерение времени.

Ключевые слова: время, спонтанность, типические и спонтанные реакции, феномены «теперь и вдруг», интеллектуализация восприятия времени.

ВДРУГ (внезапно, неожиданно).
<...> Скорее всего, возникло на базе
вдруг «воедино, вместе, разом».

Русский этимологический словарь [1]

Время принято связывать с мерою протекания разных процессов. Это априори, как правило, не обсуждается. Обсуждается же все с ним связанное. Прежде всего, очевидно, что процессы, под которые подводится мерность, не просто различны, но не сопоставимы. Приведенное положение напрямую связано прежде всего с механическим движением. Но следует ли принимать механическое перемещение за образец, определяя с его помощью природу времени? Жизнь человеческого духа не укладывается в подобное ложе. Считать ли ее на этом основании пребывающей вне времени? Такое суждение звучит абсурдно. Тем не менее, время как процедура измерения со времен Платона помещено в «душу» как нечто измеряющее. И Аристотелю близко это суждение. «Может возникнуть сомнение, будет ли в отсутствии души суще-

ствовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное или считаемое.

Если же по природе ничто не способно считать кроме души и разума души, то без души не может существовать время. Но разве то, что в каком-нибудь смысле является временем, например, если существует без души движение, а с движением связано «прежде» и «после», время же и есть это самое, поскольку оно подлежит счету» [2]. Впрочем, если время связано с деятельностью души, душа (считающая) не есть время, но только субъект счета. Внешнее, считываемое ею, полагается как временное бытие — но сама она пребывает вне времени.

Согласно Плотину, мир «движется в душе, ибо кроме души нет другого места для этого» («душа» Плотина, впрочем, есть мировая душа) [3]. Как бы то ни было, движение должно быть кем-то воспринято. Безусловно, движимому — одно относительно другого — противостоит неподвижное, разрозненности — единство и пр. Существующее

нуждается в общем чувствилище, сохраняющем следы, собираемые из разрозненности в фигуру «четвертого измерения» (родство времени с пространством ясно ощутил Бергсон [4, с. 31—32]). Время — внутреннее пространство, сохраняющее прошедшее, и из него синтезирующее сущее и самое себя по его подобию.

Аттический дух почиет на ощущении неизменности идеи. В становлении пребывают смутные тени, бранные подобию истин. Отклоняясь от вечного прототипа, вещи проходят цикл метаморфоз и перерождений с тем, чтобы в итоге вернуться к первоисточнику, в нем обрести вечный покой. «Поскольку человек есть ум, его бытие не подлежит времени, ибо ум нетленен». С другой стороны, разумная человеческая душа «сотворена на границе вечности и времени <...> она последняя в порядке умов, но ее субстанция поднята над телесной материей и не зависит от нее» [5, III, 61, 4—5].

Но отношения идей с вещами рожают многообразные вопросы, акцентированные, прежде всего, Аристотелем. В дальнейшем «идеи» оставляют оболочку прообраза, находя более достойный предмет воплощения — константы отношений между вещами. Так дробление мира постепенно распространяется виришь и вглубь, естественным образом охватывая рефлексю. Ощущение все пронизывающей субстанции утрачивает достоверность. Вечность преобразуется из вневременной сущности в сумму, величину, сколь угодно великую. («Идею, называемую нами вечностью, мы приобретаем тем же самым путем и из того же источника, что и идею времени <...> получивши, с одной стороны, идею последовательности и длительности путем размышления о цепи своих собственных идей <...> а с другой стороны, от обращения солнца идеи определенных величин длительности, мы можем мысленно сколько угодно раз соединять такие величины <...> Мы можем это продолжать беспредельно, до бесконечности <...>» [6, с. 208—209]).

Наступает эпоха гибели богов и смерти субстанций. Мир преобразуется в огромный механизм, в котором все без изъятия элементы подчинены законам и связаны причинной зависимостью [7, с. 66]. По мере углубления в природу сотворенного все более очевидной представляется связь высших материй с идеологией. Эзотерическое внутреннее единство сменяется экзотерическим внешне-телесным. Существо времени *в том и состоит*, что оно «течет», и течет «равномерно»; в такую равномерность способно вписаться любое (телесное) движение — и нематериальные движения, поскольку они с телами связаны и *телесно выражены*. Над обыденным представлением господствует материализованная реальность, целиком укладываемая в прокрустово ложе временности; «душа», манифестирующее существование в физических проявлениях, сама существует постольку, поскольку временна, сиречь, *реально представлена*.

Но человек не появляется на исторической сцене с хронометром в одной руке и калькулятором в другой. Время возникает вместе с человеком, знаменует его рождение. Вне понимания его природы (природы измеря-

ющего, души) невозможно очертить русло временного потока. Проникновение в пласты ушедшего понуждает реконструировать хронологию до-сознательных образов времени (времени до-сознательных образов).

Дух времени вечного возвращения

Многообразие эмпирических наблюдений над течением времени, попытки строгой и последовательной его феноменологической редукции в сочетании со скудостью итогов понуждают к пересмотру исходных установок аналитики.

Время, преодолевшее архаизм античных увлечений, не исчерпывается априорной ролью предмета осознания, но с Аристотеля растворено в процедурах счета, процессах, причинных зависимостях и пр. Прежде процедуры вынесения во внешний мир, в котором время сплелось с рядом циклических перемен, оно обосновалось в мире внутреннем, в трансцендентальной эстетике правил и *спонтанности* процедур связывания и синтеза. Но трансцендентальная чувственность, столь озаботившая Канта, была отодвинута напором (его) разума, в конечном счете, обращенного к собственной критике.

Время априори организует правильность восприятия и восприятие законов, потому что занято воспроизведением ушедшего и реконструкцией состоявшегося, которые присущи всем без исключения людям. Существование, таким образом, исходно погружено в ряд интеллектуальных процедур. Реконструкции обращены на размыкание герметичности такого рода процессов как процессов априори сознательных, исходящих из универсальной технологичности с ее универсалиями и архетипами. Заслонившая бытие интеллектуальная установка, на его место подставившая умозрительный схематизм перехода от прошлого к будущему через настоящее, исключает из поля зрения огромное число не-вкладываемого, среди которого здесь выделим чувства, со времен Канта обреченные на интеллектуальную (соответственно, пропедевтическую) работу (впрочем, античность ценила их еще ниже; в целях исключительно психологических акцентируем этот момент: современный человек не в состоянии представить мир, лишенный прошлого, не вставленный в рамку времени; он убежден, что каждый предмет в мире и весь он в целом «существует», поскольку был, есть и будет; он не может отличить этой интеллектуальной установки от реальности и не в силах представить бытие, ограниченное чистым «сейчас», но понимание дальнейшего это именно предполагает).

Однако тысячелетия истории, связанные с господством чувств, предполагают включение их в схематизм временности, по крайней мере, в двух формах: схематизм истории должен абсорбировать первобытность как период господства чувств с их архетипами (вплоть до Нового времени достаточно живыми). Онтологию следует обогатить первым бытием как мотивацией, предшествующей системам интеллектуально-адаптационных реализаций, в первичной интенциональности утверждаемой.

Реконструкции первобытной истории со времен Э. Тейлора и Дж. Фрэзера, так или иначе, посвящены *истории сознания*. Гипотеза о «человеке разумном», существе, чье преобразование в человека связано с эволюцией разума, природа которого определяется интеллектуальными функциями, длительное время служила аксиомой антропологической аналитики. И в последнее столетие она, подобно родовому проклятию, преследует теорию. Причина проста: подставляя на место *homo sapiens* человека общественного, умелого, религиозного и иже с ними, ученые мужи не в силах допустить человека, *не обладающего разумом*, поскольку таковой *рефлекторно* преобразуется в их восприятии в животное (в полу-животное, *Untermensch*).

Человека по жизни вели инстинкты (аффекты, рефлексy), которые сменил разум, обеспечивший человеку его высочайший статус. *Tertium non datur*. Прочее — от лукавого, наглядно представленного *несовершенным* разумом, *становящимся* сознанием, чувствами (преимущественно естественными потребностями, желаниями) и их *обременением*.

Человек, ведомый религиозным, эстетическим или иным *чувством*, руководимый исключительно страстью, представляет фигуру оксюморона; эмоции связываются рядом психологов с мотивами; но реализация их есть безусловная прерогатива разума. Груды исписанных страниц не пошатнули основополагающую интуицию обыденного здравого смысла, скрытую под прахом ученых сентенций: человеческое в человеке по-прежнему представляет разум, ведущий вековую борьбу с «животной природой» — аффектами, рефлексами и пр. Становление социальных и культурных институтов, от родоплеменной общности до современных государств и «обществ спектакля», связано исключительно с этим персонажем. Этот неутомимый и вездесущий Фигаро успевает везде и всюду, и если его роль в глубинных мотивах человеческого поведения можно подвергнуть сомнению, то наиболее явное основание развития — технический прогресс — кристально явственно связано с ним. Пониманию предшествует ясность представления, исходный пункт осознания, «остановка мира», разъятие его на автономные фрагменты (предметы), между которыми затем устанавливаются связи. «Чувственность» разрушает это априори уже тем, что отталкивается от мотивов как аморфных синтезов вещей и актов и исходно помещает себя внутрь происходящего, не позволяя сформировать (стороннее) представление (моделировать процесс).

Что же остается на ее (чувственности) долю, составляющую безусловный плацдарм первобытной культуры (мифов, верований, магии, обрядов)?

Прямо скажем, немного. Апологии мышления дикаря, начиная с Э. Тэйлора и Л. Моргана, посвящены доказательству неизбежности заблуждений младенческого разума. Поскольку детство человечества связано исключительно с вызреванием последнего, и время не может не испытать на себе воздействия подобной модели. Детство во все времена предстает универсальной схемой

представления мира-как-процесса, инструментом рационализации, равномерным тиканьем несуществующих часов, скрытых и хитро подмигивающих из-за восходов и закатов, движений звезд и лунных фаз. М. Элиаде, один из наиболее авторитетных исследователей архаического сознания и восприятия им времени, принимает подобное положение априори: в ритуале «осуществляется неявная отмена мирского времени, длительности, “истории”, и тот, кто воспроизводит образцовое действие, таким образом переносится в мифическое время первого явления этого действия-образца» [8, с. 56—57]; мирское время, история и длительность безусловны, объективны и встроены в корпус природы подобно тому, как время встроено в корпус если не всяких, то, по крайней мере, швейцарских часов.

Мирское время растворено в истории фиктивных представлений и полностью лишено логики, игнорирует причинность, включает не-гомогенные типы («человек переносится в мифическую эпоху, в которой впервые были явлены архетипы» [8, с. 56]), привязывает человека к странной традиции «вечного возвращения», имеющей целью отмену течения времени и погружение в вечность.

Впрочем, подобные представления о природе времени аналогичны иным архаичным фикциям. Первобытный человек создает фантастические образы времени, испытывая тягу к воссозданию традиционных «архетипов». Отчего? Его разум слаб и шаток. Осуществляя поиск преимущественно «методом тыка», он панически опасается утратить обретенный алгоритм и тысячелетиями его воспроизводит.

Вместе с тем попытаться понять эти наивные фантазии стоит хотя бы потому, что по их меркам кроилась реальность первого бытия. На заре истории человек представлен *homo vitas* — человеком страстным. С интересующей нас точки зрения, это прежде всего существо, чье поведение обусловлено интеллектом приблизительно в той же мере и степени, что и поведение шимпанзе (и «человеком эмоциональным» он предстает в целях упрощения; как отмечал уже Леви-Стросс, его эмоции производны от его ритуальных усилий; наиболее точным его определением было бы, очевидно, *homo ritual*).

Homo vitas живет в мире инстинктивных и рефлекторных, естественных, природных реакций. И его «развитие» связано отнюдь не с их усложнением, но с принципиальным изменением самого способа реагирования. («Усложнение нервной системы само по себе вовсе не обязательно должно было вести к образованию психического феномена сознания. <...> С биологической (“естественной”) точки зрения, более понятным было бы развитие нервной организации по пути все большего усложнения бессознательно-рефлекторной деятельности, то есть усложнения “поведения” без <...> вмешательства идеальных факторов “сверхъестественной” природы» [9, с. 21].)

Примитивное (животное) восприятие выделяет в окружении «вызовы» (стимулы), располагающие «готовыми поведенческими ответами». Развитие психики и

связано с усложнением подобных реакций. В условиях же господства упомянутой эволюционной модели принято связывать такое развитие с развитием мозга, сознания и когнитивной функции (см.: [10—12]).

Однако деятельность сознания опирается, прежде всего, на *систему правил* (сознательное отношение и реализуется в отношении к миру со знанием законов его устройства). С точки зрения генезиса подобного отношения, априори отождествленного с человеческим родом в мире-пробытия, приводимые антропологические стереотипы вполне оправданны. Их мерки априори включают в себя универсальную временность: «стимул» инициирует круг реакций, будучи опознан, соотнесен с образцом (укоренен в прошлом); реакция следует за стимулом, из него вытекает, растворена во временном схематизме, в котором «настоящее» условно, соответствует точке «идеальной модели» и, будучи соотнесено с тем или иным моментом происходящего, вместе с тем сохраняет эту обусловленность. Ничто не может происходить вне времени, никакое настоящее не может предстать ничем иным, кроме как актом перехода от прошлого к будущему — но лишь постольку, поскольку постижение уже пред-ориентировано интеллектуальной схемой (Кант, оттолкнувшись от подобной схемы как от единственно реалистичной, вынужден вводить антиномии не-обусловленного).

Вместе с тем, интеллектуализм в интересующем нас отношении характеризуют такие недостатки, как глубинный антиисторизм, базируемый на культе знаний. Из числа аксиом этого культа нас в данном случае интересует установка, отрицающая значение и вслед за тем существенность всего, не могущего быть предметом знания. Ближе всего к теме обсуждения расположены адаптационные механизмы: существенными среди них априори признаны типические ситуации (угрозы) и типические же на них реакции. В такой связи в качестве основных орудий адаптации рассматриваются рефлекс, аффекты и иные проявления инстинктов; но и в осознаваемом бытии горизонт наполняют предметы в своей повторяемости и относительной неизменности. Вещное бытие погружается в тень ему соответствующего восприятия, одним из горизонтов которого выступает временность с ее атрибутами представимости, последовательности, исчерпывающей обусловленности и пр. Предназначенная к осознанию реальность реальна постольку, поскольку условна, и вставлена в не менее условные рубрики процесса (будущее, настоящее, прошлое). Все осознаваемое уже было (изведано) и воспроизводит образец (знание), иллюстрирует его в условно-предшествующем (прошлом), условно-актуальном (настоящем) и пр.

За бортом подобных схематизаций в сфере этологии остаются нетипичные ситуации и спонтанные реакции. В силу очерченной установки они исследованы явно не достаточно. По тем же причинам некоторые специфические инстинкты (оборонительный, игровой), набором рефлексных реакций не основанные, также изучены слабо, поскольку их аналитика лишена прочного методологического базиса.

Реакция, не располагающая знанием о стимуле (спонтанная), в системе подобных уложений априори бессмысленна, сиречь, беспредметна. Но! Предков человека отличает от иных живых существ не усложнение рефлексных комплексов, а *отказ* от столь прочного фундамента. «Действие обретает смысл, реальность исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое пра-действие» [8, с. 33]; «предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они имитируют или повторяют архетип» [8, с. 55] в той мере, в которой действие возобновляет прецедент действия, *освобожденного* от вязких уз рефлекса. Но подобная (коллективная) реакция не может быть воспроизведена «разумно», то есть сведена к совокупности простых операций, чья последовательность варьируется в связи с ситуацией; эти действия, естественные для сознательного существа, для существ, сознанием не обладающих, *невозможны*. И выводы, которые из этого следуют, прямо противоположны тем, что сделаны Элиаде: человек стремится к воспроизведению образцов деятельности не потому, что хочет воспроизвести архетип действия, но в силу того, что человеческие действия (к поддержанию человечности которых он именно и стремится) на архетип (или алгоритм) *не опираются*. «Воспроизведение архетипа» есть воспроизведение ситуации, когда эмоциональное напряжение достигает того накала, при котором спонтанное действие (тракуемое как присутствие силы) разделяется всеми участниками. Элиаде преобразует *homo ritual* в жалкого имитатора раз обретенного; но при этом объяснение упускает наиболее существенные черты ритуала — прежде всего, необыкновенное возбуждение, тракуемое в качестве (так и не объясненного) сопровождения не раз упомянутых иллюзий. Очевидное существо ритуала отодвигается на задний план, на передний выдвинута целиком гипотетическая функция. Но и с точки зрения существа рассматриваемого, в этом отрицании временности отсутствует смысл; воспроизвести алгоритм действия можно и вне всех этих хитрых и непонятных фокусов со временем и вечностью; естественнее было бы воспроизводить его в спокойном состоянии; дикое возбуждение культа только мешает этой *гипотетической* цели.

Собственно, расшифровка упомянутых метаморфоз и составляет предмет настоящей статьи. Но эти хитрые игры, столь неудовлетворительно объясняемые с точки зрения не-сформированного ума, следует соотнести с достаточно объективными обстоятельствами филогенеза. И в качестве первого шага следует акцентировать необходимость циклического исхода из тотальной обусловленности, отождествляемой с механицизмом в рефлексной либо в пред-интеллектуальной его ипостаси. «Вечность», в которую погружал ритуал, означена особыми состояниями вечно-настоящего (пафоса), вырванного из всеобъемлющего детерминизма рутины. В первобытных глубинах сталкиваются, таким образом, два рода времени-бытия. Привычно размеренное время вечного повтора (вечного возвращения), не обозначившее еще себя рабской цикли-

ческой «заботой», но воплощенное в господстве рефлекс-торных механизмов, противостоит аристократическому энтузиазму, погруженному в экстатический восторг самоисступления. Психологический фон подобной онтологии также разрезан антиномией рассудочного мышления и эмоций в их погруженности в здесь и сейчас происходящее (их ориентированной на коллективное разделение спонтанности).

Автору уже доводилось раскрывать специфику подобных (культовых) состояний (см., например: [13, с. 277]). Сверх-возбуждение, пафос ритуала жертвоприношения выступают как следствие иницируемого им оборонительного инстинкта. Принципиально в данном случае то, что:

- только подобное воздействие (лишь на время проведения ритуала) способно вырвать человеческую особь из естественной для нее обособленности, характеризующей господством (механических) рефлексов и мощного инстинкта самосохранения и обрекающей стадо на разрозненность существования;
- эти же рамки (ритуала) очерчивают первый всплеск времени — «вдруг», которое единит присутствующих, буквально соединяя их в соучастии-сочувствии;
- подготовка к совместному действию, отрицающая схематизм рефлекса и не могущая опереться на не сформированный алгоритм сознания, целиком основана на настроенности на поддержку и разделение спонтанной инициативы (именно в ориентации на поддержку спонтанность обретает вне-предметный смысл).

Сердцевина происходящего и его внешние формы в пределах современной аналитики разделены границами наук психологии и этнологии (антропологии). Рискнем соотнести их с целью очерчивания внеаучного предмета рассмотрения (природы времени).

С точки зрения внутреннего, речь идет о соотношении двух онтологических ремарок: с одной стороны, бытия, обретающего существование в меру исчерпания (развернутого); с другой — наступающего вне опоры на прообраз.

В первом, преимущественно прецедентном бытии, укоренен рефлекс, оперирующий исключительно состоявшимся, будь то вещи или процессы (сознание развертывает вещь в процесс-представление). Оно «знает» и узнает нечто внешнее как внешне-выраженное.

Опуская временно пункт понимания сознания в его безрассудстве, противопоставим ему на онтологическом горизонте ракурс происходящего (спонтанного), позу не-знания, в онтологической невозможности знания (о-сознания).

Это актуальность беспрецедентного, апеллирующего исключительно к спонтанной реакции. Ее онтическая опора исчерпывается обращением к иным субъектам присутствия. Реакция в данном случае не обусловлена внешним наличием; она не знает его и обрывает с ним связь (поскольку речь идет о рефлексах), или не располагает таковой (на горизонте сознания). Ее новая опора заключена в резонансе с реакциями окружения; окружающее во внутреннем обретает опору отражения, в гармонии

обособленных реакций преобразуясь в силу (эстетической) истинности.

Два мира — две системы. Пред-размеченное внешним окружением механическое бытие и противопоставленное ему бытие, иницируемое окружением внутренним. Истина (или ее прототип) рождается именно в этой эзотерической гармонии действия в сочетании с внешней его выразительностью. Эта истина действенности (общности), лишенная опор «адекватности» предмету. Это «вдруг», сплывающее особей в общность, альтернативное «теперь» как условной отметке предметно ориентированного процесса.

Вместе с тем в ряду аналогий подобная вневременность (выпадение из некоего строя «обыденной упорядоченности», навязываемого ощущениям всех времен) есть прообраз *предстоящего*, сакральное, отрицающее наличные связи и преобразующее участников в органы общности. Их участь и обусловлена мерою такого слияния, растворения в общем переживании-со-действия (со-бытии) испытания [14]. Такое внутреннее, предшествующее реальной общине в форме архетипа эстетической эмпатии (гармонии), обуславливает первые формы культурной универсальности в форме «вечно-настоящего», переживания, эстетически ощущаемой истинности (красоты).

Вечно-настоящее (экстатическая общность) и выступает формой первого бытия (в исторической форме первобытности). В сфере представлений это нечто, противоположное привычным формам времени, обязывающим восприятие к осознанности (в «опознании» и «сознательной реакции», обусловленной «логикой предмета»).

Судьба двух форм времени-бытия здесь намечена лишь предварительно. Прежде чем продолжить реконструкцию, напомним, что образы этих пределов бытия полезно все же сохранить и в этом их грубо-вульгарном представительстве, как простые маркеры тех существований, которые изначально разделены на мобилизационное единство (в ритуале рождаемое и тысячи лет единственно в нем и достигаемое) и обыденную разрозненность (с наступлением мирных времен появляющуюся неизбежно и преодолеваемую культурной заботой): «Для того чтобы последние [формы изоляции от целого. — Д.С.] не укоренились и не крепились в этой изолированности, благодаря чему целое могло бы распасться и дух улету-чился бы, правительство должно время от времени <...> потрясать их (индивидов. — Д.С.) посредством войны, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок <...>; индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к <...> для-себя-бытию и личной безопасности, дать почувствовать <...> их господина-смерть» [15, с. 241—242].

Игра спонтанности и повторений.

Вечное обновление

Переход от священного безумия к священной игре, имитация трагического пафоса служат канвой дальней-

шего осмысления. Отрицание спекулятивности в осуществленной проекции психологических разметок на исторические реалии в данном случае продолжено и заключено в исторических соответствиях (умозрительно-ощущаемой) необходимости опосредования чистой спонтанности экстатического («вечного настоящего») естественной укорененностью в механическом повторе. Хёйзинга связал игру и состязание циклическим движением. «Другая проблема, которой занимается Хёйзинга, также проясняется с помощью указания на фундаментальную роль попеременной направленности игрового движения взад и вперед <...> в состязании возникает напряженное движение игрового характера, выделяющее победителя и таким образом позволяющее всему в целом быть игрой» [16, с. 150]. Нить, сшившая эзотерику чувств с рефлексивностью, проходит через игру и святость. «Хёйзинга нашел игровой момент во всей культуре в целом и в первую очередь подробно описал связь детских и звериных игр со “священными играми” культа» [16, с. 150]. Суть такого рода игр все-таки достаточно темна, как темна и природа связи игры со святостью. «При наблюдении за употреблением слова “игра” <...> выясняется, что мы говорим об игре света, волн, деталей шарикоподшипника, говорим “сила играет”, “движется играючи”, говорим об играх животных и даже об игре слов. Во всех этих случаях подразумевается движение туда и обратно, не связанное с определенной целью <...> Движение, которое и есть игра, лишено конечной цели; оно обновляется в бесконечных повторениях» [16, с. 148]. Гадамер упоминает об агональной природе игр; достаточно очевидна их имитационная сущность; в расплывчатой характеристике Гадамера отчетливо проступают аспекты вариативности игрового движения, *модифицируемого* повтора.

Не вдаваясь в детальный анализ природы игрового действия, заметим, что на рубеже онтологии его агонально-имитативный аспект выступает той тенью и сопровождением в экстатическом укорененного бытия-к-смерти, которое лишается однократности и вместе с тем обретает упомянутые ранее черты цикличности. В ракурсе антропологии помянутые реалии объединяет общая укорененность в специфических инстинктах, востребованных культурой (культом); ранее речь шла преимущественно об инициации оборонительного инстинкта в ритуале жертвоприношения; теперь акцент переносится на игровой, также не располагающий набором стереотипных реакций. Между внутренним (экстатическим) и внешним (рефлексивным) — живой толмач и посредник, в котором «мир» вновь возникает в имитационном «неистовстве» азарта в поле прото-пространства с его прото-фигурами. Цикличность (варьируемый повтор), взаимообусловленность позиций, фигуры в их ролевой и позиционной обусловленности возникают в этих недрах ритуала, прежде чем проецироваться на окружающую реальность в ее предметности, воспроизводимости и иных опорах будущей осознанности — пронизанной светом имитируемого неистовства.

В игре «вечное теперь» размыкается в направлении не-окончателности. Прообраз времени входит в бытие внешней формой цикличности, внутренне основанной двоением однократно-происходящего; последнее не только происходит (проходит разово), но в поле игры осуществляет один из ее вариантов. Эзотерическая общность экстаза вместе с тем дополняется экзотерической общностью присутствия — в-поле игры; разделенность акта спонтанной реакции — разделением правил и усвоением роли; в форме игры (ритуальное) представление впервые выдвигается на авансцену бытия.

«Теперь» размыкается в горизонт времени через удвоение происходящего, в первой редакции данного (чувствам) однократно, обращенного к инициации реакций окружения. Второе бытие конструирует внешнюю общность, в которой внутреннее уже овнешнено в континууме, чьим прообразом выступает игровое поле. Опосредование, воплощаемое сознанием, в атрибуциях диалектики представляется преобразованием акта спонтанного взаимодействия (теперь) во внешние формы. Время в предварительном абрисе выступает непрерывным процессом преобразования фигур актуального в специфических (эстетико-эмоциональных и культурно-исторических) формах его продуцирования (настроенностях) в конфигурации происходящего (преходящего).

У истоков теоретического знания мы встречаем родственность его с погружением в божественное безумие, приобщение к им вызванному состоянию, присутствие в явлении-просветлении. «Как известно, “тео-рос” — так вначале назывался участник праздничной миссии <...> Сходным образом рассматривает сущность “теорий” и “нуса” еще греческая метафизика; здесь они предстают как чистое “присутствие при бытии” подлинно сущего <...> Но “теория” не мыслилась изначально как способ поведения субъективности, как самоопределение субъекта; ее определяли, исходя из того, к чему она относится, что рассматривает. “Теория” — это подлинное участие, не деятельность, но претерпевание (пафос), а именно отрешенная вовлеченность. Исходя из этого в позднейшую эпоху рассматривали религиозную основу греческого понятия разума» [16, с. 169—170]. Отстраненное о-сознание в истоках заключено в священной игре. Теория же состоит в присутствии при беспрецедентном извержении-провокации истины. Истинность истины заключена отнюдь не в соответствии ее иному как гипотетически-объективному устройению. Ее истинность наследует эстетической трансцендентальности спонтанного акта. Теория как прототип сознания есть первичное замыкание субъективной истины (как выразился бы Кант, ощущения «целесообразности без цели») на проецируемый вовне и во внешнем окружении обретший соответствия прообраз (эстетизм античного духа истины неоднократно подчеркивался, особенно А.Ф. Лосевым).

Но упорядоченное постепенно выдвигается на роль монопольного фактора мирового устройства. Проблема

заключается не в раскрытии «теперь» в рамках умозрительных по преимуществу спекуляций, столь занимавших Хайдеггера. Проблема в последовательном исключении из состава реальности экзистенциального духа, конституирующего «вдруг» в его альтернативности рассудочному устройству бытийной сферы. Конец метафизики, по крайней мере, должен ознаменоваться обращением любопытства к проблемам устройства времени, исходящим из человеческих целей. Но ущербность бытия перекраивает систему временных диспозиций, обнажая в ней отсутствие чувственной контрреальности (основы единства-сплоченности в вечно-настоящем).

После столь основательной чистки время перерождается

В общеупотребительных архетипах оно представлено часовым механизмом. В иных целях он модифицируется до времени социального, хронологического и пр., не утрачивая своей сути. Вопрос о природе времени звучит некорректно уже на уровне формулировки. И его следует отредактировать вкупе с рядом иных путем простой замены *что* на *как*. В исчерпании актуальности общность утрачивает собственную природу, подменяя ее сводом внешних обстоятельств (регламентов, законов), вместе с тем утрачивая природу единства, в том числе как почвы доверия к спонтанной инициативе, готовности к беспрецедентному во внешнем и внутреннем.

Список литературы

1. Русский этимологический словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://glossword.info/index.php/term/7-russkijj-etimologicheskijj-slovar,793-vdrug.xhtml>
2. *Аристотель*. Физика [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/aristotle/physic.html>
3. *Плотин*. Эннеады [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://booksonline.com.ua/kniga-Plotin-Ennead%D1%8B-126250/page-1/lang-all.htm>
4. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. — М., 1992. — Т. 1.
5. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. — Долгопрудный, 2000. — Кн. 1.
6. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т. — М., 1960. — Т. 1.
7. *Марков Б.В.* Храм и рынок. — СПб., 1999.
8. *Элиаде М.* Космос и история. — М., 1978.
9. *Бородай Ю.М.* От фантазии к реальности (происхождение нравственности). — М., 1994.
10. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. — М., 1981.
11. *Фабри К.Э.* Основы зоопсихологии. — М., 2001.
12. *Филиппова Г.Г.* Зоопсихология и сравнительная психология. — М., 2004.
13. *Спектор Д.М.* Власть времени. — М., 2009.
14. *Спектор Д.М.* Инобытие и время (контуры эстетики трансцендентного) // NB: Философские исследования. — 2014. — № 3.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. — М., 1959. — Т. 4.
16. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. — М., 1988.

УДК 159.923.2:371.21
ББК 88.52:74.202.4

А.Ю. ШЕМАНОВ

ВОПЛОЩЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ И РЕСУРСЫ ИНКЛЮЗИИ: ОТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ К СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Рассматривается философско-культурологический контекст понятия «психологические ресурсы». В данном контексте исследуются различные варианты осмысления отношения к человеку, имеющему телесные и психические особенности, как к существу воплощенному. Варианты понимания воплощенности анализируются как антропологические позиции, структурирующие социальное отношение к людям с физическими и психическими особенностями, в том числе в процессе оказания им помощи, и выступающие в качестве нормативной антропологии такого отношения. Сравняются различные концепции воплощенности личности (реалистическая, феноменологическая, психоаналитическая, постконвенциональная), существующие в зарубежной литературе, следующей в русле социальной модели инвалидности. В заключение обсуждаются возможности и границы инклюзивной антропологии (по Г.П. Мейнингеру) для философско-методологического осмысления понятия психологических ресурсов, а также необходимость разработки неспиритуалистической персонологии воплощенности (по Дж.Ф. Кросби).

Ключевые слова: психологические ресурсы, воплощенность личности, ресурсы личности, инклюзия, социальная модель инвалидности, автономия, аутентичность, нормативная антропология, спиритуалистический персонализм, культура.