

УДК 111.81



Спектор Д.М.

Время в пространстве культуры: вечность и ее локализации Часть 1

Спектор Давид Михайлович, кандидат архитектуры, доцент, старший научный сотрудник Института художественного образования РАО (Москва)

E-mail: daspektor@mail.ru

Изучение времени включает два достаточно самостоятельных его пред-понимания: редуцирующее мир к перемещениям тел в имманентных конгломерациях, и гуманистическое, основанное на присутствии субъекта с привнесением им в мир времени как когнитивно-мировоззренческой установки. В этих противоположных на первый взгляд ориентациях присутствует нечто общее, а именно, тайный интеллектуализм и натурализм, не изжитый и философией жизни. Стремясь преодолеть их границы, автор рассматривает время как исторически становящееся орудие культуры, вводящее индивида в состояние «субъекта». В первой части работы дан общий обзор основных представлений о времени и его аналитик в рамках антропологических концепций от античности до современности, выявлен их (тайный) интеллектуализм, которому противопоставлена культурологическая альтернатива.

Ключевые слова: время и вечность, разум, ритуал, тайный интеллектуализм, философия жизни, пред-человеческое бытие, прото-коллективное бытие.

Введение

Сложение основополагающих аллегорий времени

Античные представления о времени рождены прежде всего наблюдением движения и перемен. При этом они включают в себя два рода сущностей. Это, во-первых, то, с чего начинается Платон, – восприимчивость движения и перемен, душа. Платон связывает ее через трансцендентно-мифологическое время с конституцией вечности, тем «кругооборотом», который *извечно* нацелен на совершенствование телесных воплощений. Какие бы ужасы и удары не потрясали душу, как бы ни плавались перед взором ее тени истины и телесные образы, восприятие этой суеи возможно лишь при условии наличия экрана, на который подобные образы проецируются, «неподвижного прообраза», относительно которого фиксируются перемены. Подлинное становление (приобщение к истине) затрагивает лишь *душу*; телесное может *претерпевать* становление, будучи ему сопричастно, вовлечено в движение к калокагатии и приобщение к прекрасному совершенству (воспринимаясь как лишенное смысла малозначимое мельтешение стохастических фигурных комбинаций, *sub specie aeternitatis*¹ *незначительных*).

Не будучи приобщенным к вечности, *невозможно* причаститься времени; время как подвижный образ вечности прежде всего *качественно, чувственно, не механистично*, его использование в качестве меры движения не существенно.

Вечность – не только для Платона, но всей античной философии – суть нечто *ясно-ощущаемое*, в том числе в *теории* (как присутствию при явлении (сакральной) истины). Платон лишь упорядочивает такую *явственность*, придает логически-стройную форму. Переживание присутствия божества *тождественно* переживанию вечности; вечность наполняется сакральным чувством, экстатическим одухотворением, вполне сознательно переживаемым участниками мистерий как божественное дыхание и дыхание вечности. «Личность», если считать ее в те времена сложившейся, «растворяется» в этом дыхании, или схождении духа (вариации темы в различных религиозных традициях необозримы; но в основе подобных «растворений» (Атмана в Брахмане в индуизме, Я в Абсолюте в европейской философии и пр.) угадывается инвертированный ритуал инициации).

Аристотель не отвергает этот аспект временности, но более увлечен имманентным его выражением. Со времен его аналитик время как мера движения и взаимодействия конституируется одновременностью, тяготеющей к моментальному срезу и «остановке», и изменениями, принимающими образ последовательно сменяющихся «кадров». Стагирита занимает актуальная дискуссия сторонников реальности предела временной нюан-

¹ С точки зрения вечности (лат.) (Прим. ред.).

сировки, стоп-кадра, с адептами возможности «продолжать деление бесконечно» (данная линия реконструкции природы времени продолжится историей математического анализа; вместе с тем в чистой имманентности пространство и время изначально *родственны* и связаны порядком *пространственных диспозиций, условным* вычленением моментальных срезов, пространственных конфигураций в их чередовании и соотношении).

Подобные контрапункты характерны и для интроспекций времени. В ряде случаев (Дж. Локк) аналитика времени исчерпывается этим соотношением ряда последовательных моментов восприятия. Время в таком ракурсе предстает *инструментом представления*. Нечто (субъект) воспринимает нечто иное (предмет, «объект») *при его помощи*. Вместе с тем, схема восприятия и ее стороны извечны (метафизичны); неизменно и время, как схема (универсальная, врожденная) восприятия субъектом *внешних конфигураций объектов* (и если субъект принимается подводить под собственные переживания временные рамки, то он основывается *аналогией* (не совсем правомерной) *внешнего* течения времени).

Кант осуществляет попытку кардинальной трансформации подобной схемы. В его «трансцендентальной эстетике» отношения сторон меняют значение; во главу угла теперь ставится именно этот *способ представления*, а его восприимчивость определяется устройством самого инструмента. «Время» берет на себя роль Субъекта, «субъект» обретает значение органа времени; «мир» в его определенности выступает прямым следствием способности представления, определяемой трансцендентальной схематикой временности. «Откуда бы ни происходили наши представления, производятся ли они влиянием внешних вещей или внутренними причинами, возникают ли они как явления, а priori или эмпирически, все равно они принадлежат, как модификации души, к области внутреннего чувства; поэтому все наши знания в конце концов подчинены формальному условию внутреннего чувства, именно времени, в котором они должны быть упорядочены, приведены в связь и в соотношения»¹. Между внутренним «гомункулусом», «изнутри» считывающим данные органов чувств и их собирающим в образы, и внешним (вещью) условиями задачи выстраивается непреодолимый барьер, преодолеть который немислимо.

Кант и не преодолевает эту *Ultima Thule*², удовлетворяясь паллиативом; не рассудок сообразуется с внешними предметами, но они сообразуются со схемами мышления, *со временем как трансцендентальной схемой или чистой способностью воображения*. В силу того «...применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории»³.

Но Кант а) не ставит вопрос о причинах им анализируемого устройства, отодвигая их в тень феноменологических констатаций, б) озвучив главенствующую роль «времени» в качестве ключа восприятия мира внешнего и внутреннего, Кант в дальнейших штудиях уделяет ему на удивление мало внимания, растворяя его в «критиках разума», в) примерно то же происходит и с его «трансцендентальной эстетикой»: озвученная в зачине «Чистого разума» в качестве наиболее универсального инструмента мировосприятия, тотально мир и человека определяющего, она возрождается в «Способности суждения» в несравненно более скромной роли инструмента суждений вкуса и целесообразности без цели.

В дальнейшем пути физики времени и его философии размежеваются достаточно кардинально. То, что в культурологическом срезе время, изучаемое физикой, изначально выступало моментом движения и *функцией пространства* (о чем свидетельствует в том числе и язык; английское *space* примерно с 1300 г. употребляется в значениях площадь, протяженность, пространство, промежуток времени: Как указывает В.М. Розин⁴, этот термин, в свою очередь, образовался от старого французского слова «*espace*», берущего начало от латинского «*spatium*» в значении «комната, площадь, расстояние, промежуток времени»), от позитивно-ориентированного мышления ускользает.

Философия, в свой черед рассыпающаяся на совокупность школ, связанных между собою слабо или не связанных вовсе, пытается тем не менее удержать вопрос о «природе времени», не отдав его на откуп конвенциям измерений. Вместе с тем в своей невольной «метафизической» (квалификативной, монистической) интенции она пребывает в весьма сложных отношениях с семейством отпрысков, в рамках культурологии, антропологии, этнологии, истории и иже с ними пытающихся подвести под «время» ценностные или же «духовные», но вместе с тем и достаточно *«позитивные»*, основания.

1. Обзор сложившихся взглядов.

Философия жизни и самобытность чувств. Неустрашимый психологизм временных аналитик

В последние столетия стали вполне привычными сентенции о «жизни, бесконечно большей разума, бесконечно более важной, заключающей особенный смысл и особенную радость, полноту и пр.». Но осознание этой «бесконечной полноты» представляет крепкий орешек, не разгрызенный современной теорией прежде всего *методологически*.

Если метафизика «шла к миру и жизни», отталкиваясь от ясных оснований рассудка и разума, то философия жизни, напротив, отталкивается от «полноты чувств, ощущений, страсти», следуя к осознанию – каковое должно быть также понято в свете «становящейся чувственности». Но «чистая чувственность» нема или не-

¹ Кант И. Критика чистого разума. Пг., 1915. С. 87.

² Крайний предел, дальняя задача, «цель устремлений (лат.). (Прим. ред.).

³ Там же. С. 221.

⁴ Розин В.М. Метаморфозы и структура понятия «пространство» [Электронный ресурс] // NB: Философские исследования. [Электронные журналы издательства NOTA BENE]. 2013. № 6. С. 68–95. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.6.411. Режим доступа: http://e-notabene.ru/fr/article_411.html. См. также: Гайденок П.П. Время в античной и средневековой философии // Философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 451–457.

членораздельна. Поэтому новая интенция вынуждена отталкиваться от уже не милой, но неизбежной внятности, приходя к понятиям и категориям и применяясь к фактам при помощи логики и здравого смысла (в таком отношении весьма симптоматична эволюция идей В. Дильтея, отталкивающегося от задач жывания в упомянутую полноту и в итоге пришедшего к герменевтике как отчасти оригинальной, но все же аналитике текстов). Первые шаги конкретизации предоставляют в распоряжение исследователя биологическую форму чувственности, в наиболее общем ее облике представленную инстинктами. Продвижение новой философии связывается в этой связи с альтернативой прямого к ним обращения (в наиболее явном виде осуществленного З. Фрейдом), либо реставрации в человеческой чувственности собственно человеческого *в его отличии и связи с разумом*.

Первым препятствием изучению служит произвольность вменения времени некой умозрительной функции, игнорирующей явственные исторические факты. Между ними и «фактами сознания» возникает стена, преодолеваемая путем насилия вторых над первыми.

Устранение такой преграды осуществляется в статье по нескольким направлениям.

Первое основано критикой сложившихся историко-культурных (антропологических) моделей времени, достаточно серьезно обоснованных фактически и ни в малой степени не прошедших сито теоретического осмысления.

То, что представлялось «временем» на заре истории (тяготая к позднейшим именам вечного и сакрального, весьма явственно акцентированных Платоном), не принимается аналитиками за существенное обстоятельство, проходя по разряду *заблуждения*.

Но, помимо антиисторичности, пониманию времени свойственен и иной грех, грех, состоящий в тайном следовании доктрине интеллектуализма, в том числе и в сердцевине различных устроений философии жизни, что влечет лишь перелицовку чувственности, в процессе которой новое вино вливается в старые меха, а жизнь, обретая ярлык страсти, в сущности выступает лишь ее экзистенциальной пародией – функцией сознания.

Ранее упомянутое «чувство» вновь обнаруживает темную сторону неопределенности и «погруженности в природу». Оттого оно допускается в новые рефлексии, пройдя фильтр интеллектуальной вивисекции, априори вписавшей его в онтологические распорядки.

И подобная сложность тесно связана со сложившимися стереотипами понимания соотношений интеллекта и эмоций. Потому следующим барьером аналитики предстает распространенное противопоставление интеллекта, предположительно олицетворяющего человеческое в человеке, и эмоций, за которыми прочно закрепилась репутация некоего «животного наследия». В этом отношении они воспринимаются в одном ряду с аффектами и рефлексиями, покрывающими все названное «инстинктами». Последним не менее прочно вменяется преимущественная *механистичность*.

Подобные воззрения, претерпевшие за последние века существенную эволюцию (в начале которой стоят учения И.П. Павлова, В.М. Бехтерева и пр.), расшатывая взгляды на инстинкт как на неизменный набор поведенческих алгоритмов, в ядре своем сохранили верность старым кумирам. Поведенческие алгоритмы высшей нервной деятельности уже не рассматриваются в качестве системы автоматизмов, выступая общей предпосылкой и «схемой» прижизненно формируемых и достаточно дифференцированных поведенческих моделей. Но «автоматизм», рассматриваемый как общая основа, сохраняет методологический вес и в новых модификациях. Сцепляясь и усложняясь, реакции сохраняют ограничения, исходно заключенные в принципе ассоциативности, и неспособны покинуть сии пределы. Проблема, собственно, заключается в том, что современная этология не знает исключения из таких инстинктов, а современная наука об эмоциях не способна покинуть подернутые вековой пылью, но вместе с тем освященные авторитетом Декарта дистинкции, коренным дуализмом души и тела (сознания и рефлекса) основанные.

Но, пока и поскольку эти вековые кумиры не сброшены с пьедесталов, невозможно, пожалуй, продвинуться далее философских оснований кантовской трансцендентальности. Поскольку этология не в состоянии подвергнуть критике пропедевтическую функцию чувственности, улавливающей в окружении лишь «систему сигналов», перерабатываемых второй сигнальной системой в связную картину (нейрофизиология не испытывает нужды даже в спонтанной функции мышления и продуктивной силе воображения), постольку человеческие реакции принципиально отличает от животных их произвольность, иначе, не автоматизм, а человека от животного отличает сознание. Следовательно, и т.д.

Размыкание подобной дихотомии требует реабилитации *человечности* человеческих чувств. В ином случае выйти за пределы пародийной логики, сближающей спонтанность с сознанием на простом основании их присущности «человеку», невозможно. Невозможно, следовательно, разорвать рамки не менее нелепого круга, на столь же формальном основании отождествляющего *сознание и субъективность* с «восприятием времени» как продуктивной функцией воображения. В подобных экспликациях от Канта до Хайдеггера хранится мистическое зерно, так или иначе закамуфлированное; способность воображения выплеснуть из глубин внутреннего нечего, соответствующее внешнему и позволяющее его всю глубже раскрывать, сохраняет налет феноменальных констатаций, отнесены ли они к Богу, Духу или Бытию. Подобный формализм следует преодолевать доказательно, внятно поясняя, почему и зачем возникла субъективность, каково ее адаптивное назначение, и в такой уже связи придав времени назначение основополагающего инструмента упомянутой «продуктивной функции».

2. «Процеживание» исторических реалий сквозь сито позитивной индифферентности. Восстановление онтологического статуса бытия, обуславливающего сознание

То, что классическая философия зиждется на примате разума, самоочевидно. Менее очевидно то, что конец классической философии, преодоление гегелевского панлогизма, констатация смерти Бога, попытки апробации многообразных паллиативов разумности в качестве человеческой сущности, не поколебали позитивного взгляда на человеческую природу. Общепринятая антропологическая модель человека выражена в его определении

как *homo sapiens*. Но собственно «разумным» человек исторически «становится», причем крайне постепенно. В этом произвольном сочетании *извечности* интеллекта как основного признака человека и *постепенности* обретения им *действенности* *слабость* позитивного подхода выражается крайне ярко; что вело и направляло человечество на протяжении тех по крайней мере десятков тысяч лет, на протяжении которых каменный инвентарь заметно не изменялся, а гипотетический «разум» продуцировал преимущественно мифы и фикции, остается в рамках теории «разумности» совершенно неопределенным. Что в этой истории действительно очевидно, так это то, что *вреда* от «становящегося разума» на *протяжении тысячелетий* было гораздо больше, чем (гипотетической) пользы. Стоит непредвзято взглянуть на эту жуткую цепь кровавых жертв, тошнотворных заговоров, всю эту магию, веру в несуществующее и ему поклонение – на что уходили силы этих несчастных! И все равно темные и невежественные дикари (провидя грядущее торжество науки) с упорством поистине неизъяснимым пестовали свои «идеи», благоговей перед ростками разума! При сопоставлении этой картины с ее общепринятой интерпретацией возникает отчетливая дилемма: либо предки в массе своей пали жертвой паранойи, либо под ее воздействием подпали ведущие аналитики, с неизъяснимым азартом отстаивающие интеллектуальную природу человека вопреки фактам и *sensus communis*¹ (иной крайностью выступает в таком отношении «растворение» ведущих сил эволюции в «совокупности факторов»²; в системе подобных взглядов человек принципиально ничем не отличается от всех прочих животных³).

Эксплицируем некоторые компоненты этого недуга (понимания природы человека как *homo sapiens*).

Начала истории знаменуются *высочайшей активностью* «становящегося разума», *сочетаемой* с его смутностью, фантазийностью и беспомощностью. Сон разума рождает чудовищ, которые и призвана беспристрастно фиксировать и классифицировать наука.

Тэйлор, руководствуясь очевидностью и здравым смыслом, полагал, что основание архаичных верований и составляют некие «идеи», под которыми он понимал, в частности, «верования в духовные существа»⁴. «Идеи эти опираются на широкую философию природы, правда, первобытную и грубую, но полную мысли и понимаемую вполне реально и серьезно»⁵. В безднах истории начинает маячить мохнатый дикарь-философ, руководствующийся исключительно философией природы и своими мыслями по такому поводу.

Значительным авторитетом в рамках такого рода теорий обладают идеи «вечного возвращения» М. Элиаде⁶. Их влияние обуславливает строение ряда не менее известных (упомянем в такой связи теорию смены «циклического» времени на «осевое» К. Ясперса). Суть утверждений вкратце заключена в том, что «традиционные общности» (что явствует уже из их наименования) неизбежно стремятся к воспроизведению «образцов поведения», повторяющих акты действий их мифических предков. В сущности, *редукция к основаниям* выступает единственным основанием их действий. «Действие обретает смысл, реальность исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое пра-действие»⁷. В силу того они регулярно проводят ритуалы, имеющие целью к ним приобщения: «предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они имитируют или повторяют архетип»⁸.

Одним из сопровождающих обстоятельств выступает аграрный характер труда архаических общностей; отсюда, в частности, тесная связь мифа о вечном возвращении с «празднествами урожая», эгегическими наблюдениями над «умиранием и возрождением зерна», на которых акцентирует внимание и сам Элиаде.

Вообще, все, что значимо для древних народов, суть приобщение к первоисточнику, воспроизведение образа, унаследованного мифическими предками прямо из рук их богов-тотемов. Иные особенности представлений о пространстве и времени продолжают упомянутые и тесно связаны с туземной философией, преломленной призмой специфики туземной жизни.

Архаические пространство и время *не гомогенны*. Подобную не-гомогенность можно проследить от седой архаики (первобытности) до позднего средневековья.

Не-гомогенность тесно связана с наличием *привилегированных мест*, обладающих рядом особенных качеств. И такому свойству архаического восприятия посвящена весьма обширная литература (в частности, эта позиция акцентируется тем же М. Элиаде). Речь идет прежде всего о некоем «центре мира», вокруг которого возникает храм, город и пр. Но подобные взгляды, распространяясь, охватывают и некие «чудесные места», в которых время движется иначе, чем в мире дольном.

Оставим для дальнейшего репортажную констатацию: и пространство, и время *не возникают в качестве универсалий, вмещающих мир и гомогенно упорядочивающих его восприятие; они вообще слабо различимы и неосуществляются с особым местом – вместе с тем с состоянием, в котором «горнее» берет на себя управление поведением* (и в этом, увы, заключается еще одна постыдная слабость туземцев; их переживания чрезвычайно слабо подвержены *внутреннему управлению*, (не возникшей) воле; напротив, их «эмоции» (по Леви-Строссу) возникают в ходе проведения ритуала и последним инициируются).

Такие состояния рождаются в отдельных привилегированных местностях, каковые (в глазах неразумных туземцев) представляют мистические (с точки зрения современного хрониста) «порталы», разрывающие ткань окружения и открывающие просвет «высшим силам». В поле их непосредственного влияния возникает (священное) место (состояние), которое в дальнейшем используется для воспроизведения аналогичных переживания

¹ Здравый смысл; внутреннее чувство, постигающее объекты всех внешних чувств и судящее об их результатах и действиях (лат.). (Прим. ред.).

² См.: Wulf C. *Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004. S. 33.

³ Марков А. Эволюция человека: В 2 кн. Кн. 1: Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель: CORPUS, 2011.

⁴ Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Наука, 1989. С. 210.

⁵ Там же. С. 129–130.

⁶ Eliade M. *The Myth of the Eternal Return*. New York: Pantheon, 1954.

⁷ Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. М.: Прогресс, 1978. С. 33.

⁸ Там же. С. 55.

ний (кои принято описывать как состояния экстатического восторга, одухотворения, пафоса, «силы-мана», просветления, откровения и т.д.; разумеется, вся эта мистика может представлять собой исключительно иллюзии сознания – или аберрации подсознания).

Лишь эти избранные площадки представляются *опорными пунктами времени* – как связующего звена окружающего хаоса и мрака *с околом вечности*. И последняя никак не связана с нагромождением лет и эпох; это непосредственное ощущение бессмертия, также весьма специфического – не обретение гарантии *самосохранения*, но упомянутый восторг *приобщения к неуничтожимой, извечной реке силы*.

Акцентируем промежуточные выводы из изложенного:

– в исторически достоверном своем облике «на заре истории» восприятие времени ничем не схоже с привычным хронологическим образом, считающимся универсальным; оно гораздо более достоверно передается позднейшими «мифологическими» образами *вечности* теми людьми, которые ещё не утратили непосредственности ее восприятия; она не отделена ни от места, в котором инициируется соответствующее переживание, ни от самого подобного переживания – «присутствия силы», или «божественного присутствия».

– упомянутые странности не рассматриваются современной аналитикой в качестве «существенных» в плане определения существа времени; они отнесены к «психологии» архаичного сознания, издержкам его становления; никакие факты не подтверждают эту трактовку, выступающую лишь «данью очевидности» и «уступкой здравому смыслу», но последних оказывается достаточно для приговора.

Рассматривая приведенные *объяснения* в их совокупности, следует акцентировать их *общий идеализм* – в ряде случаев совершенно явственный, но и в сердцевине наиболее материалистических концепций вполне живой и сокровенный. В частности, революционно прозвучавшие слова К. Маркса: «Сознание (das Bewußtsein) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (das bewußte Sein)»¹, не обретают расшифровки в его «материалистической концепции», не способной объяснить, что же представляет из себя предок, еще лишенный сознания, но уже размахивающий топором или дубиной (пробел пытался заполнить Б. Поршнев, измывив человека, инстинктивно овладевшего топором и вследствие образумившегося²).

В ряде работ автору уже доводилось противопоставлять тайному интеллектуализму названных антропологических концепций их культурологическую альтернативу. Привожу несколько ее тезисов, имеющих прямое отношение к предмету.

1. Если отнестись к тезису Маркса серьезнее, чем сам его автор, считая сознание «осознанным бытием», следует а) раскрыть до-сознательную человечность бытия, б) дать экспликацию причин его эволюции и в) представить человека, *лишенного сознания*, вместе с тем (уже) *по человечески действующего*.

2. Рассматривая пред-человеческое бытие в таком свете, следует акцентировать внимание на фактическом отличие рода человек от иных видов. Природное (естественное) существование основано многообразием (и конкуренцией) видов. Человека же отличает от них подобного разнообразия *отсутствие*. Видовая конкуренция перенесена у человека внутрь вида – *в связи с этим и формируется род*. Человеческий род – вид, перенесший межвидовую конкуренцию в собственные пределы. Это означает, что аналогом «видов», развивающихся в процессе борьбы (и кооперации) у человека выступает общности, в их конкуренции³. В (перманентном) бестолковении («войне всех (групп) против всех») следует акцентировать стадно-групповой (прото-коллективный) характер ведущих ее субъектов (С. Московичи в частности, доказывает, что «охотник становится человеком, но не человек – охотником»⁴).

3. Обозначив этот исходный пункт, не следует забывать о том, что речь идет о пред-истории человека, о *животных* его предках. Но при всей распространенности идей о врожденности человеку «инстинкта агрессии», никаких реальных признаков его наличия не обнаружено. Но не обнаружен у человека и иной, не раз вменяемый ему инстинкт общественный (родовой). Вместе с тем столкновения групп пред-людей на заре истории обуславливают жизненную значимость групповой – как прото-коллективной – агрессии. «Сплочение» (Э. Дюркгейма), поддержание и инициация общности вкупе с инициацией боевого духа выступают *наиболее актуальной задачей* пра-человеческого бытия.

4. Конкретизируя формы бытия, предшествующего осознанному, следует обратить внимание на универсальную форму культа-культуры, предшествующую мифу, – на ритуал (концепции первичности ритуала развивали английские исследователи С.Х. Хук, Ф.Р.С. Рэглэн, Т.Х. Гэстер, Э.О. Джеймс⁶ и др.). Ритуал – форма бытия, в «пред-сознательности» вплоть до настоящего времени так и не «расшифрованная» (но в ее отношении сохраняет актуальность мысль Дюркгейма, связавшего ритуал с задачей «сплочения», и вместе

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3: Немецкая идеология. М.: Госполитиздат, 1955. С. 25.

² Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: Мысль, 1974.

³ Палмер Д., Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo sapiens. С. 46.

⁴ Moscovici S. *La société contre nature*. Paris: Union générale d'éditions, 1972, p. 102.

⁵ Спектор Д. М. Власть времени. М.: Социальный проект, 2009. С. 236–249.

⁶ См., напр.: Hooke S.H., ed. *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*. London: Oxford University Press, H. Milford, 1933; Idem, ed. *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*. London: S.P.C.K., 1935; Raglan F.R.S. *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*. London: Methuen, 1936; Idem. *The Origin of Religion*. London: Watts, 1949; Idem. "Myth and Ritual." *Journal of American Folklore* 68.270 (1955):454–461; Gaster T.H. *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York: Henry. Schuman, 1950; Idem. *The Oldest Stories in the World*. New York: Viking Press, 1952; James E.O. *The Cult of the Mother-Goddess*. New York: Barnes & Noble, 1961; Idem. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. New York: G.P. Putnam's sons, 1960; Idem. *Sacrifice and Sacrament*. New York: Barnes & Noble, 1962.

с тем акцентировавшего и его предельную жестокость, и «перенесение в иной мир», но так и не сумевшего объяснить, как и почему соединились в ритуале эти столь разные функции).

5. Анализ многообразных форм ритуала позволяет выявить исходную и наиболее универсальную форму – ритуального жертвоприношения (о чем сохраняют свидетельства в том числе речь и язык: «...слово, обозначающее ритуал... “жертвоприношение” (ср. лат. *sacrificium*, буквально “делание жертвы” /сакрального/... еще очевиднее использование слова для жертвы в качестве обозначения ритуала вообще – др.-инд. *Yajña* нем. *Opfer* и др.)»¹. Соотнесение подобных фактов с ранее приведенными обстоятельствами позволяет утверждать: изначальным назначением ритуала следует считать инициацию *оборонительного инстинкта*. Сошлемся на аналитики, констатирующие: оборонительный инстинкт – единственный, (на время опасности) сплывающий стадо человекообразных обезьян ((«Единственным совершенно точно установленным фактом сотрудничества и кооперирования действий у обезьян является совместная защита от нападений извне. Все без исключения исследователи (Zuckerman, 1932, Yerkes, 1943, Kohler, 1948, Тих, 1947, Дембовский, 1963) единодушно утверждают, что при нападении на любого члена объединения извне все объединение в целом выступает на его защиту... Но указанная ситуация – *единственная* [курсив мой – Д.С.], в которой все без исключения члены объединения действуют совместно»²); связь «пафоса» и «кодухотворения» акцентирована К. Лоренцом³). Вместе с тем подобный инстинкт *не включает механизмы реализации* возникающей задачи; это – «интенция», реализуемая *спонтанно*.

6. Следующим значимым моментом «начал истории» выступает специфичность как ситуаций, так и предмета, «аффицирующего спонтанность». Его аналитика позволяет на место аффицируемости сознания «непрестанно действующими механизмами восприятия феноменов и непрерывного их осознания» поставить эпизодическую, коллективной волею вызываемую *аффекацию чувств*, позволяющую (исключительно в ритуальном экстазе) *на время* освободиться от механистичности инстинктивного восприятия, укорененного не (только) в (биологически обусловленных) «механизмах», но в способе вписывания в мир и онтологическом статусе в нем пребывания. В основании истории, т.о., следует утвердить не постепенное складывание *интеллектуальных схем*, но *спонтанную чувственность, в ее освободительной роли (самозабвения, самоисступления, самоотверженности, следом за которыми значительно позднее вступает в свои права самообладание)*.

Формирование привычно-устойчивых «механизмов человеческого восприятия», ни на минуту (бодрствования) не прекращающих работу и в этом аналогичных механизмам животного восприятия, растянуто на тысячелетия. Первоначально прообразы *восприятия человеческого* сосредоточены в избранных «местах силы», изменяющих онтологический статус в них пребывающих и в такой уже связи – механику их восприятия. Очевидно, это «присутствие силы» воспринималось вместе с тем как вспышка *просветления*, «просвет» второго зрения и иных буквально физиологических перемен, трактуемых нынче не иначе как мистические (поскольку человеку вменено извечное сознание, просветление принято относить к проблематикам «сверх-сознания», достаточно удалить из этой схемы «теплород» вне-исторического сознания, как вместе с ним испарится и мистика).

7. К сказанному следует добавить ещё два замечания. Первое: именно разделение аффицируемых чувств изначальное выступает ограничительным условием, обусловившим отличие проявлений звериного «нрава» от индуцируемых пафосом импульсов. Именно в подобной предназначенности и заключены причины трансцендентального эстетизма, или эстетически обусловленной спонтанности.

Второе: разумеется, подобная спонтанность лишена мистической прозорливости и не способна *угадать форму предмета* действия. Но не в адекватности действия предмету заключены истоки его человечности, но в упомянутой разделяемой спонтанности, которой не было аналогов в «естественной среде обитания» предков. Не менее актуально, впрочем, то, что основополагающий предмет данной активности – иная общность, общность иного рода, в связи с генезисом предугадываемой (провидимой) истины изначальное (внутренне) *родственная в глубинной механике общности*.

8. И последнее. Оборонительный инстинкт – не единственный инстинкт, в котором отсутствует набор алгоритмов действия. Существенная роль в складывании ритуального комплекса принадлежит инстинкту игровому (здесь эта тема не может быть рассмотрена подробно).

Обратимся к уже процитированным классикам: «Начало [начало истории – Д.С.] это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это – чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или что инстинкт осознан»⁴. И в эту идилическую картину в связи со сказанным следует внести некоторые коррективы.

Человека отличает от барана исторически прежде всего вовсе не то, что его инстинкт осознан – в этой взятой из ничего осознанности из манишки Маркса показывается в ней в нафталине заключенный Гегель. Человека отличает от барана необходимость обосновать свою жизненность совершенно иными, не востребованными бараном инстинктами, и, что не менее существенно, «стадная воля» человека оказывается способной такие инстинкты (произвольно) иницировать (перестраивая в том числе «механизм восприятия»).

Именно в силу того человек вынужден «вечно возвращаться» к прототипам не в силу укорененного в нем репродуктивного беспокойства, но потому, что рутина обыденного воспроизводства *вымывает из него чело-*

¹ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках. М.: Наука, Главная редакция восточной лит-ры, 1988. С. 24.

² Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. С. 97.

³ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Изд-во политической лит-ры, 1988. С. 230.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 2: Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1985. С. 27–28.

вечность, низводит до уровня животного, чье поведение (восприятие) основано лишь более или менее сложными стереотипами.

На месте беспросветного мрака и (снисходительно оправдываемой) глупости после всего сказанного следует поместить подлинно оправданную необходимость регулярного причащения к человечности, воспроизведения комплекса инициаций жертвоприношения по ту сторону его подлинности, в условиях распространяемой повсеместно имитативности приобщенного к сакральному и обрядового устройства обыденности. Культурная история человечества представлена преобразованием реального и локального жертвоприношения в повсеместную игровую имитацию, игру и подражание одухотворению в его запредельной трагичности; далее мы рассмотрим это смягчение и распространение аффектации на всю предметную сферу на примере сферы эмоций.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика. М.: Соцэкгиз, 1934.
2. Аристотель. Физика. М.: Соцэкгиз, 1936.
3. Гайденко П.П. Время в античной и средневековой философии // Философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 451–457.
4. Кант И. Критика чистого разума. Пг., 1915.
5. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Изд-во политической лит-ры, 1988.
6. Марков А. Эволюция человека: В 2 кн. Кн. 1: Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель: CORPUS, 2011.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 2: Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1985.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3: Немецкая идеология. М.: Госполитиздат, 1955.
9. Палмер Д., Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo Sapiens. М.: Прайм-Еврознак, 2003.
10. Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
11. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: Мысль, 1974.
12. Розин В.М. Метаморфозы и структура понятия «пространство» [Электронный ресурс] // NB: Философские исследования. [Электронные журналы издательства NOTA BENE]. 2013. № 6. С. 68–95. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.6.411. Режим доступа: http://e-notabene.ru/fi/article_411.html.
13. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966.
14. Спектор Д.М. Власть времени. М.: Социальный проект, 2009.
15. Спектор Д.М. Исторические корни драматической поэтики [Электронный ресурс] // NB: Филологические исследования. 2013. № 4. С. 100–135. [Электронные журналы издательства NOTA BENE]. DOI: 10.7256/2306-1596.2013.4.11009. Режим доступа: http://e-notabene.ru/fil/article_11009.html.
16. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках. М.: Наука, Главная редакция восточной лит-ры, 1988. С. 24–29.
17. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Наука, 1989.
18. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. М.: Прогресс, 1978.
19. Algra K. *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden, New York and Köln: E.J. Brill, 1995.
20. Durkheim E. *De la division du travail social*. Paris: Puf Quadrige, 1991.
21. Eliade M. *The Myth of the Eternal Return*. New York: Pantheon, 1954.
22. Fabian J. *Time and The Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 2014.
23. Gaster T.H. *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York: Henry. Schuman, 1950.
24. Gaster T.H. *The Oldest Stories in the World*. New York: Viking Press, 1952.
25. Hooke S.H., ed. *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*. London: Oxford University Press, H. Milford, 1933.
26. Hook S.H., ed. *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*. London: S.P.C.K., 1935.
27. James E.O. *The Cult of the Mother-Goddess*. New York: Barnes & Noble, 1961.
28. James E.O. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. New York: G.P. Putnam's sons, 1960.
29. James E.O. *Sacrifice and Sacrament*. New York: Barnes & Noble, 1962.
30. Lévi-Strauss C. "The Structural Study of Myth." *Journal of American Folklore* 68.270 (1955): 428–444.
31. Lévi-Strauss C. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 2008.
32. Moscovici S. *La société contre nature*. Paris: Union générale d'éditions, 1972.
33. Raglan F.R.S. *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*. London: Methuen, 1936.
34. Raglan F.R.S. *The Origin of Religion*. London: Watts, 1949.
35. Raglan F.R.S. "Myth and Ritual." *Journal of American Folklore* 68.270 (1955): 454–461.
36. Wulf C. *Anthropologie. Geschichte. Kultur*. Philosophie. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Спектор, Д. М. Время в пространстве культуры: вечность и ее локализации. Часть 1 / Д.М. Спектор // Пространство и Время. — 2014. — № 4(18). — С. 48—54. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_st4-18.2014.22