

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Омский государственный педагогический университет»

На правах рукописи



ПЕРШИН Юрий Юрьевич

АРХАИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ: СУЩНОСТЬ И ПРИНЦИПЫ

09.00.13 – философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:

Денисов Сергей Федорович,

доктор философских наук, профессор

Омск – 2014

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Генеалогия архаического сознания	22
§ 1. Архаическое сознание как объект исследований	22
§ 2. Истоки архаического сознания	29
§ 3. Труд в генезисе архаического сознания	43
§ 4. Рациональность в генезисе архаического сознания	60
Глава 2. Сущностные черты архаического сознания	79
§ 1. Основания конфликтности архаического сознания	79
§ 2. Креативность и деструктивность архаического сознания	98
§ 3. Реальность и виртуальность в архаическом сознании	116
Глава 3. Типология и принципы архаического сознания.....	136
§ 1. Миф и архаическое сознание	136
§ 2. Типология архаического религиозного сознания.....	146
§ 3. Внимание как принцип архаического религиозного сознания	164
§ 4. Коммуникативность как принцип архаического сознания.....	183
§ 5. Архаический принцип ответственности	196
§ 6. Экспликация архаического сознания	212
Заключение	234
Список литературы	238

Введение

Актуальность темы исследования.

Начало XXI века – это эпоха обострения системного кризиса современной цивилизации и, прежде всего, самого человека. Современные философские системы и концепции человека всего лишь создают инварианты человека нецелостного, отчужденного от мира, от Космоса. Они помогают человеку не встраиваться в мир, а более успешно противопоставлять себя как миру, так и самому себе. Такое противопоставление ощущается человеком как «вброшенность» в мир, его чужеродность, а само человеческое бытие определяется как неподлинное. Человек начинает понимать, что традиционные точки опоры, «сборки» человека, которые считаются незыблемыми, при близком рассмотрении оказываются застывшими догмами, а заданные ими сознание, мировоззрение, рациональность, опыт не работают, поэтому так дальше мыслить и, следовательно, жить нельзя.

Представляется, что в поисках себя самого целостного и гармоничного человек может либо далее продолжать попытки построения концепций, которые зачастую демонстрируют свою несостоятельность, неадекватность и ведут к разрушению человека, либо попытаться обратиться к своим истокам. Думается, что именно второй путь наиболее плодотворен, так как здесь человек сможет заново рассмотреть и понять себя изначального, найти тот момент, когда потерял себя, свою глубинную связь со Вселенной, искажил смысл своего существования. Но при этом ему следует не просто очередной раз выдвинуть лозунг «назад к ...», а обратиться к архаике как своему сущностному состоянию, моменту своего рождения, основанию целостного мировосприятия и мировоззрения, этапу, с которого можно попытаться задать и собрать себя заново. Такое обращение к архаике диктует, прежде всего, углубленное изучение архаического сознания человека.

В наше время тяга к приобщению к архаическим формам сознания весьма отчетливо проявилась не только в возрождении мифа, богоискательском буме, религиозном ренессансе, поисках утраченных языческих индоев-

ропейских корней, но и в общем устремлении современной философии выявить архетипические основы бытия. Актуальным и злободневным стал поиск и экспликация аутентичного архаического сознания как образца, с которым соотносятся многие современные языческие религиозные группы, течения и движения. Отсутствие такого образца зачастую приводит эти движения к поиску эрзацев архаического сознания, что в свою очередь может вылиться в радикализацию их учений, содержанию в них элементов экстремизма и нетерпимости. Здесь актуализируется проблема аутентичности, изначальности, подлинной, неискаженной коннотации, объективности и достоверности всех значений и смыслов, которые скрепляют собой человека, собирают его и репрезентируют. Иначе, без должного глубокого изучения архаического сознания мы получим очередную умозрительную псевдоконцепцию, способствующую дальнейшему разрушению человека.

Очевидно, что процессы, проходящие в современности, – ремифологизация, варваризация и архаизация сознания человека – также способствуют актуализации темы архаического сознания, его изучения во всех проявлениях. Эти исследования помогут выявить условия, в которых архаическое сознание актуализируется в лучших своих формах, а когда – в своих неприемлемых, асоциальных проявлениях. Это, в свою очередь, поможет актуализировать первые, способствующие достижению целостности сознания человека в условиях кризиса и надлома, и исключить актуализацию вторых, диссоциативных.

Сами исследования архаического сознания при широком изучении мифологического и религиозного сознания, как его составляющих, значительно затруднены недостаточной разработанностью подходов и методологии исследования. Экспликация осколков и отзвуков архаического сознания человека из мифопоэтического и религиозного наследия при всей широте развернутых исследований предлагает нам довольно скромные результаты, которые в итоге сводятся к ответу на вопросы «что есть миф / мифологическое сознание / мировоззрение», «что есть религия / религиозное созна-

ние / мировоззрение» и каковы их взаимоотношения. Ответы на эти вопросы многочисленны и преимущественно неудовлетворительны, так как, во-первых, эти два типа сознания зачастую отделяются друг от друга, а, во-вторых, само породившее феномены мифа и религии архаическое сознание исследуется недостаточно активно и целостно. Таким образом, актуальность исследования также связана с необходимостью глубинного изучения архаического сознания как сознания человекообразующего и на этой основе переоценки искусственных ценностей, сгенерированных разорванным, дисгармоничным сознанием отчужденного от мира человека.

Отсюда **проблема исследования** – рассмотрение архаического сознания как основания целостного мировосприятия и мировоззрения, на котором возможно заново «собрать», задать и определить человека как гармоничного, а его бытие – как подлинное. Эта проблема может быть сформулирована в следующих вопросах: каковы основные сущностные черты и принципы архаического сознания, его этиология, а также условия, факторы и динамика его формирования.

Состояние научной разработанности проблемы.

Феномен архаического (первобытного) сознания, с одной стороны, исследовался достаточно широко, так как архаическое сознание как объект исследований у различных авторов рассматривалось в своих разнообразных аспектах, в виде мифологического, мифопоэтического, религиозного (дорелигиозного) сознания. Однако, с другой стороны, при всей широте исследований их нельзя назвать всеобъемлющими и полными, так как ученые практически не занимались глубинными исследованиями архаического сознания, его генезисом, сущностными признаками и принципами, описывая только его признаки. Такое описание можно встретить в работах Ф. Боаса, В. Г. Богораза, П. Видаль-Накэ, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, А. Р. Лурии, А. С. Майданова, К. Р. Мегрелидзе, М. Мосса, А. Б. Островского, В. Я. Проппа, О. Ранке, И. Г. Франк-Каменецкого, О. М. Фрейденберг, Э. Эванс-Притчарда и др. Различные стороны архаиче-

ского сознания в его проявлениях также исследовали К. Ренфрю, С. Кук, С. Гутри, Е. Р. Арнхейм, М. Хайдеггер, А. Н. Северьянов, Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков и др. Тем не менее, общей целостной картины становления архаического сознания, как справедливо считает Н. С. Автономова, до сих пор нет. Выделяя как общую характеристику архаического сознания *синкретичность*, авторы не рассматривают ее антропологические и онтологические основания, отдавая предпочтение рассмотрению уровней, структуры и различных проявлений архаического сознания.

Архаическое сознание как мифологическое сознание рассматривалось в трудах таких исследователей, как Я. Э. Голосовкер, А. И. Зайцев, Э. Кассирер, Ф. Х. Кессиди, А. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинский, В. М. Найдыш, В. М. Пивоев, Е. Я. Режабек, Д. М. Угринович, К. Хюбнер, М. Элиаде и др. Рациональность мифологического сознания, проявления архаического сознания в мистических и иррационалистических концепциях, помимо упомянутых авторов, исследовали также Е. А. Фролова, И. Т. Касавин, Д. Блур, В. А. Лекторский, В. С. Швырев, А. А. Новиков, В. Г. Федотова, И. П. Фарман, А. Л. Никифоров, М. А. Розов, М. К. Мамардашвили и др. Однако, говоря о целостном мифопоэтическом и мифологическом восприятии мира, авторы зачастую следуют установкам, заданным А. Ф. Лосевым в фундаментальных трудах на тему мифа. Они отказывают примитивному человеку в адекватном восприятии мира, рациональности его сознания, которую они ограничивают рамками только мифа. При этом миф становится замкнутой автономной системой, областью «детского» сознания первобытного человека, в чем, на наш взгляд, можно усмотреть его порочное понимание человека как существа, выпавшего из мира. Более того, авторы практически не рассматривают антропологические основания мифа как системы идеограмматического описания реальности.

Описание архаического сознания первобытного человека в виде магического сознания, его различных форм представлено такими исследователями, как Л. Леви-Брюль, С. А. Токарев, Н. В. Клягин, Д. Д. Фрезер,

Ю. В. Ермолина, С. А. Гаджибекова, М. А. Марков, С. З. Тарба, В. В. Иванова, М. Е. Резван, Р. Стайерс, А. Нок, Ж. Ромийи и др. Рациональность архаического сознания как совокупность магических и религиозных верований и связь их последних с наукой исследовали такие ученые, как Б. Малиновский, Дж. Галоуй, Э. Ш. Брайтман, К. Кох, Р. Штейн Франкл, Ф. Штейн, М. Мосс, М. Томпсон, М. Дики, Э. Хопкинс, Э. Брайтман, Я. Бреммер, Г. ван дер Леув, Дж. Нидам, Г. Е. Марков, Дж. Колкхаун, Д. Агасси, И. Джарви, Р. Хортон, К. Гирц, Ян Барбор, П. П. Гайденко и др. Следует отметить, что магичность архаического сознания описывается авторами как ошибочное понимание примитивным человеком причинно-следственных связей, а магия – как непроизводственная деятельность, основанная на воображении, страхе перед силами природы, на желании с ними договориться. Даже при рассмотрении магической деятельности как органического продолжения производственной деятельности отвергается идея ее трудового происхождения с целью изменения реальности.

Проявления архаического сознания в виде духовного опыта дохристианских религий у славян описаны в творчестве А. К. Толстого, К. Данилова, Н. А. Римского-Корсакова, В. Васнецова, И. Билибина, А. Афанасьева, И. Срезневского, Е. Аничкова, Д. Зеленина, А. Н. Толстого и др. Архаическое сознание здесь нашло отражение не только в элементах и смыслах народных обрядов, ремесел, фольклора древних славян, дошедших до нас из глубины веков, растворившись в повседневной жизни народа, но и в их высокой духовности. Об этом же пишут в своих работах и современные исследователи: Б. А. Рыбаков, А. Е. Наговицын, Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков, М. Ф. Косарев, И. П. Русанова, Б. А. Тимощук и другие. Здесь следует отметить, что ранние авторы, признавая духовность дохристианской архаики, тем не менее, ставят ее ниже «развитой» христианской духовности, понимая архаические мотивы из сохранившихся обрядов и фольклора как некие рудименты. Этому подходу также свойственна идеализация архаики и ее «сказочность». Другие подходы ограничиваются выявлением аутентичности архаи-

ческих проявлений, не вдаваясь в проблемы генезиса и самой сущности архаического сознания.

Одним из признаков архаического сознания, который разрабатывался в т. ч. и в мифологии, стала коммуникация человека с миром в виде его представителей, высших сил. Это говорит не только о мифологичности, но и религиозности архаического сознания. Однако этот аспект архаического сознания был поставлен под сомнение в XVIII-XIX вв., когда получила распространение гипотеза дорелигиозного состояния человека, отрицающая наличие архаического религиозного сознания у примитивных племен, и следовательно, у первобытного человека. Эта гипотеза была сформулирована Дж. Леббоком, который основывался на свидетельствах Ф. Моата, А.-И. Мухаммеда Али, С. Бейкера, Н. Гордона, И. Пальме, А. Хоуита и др. Об отсутствии по всему миру у примитивных племен религии также писали И. фон Спикс, Г. У. Бейтс, А. Р. Уоллас, Ф. де Азара, Я. Бегерт, Ж. Ф. Лаперуз, Дж. Грант, У. Дж. Буршель, Д. Ливингстон, Р.-А. Кейли, Ф. Леваллант, А. Р. Уоллас, Дж. Шорт и др. Свидетельства этих исследователей и путешественников привели к формированию распространенного мнения о том, что первобытные люди, сохраняя архаический уклад, были лишены такой неотъемлемой части архаического сознания, как религиозное сознание. Таким образом, архаическое сознание постулировалось нерелигиозным даже в самом общем смысле.

Однако в это же самое время получила распространение и иная теория, последователи которой говорили о присутствии у архаических племен архаического религиозного сознания. Эта теория основывается на свидетельствах и заключениях таких исследователей, как Ж.-Ф. Ренар, Д. Юм, Э. Манн, А. Р. Редклиф-Браун, Дж. Грей, Дж. Бойдик-Бастиаанс, А. Гоудзвард, К. Ширен, Р. Оберслендер, У. Босман, Э. Бойдиш, Б. Крукшанк, Дж. Уилсон, Э. Шауэнбург, Х. Вагнер, А. Кауфман, Дж. Мюллер, Д. Бринтон, Х. Банкрофт, Э. Лоннрот, Ф. Шифнер, А. Кастрен, Т. Вейтц, Ф. Мюллер, А. Ревийе и др. Эти исследования выявили проблему несоответствия крите-

риев религиозного сознания, выработанных в современной исследователям религиозной системе, для определения архаической религиозности. Более того, разница в понимании религиозности ясно показала, что само архаическое сознание как сознание тотально религиозное также может иметь различную этимологию. Однако далее в этом направлении работы не велись.

Столкновение таких противоречивых подходов к архаической религиозности послужило актуализации вопроса о религиозном сознании как одной из основных разновидностей архаического сознания. С ранних этапов развития философской мысли религиозное сознание описывалось в произведениях Цицерона, Лактанция, Аврелия Августина и др. Те или иные черты архаического сознания (а иногда и полное их отсутствие) проявлялись в определениях, которые давали Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Энгельс, Дж. Леуба, В. Ферм, Дж. Морли, У. К. Смит, Б. Уилсон, Дж. Боукер, Дж. Хатчинсон, К. Уэбб, Г. Дрессер, С. Нейдел, А. Эйстер, Р. Мачалек, В. Спилка, Т. Идинопулос, Дж. Лару, Ф. Пул, М. Блох, С. Гутри, У. Арнал, Э. Кэйрд, Э. Брайтман, М. Меслин, У. Кларк, Дж. Йингер, Л. де Грандмазон, С. Сазерленд, Ф. Боуи, Э. Тейлор, А. Мензье, О. Сабатье, М. Джастроу, Дж. Дж. Фрэзер, М. Элиаде, П. Тиллих, Э. Кейрд, В. Алстон, Ф. Ферре, Э. Дюркгейм, А. Мень, А. Б. Зубов, И. Н. Яблоков и другие. Определение религии в парадигме Цицерона разворачивали М. Мюллер, П. Джексон, Т. Инсолл, Ф. Боуи, Дж. Салиба, С. Райнах, Дж. Э. Харрисон, В. Ф. Отто, Э. Бенвенист, Э. Д. Сопер, У. Фаулер, Дж. Сантуччи и другие. Тем не менее, религия определялась в терминах именно христианской парадигмы, не приспособленной для описания архаической религиозности. Определение религии как проявления архаического религиозного сознания в парадигме Цицерона не получило дальнейшей философской проработки, так как было истолковано Лактанцием в иной манере, предпочтительной для христианской апологетики.

Исследования перечисленных авторов поднимают проблему методологии, пригодной для описания религиозного сознания как проявления архаического сознания. Проникновение в суть архаического религиозного созна-

ния возможно только в результате сочувственного исследования религиозных верований и практик, или рассмотрения их «изнутри», считает С. Кук. В этом отношении интересны работы У. Б. Кристенсена, А. Н. Красникова, Р. Отто, М. Шелера, Г. ван дер Леува, Й. Ваха, Ф. Алмонда, Д. А. Гаврилова, Н. Малкольма, П. Г. Уинча, У. Д. Хадсона, Д. З. Филипса, С. Моро и др. О сочувствии, эмпатии при проведении феноменологического исследования архаического религиозного сознания пишут также У. Б. Кристенсен, К. Ю. Блеекер, Ф. Хайлер, Дж. Карман, Н. Сمارт, А. П. Садохин, Д. В. Пивоваров, Я. Ходдер, М. Хайдеггер и др. Их методологическим разработкам созвучна философская «топологическая рефлексия» В. В. Савчука, которая в виде методологии экспликации архаического сознания также успешно разрабатывается И. А. Кребель и др. Однако, следует заметить, что разработка методологии экспликации архаического сознания также по сути противоречива. К примеру, методологию феноменологии религии Р. Отто достаточно трудно адаптировать к экспликации архаического религиозного сознания, и эта трудность опять актуализирует проблему типологизации архаического сознания, не получившую практически никакой разработки. Помимо прочего, у многих современных исследователей проблема доступа к архаическому сознанию, его рекультивации не основывается на эмпирическом материале, давая простор умозрительной теоретизации. К тому же сам «доступ» к архаическому сознанию в подавляющем большинстве случаев выступает как «возвращение» к нему, таким образом снимая вневременность и, следовательно, косвенно отрицая современность архаического сознания.

Стремление к типологизации религиозного сознания в виде попыток типологизации религий в различных интерпретациях прослеживается у многих исследователей, таких, как Г. Гегель, Шантепи де ля Соссе, Э. фон Гартман, К. Тиле, М. Мюллер, Г. Парет, Е. А. Торчинов, С. А. Токарев, И. Н. Яблоков, Ф. Боуи, Т. Инсолл, С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская, В. И. Гараджа, О. Ф. Лобазова, С. В. Ефимова, С. Ф. Денисов, С. Барнз, Р. Шоу и др. Однако типологизации

религий проводятся, как правило, на основании сравнения внешних признаков религиозности, ее функциональности, без обращения к глубинным основаниям типологизации – фундаментальным отношениям человека и мира, истокам зарождения архаического / религиозного сознания.

Уже в наше время собран достаточно обширный эмпирический материал для изучения архаического сознания в русле археологии и этнологии. В контексте общих проблем изучения первобытного человека отдельные черты архаического сознания были описаны в парадигме рассмотрения культуры палеолита. Здесь орудия первобытного человека, их функции, история хозяйства и материальной культуры рассматривались огромным количеством исследователей, среди которых С. А. Семенов, Г. Е. Марков, В. Н. Массон, А. М. Румянцев, В. А. Шнирельман и др. Памятники искусства палеолита, отражающие мышление первобытного человека, исследовали З. А. Абрамова, Д. В. Айналов, П. П. Ефименко, С. Н. Замятнин, А. П. Окладников, Б. А. Рыбаков, А. Д. Столяр, Я. А. Шер и др. Культура палеолита как внешняя манифестация архаического сознания исследовалась В. Е. Ларичевым, Б. А. Фроловым, О. Н. Бадером, В. Т. Петриным и др. Интерпретацией архаических технологий, помимо прочих, занимались А. Леруа-Гуран, В. Г. Чайлд, А. Маршак, Б. А. Фролов, М. Вобст, Н. Тот, Дж. Д. Кларк, Дж. Констэбл, Р. М. Берндт, К. Х. Берндт, Е. П. Бунятян, И. В. Шмидт, Н. В. Клягин, В. Е. Ларичев и др. Таким образом, на основании собранного и интерпретированного археологического материала исследователи сделали значительный шаг вперед в изучении первобытного человека, обладающего архаическим сознанием. На наш взгляд, эти исследования можно дополнить материалами, полученными в ходе изучения мышления приматов. Это работы таких ученых, как Дж. Гудолл, Н. Н. Ладыгина-Котс, Д. Мак-Фарленд, Л. А. Фирсов, К. Э. Фабри, Н. Хамфри, Э. Врба, Ф. де Ваал, Н. Н. Иорданский, Я. Я. Рогинский, К. Бош, Р. Фотс, Д. Фотс, Т. Ванн Кантфорт, У. Кохлер, А. Уайтен, Р. Бирн, Д. Медор, Д. Рамбау, Дж. Пейт, К. Бард, К. Хейз, К. МакДональд, Ф. Доль, М. Ф. Нестурх,

Т. Льюис, Ф. Амини, Р. Ланнор, М. Чанс, А. Меад, Т. Зюддендорф, М. Корбаллис, Н. Бишоф и др. Их исследования дают основания для некоторых выводов об особенностях мышления первобытного человека (в том числе и в сравнении с аборигенами Австралии). Но они практически не подвергались философской рефлексии, в ходе которой можно выйти на проблему генезиса архаического сознания. Однако из этих исследований можно сделать вывод о том, что архаическое сознание первобытного человека во многом аналогично содержанию бессознательных слоев психики современного человека. Отсюда мы считаем релевантным привлечение психоаналитической методологии исследования и описания бессознательного, наполненного архаическим содержанием.

Архаическое содержание бессознательного человека исследовалось как самим З. Фрейдом, так и его последователями и критиками, что отражено в работах таких ученых, как К. Г. Юнг, М. Гилл, Т. Херманн, Р. Холт, Т. Адорно, Дж. Клейн, Х. Харлоу, Р. Шафер, Р. Шпиц, К. Прибрам, Ю. Хабермас, А. Грюнбаум, У. Риверс, К. Ясперс, Г. Блюм, Б. Фридан, К. Голдштейн, А. Лючинс, Э. Лючинс, Т. Уоттс, Р. Ассаджиоли, А. Н. Леонтьев, Л. С. Выготский и др. Как правило, в психоаналитической парадигме исследователи выделяют конфликтность как одну из существенных черт архаического содержания бессознательного. Источником постоянных конфликтов, по мнению Г. Маркузе, Э. Берна, К. Ясперса и других, может быть окружающий человека мир, и, таким образом, внутренний психический конфликт сочетается с внешними конфликтами. Конфликт в психоаналитической парадигме также является источником творческой деятельности человека, однако в этой парадигме при недостаточном исследовании антропологических оснований конфликтности и творчества практически не рассматриваются их онтологические основания. В русле исследований конфликтности и творчества в работах З. Фрейда, Дж. А. Арлоу, А. Д. Розенблатта, Р. С. Валлерстайна, В. В. Мейсснера, Р. Х. Этчегоена, К. Ясперса, Я. Э. Голосовкера и др. остались малоработанными подходы к психиче-

ской реальности и манипуляциям с ней. Исходя из этого, можно считать, что психоаналитическая парадигма, претендуя на тщательное изучение бессознательных архаических слоев психики человека, тем не менее, не справилась с экспликацией архаического, описывая его как некую патологию, прорывающуюся наружу, в сознание из глубин бессознательного.

Таким образом, создается впечатление, что многочисленные исследования архаического сознания являются многочисленными кусочками мозаики, не составляя собой единого полотна – видения сущности и принципов функционирования архаического сознания, а также условий его зарождения и динамики его развития и трансформаций.

Цель исследования.

Целью диссертации является выяснение сущностных характеристик и принципов функционирования архаического сознания человека, конструирование его этиологии, а также условий, факторов и динамики его формирования, возможность его экспликации.

Задачи исследования.

В соответствии с заданной целью в диссертационном исследовании решаются следующие задачи:

1. Сконструировать этиологию архаического сознания и определить условия, факторы и динамику его формирования.
2. Определить сущностные характеристики архаического сознания.
3. Выявить принципы существования и функционирования архаического сознания.
4. Представить типологию архаического сознания.
5. Рассмотреть возможность экспликации архаического сознания.

Методологические основания диссертационного исследования.

Работа опирается на общепhilософские методы, среди которых особое внимание уделяется диалектическому методу, позволяющему вскрыть противоречивую сущность архаического сознания: принципам материального единства мира, всеобщей связи предметов и явлений, единства исторического

и логического, соответствия форм общественного сознания структуре общественных отношений. При анализе мифа, экспликации принципов архаического религиозного сознания и интерпретации археологических артефактов автором использовались методы, предлагаемые герменевтическим подходом, без применения которого также невозможно толкование понятия *религии*. При реконструкции архаического сознания и его описания был использован метод феноменологического анализа.

Помимо этого на всем протяжении исследования использовались общенаучные методы системного, компаративного и функционального анализа, сравнительно-исторический метод, метод исторической аналогии, метод логической реконструкции. Междисциплинарный синтез, на основе которого строится философско-антропологическое исследование, позволяет использовать некоторые идеи археологии, этнологии, лингвистики, психологии и психоанализа, феноменологии и философии религии в качестве отдельных методологических ориентиров.

Во-первых, одним из таких ориентиров автором принята методологическая установка философии В. Хесле, Н. В. Омельченко, содержащая призыв к метафизическому уважению человека, начинающегося с метафизического уважения природы, которая понимается как становящийся Космос, *causa sui*, объективная бесконечная реальность без какого-либо трансцендентного абсолюта, запредельной субстанции, что снимает фатальность ее развития. Природа также понимается как *natura sapiens* (природа разумная), со-субъект, с которым становящийся человек-макрокосм вступает в отношения коммуникации. Эти метафизические установки приближают к пониманию сущности архаического сознания.

Во-вторых, методологическими ориентирами для экспликации сущности архаического религиозного сознания человека, его качеств и свойств являются труды Э. Бенвениста, Ф. Боуи, П. Видаль-Накэ, Д. А. Гаврилова, С. Гутри, П. Джексона, С. Э. Ермакова, Т. Инсолла, М. Ф. Косарева, М. Мюллера, В. Ф. Отто, С. Райнаха, Дж. Салибы, Дж. Сантуччи,

А. Н. Северьянова, Э. Д. Сопера, У. Фаулера, М. Хайдеггера, Дж. Э. Харрисона, позволяющие выйти за рамки конфессиоцентричного описания и анализа архаического религиозного сознания.

В-третьих, в качестве эмпирической базы и методологических ориентиров взяты труды отечественных и зарубежных археологов, палеонтологов, антропологов, которые являются основой для изучения архаического сознания, религиозности, искусства, культуры и психологии архаического человека у самых истоков его возникновения. Здесь можно отметить методологическую ценность работ Р. Бирна, Дж. Гудолл, С. Гутри, Н. В. Клягина, Н. Н. Ладыгиной-Котс, Д. Мак-Фарленда, А. Уайтена, Л. А. Фирсова, К. Э. Фабри.

В-четвертых, следует подчеркнуть методологическую значимость научных работ З. Фрейда и его коллег и последователей (К. Г. Юнга, Э. Фромма, Дж. Арлоу), выполненных в парадигме психоаналитической теории и психоаналитической философии и необходимых для проведения анализа архаических, бессознательных слоев психики человека, а также для конструирования этиологии и описания генезиса архаического сознания.

В-пятых, для экспликации и реконструкции архаического сознания методологически уместна предлагаемая В. В. Савчуком топологическая рефлексия, получившая значительную разработку в работах И. А. Кребель. Совершенно этому подходу для проведения феноменологического исследования и анализа нам интересны методологические установки К. Ю. Блеекера, Дж. Кармана, У. Б. Кристенсена, Р. Отто, Д. В. Пивоварова, А. П. Садохина, Н. Смарта, М. Хайдеггера, Ф. Хайлера, Я. Ходдера.

В-шестых, для описания архаического сознания используется методология и элементы стилистики, разработанные Э. Феноллозой и Э. Паундом.

Позиция методологического синтеза, принимаемая автором диссертации, основана на положении, что в современной научном поле ни одна парадигма не является доминирующей и наилучшее исследование той или иной проблемы достижимо только при синтезе методологий.

Научная новизна исследования состоит в том, что в работе представлен новый опыт описания и объяснения архаического сознания:

1. Предложен опыт конструирования этиологии и генезиса архаического сознания.
2. Обоснована изначальная рациональность архаического сознания.
3. Выявлены основные сущностные черты архаического сознания: конфликтность и креативность.
4. Определены принципы архаического сознания: принцип управления реальностью, принцип внимания, принцип ответственности, принцип коммуникации.
5. Проведена типологизация архаического сознания и его разновидностей – мифологического и религиозного сознания. На этом основании предложена типология мифологии и религии.
6. Предложены подходы к экспликации архаического сознания.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Мир как система является носителем порядка, отсюда человек как подсистема также является заданным миром фрагментом этого порядка. Порядок мира определяет порядок сознания, порядок внимания человека, упорядочивает образы мира до понимания взаимосвязей, причинно-следственных связей. Архаический человек – существо, способное воспринять порядок мира парадоксально: с одной стороны, следовать ему, с другой – выйти за пределы его воспроизведения, отражения. Человек не просто отражает мир, он взаимодействует с ним, следовательно, из объекта информирования миром становится субъектом информирования мира, т. е. со-субъектом. Иными словами, отражение мира переходит во взаимодействие с ним. Мир, играя роль «демиурга», «выделяет» и «создает» человека из окружающей реальности, из себя самого, таким образом проявляя свою субъектность и воплощая в человеке свой креативный потенциал. Человек как со-субъект, вступая с ним во взаимодействие, воплощает в нем свой креативный потенциал. Отсюда архаическое сознание при своем рождении также пара-

доксально воспринимает мир, с одной стороны, как более высокое по разуму существо, создателя, с другой – как равного себе.

2. Архаическая рациональность есть особый способ субъективного упорядочивания мира и достижения адекватности в нем. Для взаимодействия с миром человеку необходимо знать его язык, его логику. Поэтому рациональность человека задается порядком взаимосвязей мира, который и есть первичная, тотальная рациональность как упорядоченность системы. Отсюда архаическая рациональность – очеловеченное воспроизведение порядка и логичности мира, адекватность ему, изучение языка мира. Суть процесса рационализации, присущего архаическому сознанию и проводимого им, – установление и редукция цепочек взаимосвязей вещей и причинно-следственных связей мира, а также идеограмматическая фетишизация комплексов взаимосвязей и причинно-следственных связей, фрагментов реальности, собранных вниманием архаического человека.

3. Конфликт является формой взаимодействия человека с миром. Осознавая свое единство с миром, человек осознает прежде всего самого себя, что уже по сути есть манифестация выделения человека из природы, из мира, латентное обособление от него, противопоставление себя ему и противостояние ему, т. е. осознание субъектности. На этом уровне конфликтность определена оппозицией двух субъектов: *человека и мира*. Однако конфликтность также порождается процессом «создания», репрессивного конструирования человека, репрессивной рационализацией части сознания человека неизменным порядком мира. Отсюда, человек по сути своей внутренне противоречив и конфликтен: в этой внутренней оппозиции одна из сторон - также мир, представленный сознанием (Я) человека, которое противостоит животному началу, бессознательному (Оно). Отсюда архаическое сознание по своей сути конфликтно, недоволено порядком мира и желает изменить его – от отражения мира перейти к взаимодействию с ним. Это стремление разрешить конфликт с миром проявляется в желании человека создать собственную (культурную) реальность, изменить репрессивный внешний мир. Оно является ос-

нованием креативности архаического сознания, которая может быть определена как позитивная и негативная.

4. Архаическое сознание функционирует на основании принципов управления реальностью, принципа внимания, принципа ответственности, принципа коммуникации. Существовая в двух реальностях, внутренней и внешней, человек постоянно изменяет их в соответствии со своими желаниями. При невозможности изменить внешнюю реальность он возвращается к изменению внутренней реальности. Противостояние с миром и взаимодействие с ним являются основой коммуникативности. Принципиальная коммуникативность архаического сознания требует определения коммуниканта, извлекаемого человеком из внешней реальности с помощью различных конфигураций внимания. Человек вниманием собирает различные конфигурации мира, таким образом его рационализируя, собирая коммуниканта, придавая ему божественный смысл. Таким образом, принципиальная коммуникативность архаического сознания определяет его религиозность. Религия определяется как коммуникация человека и мира (или тео-социальная коммуникация), основанная на принципе обратной связи. Принцип ответственности основывается на осознании человеком строгости причинно-следственных связей внешней реальности и обязательности их исполнения.

5. Архаическое сознание типологизируется на физиогенное и социогенное. Эта типология основана на глубинных антропологических основаниях – выборе человеком коммуникативной реальности, природной (естественной) или социальной (искусственной). А также коммуниканта, с которым осуществляется конфликт, порождающий архаическое сознание, – природной или социальной реальностью, реальностью, в которой он преимущественно желает проводить изменения. Социогенное архаическое сознание отличается нечеткое следование принципу ответственности как следствие нестрогого соблюдения причинно-следственных связей. Мифологичность архаического сознания выступает как доступный архаическому человеку способ образного,

или идеограмматического описания реальности и ее фрагментов с их одновременной фетишизацией.

6. Архаическое сознание современно и манифестирует себя через переход архаического содержания человеческого бессознательного в сознание человека. Архаическое сознание находило описание либо в прямой и непосредственной идеограмматической форме, либо в расширенной – мифологической, образной и эмоциональной. Отсюда доступ к архаическому сознанию идет обратно через образное, эмоциональное описание и наведение на рациональный архаический хронотоп, через рекультивирование архаического сознания в телесных практиках, ритуалах, в экстремальных ситуациях, в которых человек может ощутить близость смерти. Наряду с телесными практиками для описания архаического состояния сознания необходимо применение идеограмматического языка описания реальности. Отсюда миф – это архаическое описание реальности идеограмматическими знаками / хронотопами, фиксирующими присутствие человека в мире – пространстве и времени – через проживание этой реальности.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается, прежде всего, в том, что:

1. Материалы исследования содержат теоретические положения, способные послужить основанием для создания теории архаического сознания, архаической религиозности, мифологии и их происхождения, рассмотренных сквозь призму феномена становления человека. Таким образом, материалы исследования могут быть использованы для уточнения и работы с антропологическими, онтологическими и культурологическими аспектами общей проблематики исследования человека.

2. Материалы исследования содержат теоретические положения о сущностных характеристиках и принципах архаического сознания, что позволяет решать ряд важных проблем в общей теории человека и теории религии и мифа, а также по-новому взглянуть на проблему зарождения и распространения

ния новых религиозных движений и групп в ее практическом аспекте, проблему экологического сознания.

3. Материалы исследования могут быть использованы при чтении курсов «Философская антропология», «Философия культуры», «Философия религии», «Феноменология религии», «Религиоведение», а также спецкурсов и курсов по выбору студентов.

Апробация работы.

Основные положения диссертации и полученные в ходе исследования результаты были использованы при подготовке материала лекций по таким учебным дисциплинам, как «Философия религии», «Феноменология религии», дисциплинам по выбору студентов «Археология религии», «Античная философия в первоисточниках» в Омском государственном университете им. Ф. М. Достоевского.

Они также нашли отражение в авторских монографиях «Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования», «Архаичное сознание и религиозность человека: очерки по археологии религии» и коллективной монографии «Общество как со-бытие: «система» и «жизненный мир», различного рода публикациях, а также научных конференциях: III Международной научной конференции «Человек в современных философских концепциях» (Волгоград, 2004), региональной научной конференции «Университеты как регионообразующие научно-образовательные комплексы» (Омск, 2004), Всероссийской научно-практической конференции «Молодежь и ценности современного российского общества» (Омск, 2005), I Всероссийской научной конференции «Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы» (Омск, 2006), II Международной научной конференции «Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы» (Омск, 2007), IV Международной научной конференции «Человек в современных философских концепциях» (Волгоград, 2007), II Международной научно-практической конференции «Жас Галым – 2007» (Казахстан, Тараз, 2007), III Международной научно-практической конференции

«Социально-экономические системы: современное видение и подходы» (Омск, 2008), Международной научно-практической конференции «Пространство культуры: знаки, символы, смыслы» (Санкт-Петербург, Пушкин, 2008), I Международной научно-практической конференции «Непознанное. Традиции и современность» (Москва, 2011), III Всероссийской научно-практической конференции «Религиозная ситуация в российских регионах» (Омск, 2012), IX Всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: философия конфликта» (Омск, 2012), Всероссийском научно-исследовательском семинаре с международным участием «Феномен куклы: Актуальность Эстетического в современных практиках мысли» (Омск, 2013).

Диссертация выполнена в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «"Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009-2013 годы». Соглашение № 14.В37.21.0526 от 01.09.2012.

Глава 1. Генеалогия архаического сознания

§ 1. Архаическое сознание как объект исследований

Архаическое сознание является многоплановым концептом, включающим в себя все особенности мышления и мировосприятия древнего, или первобытного человека. Феномен архаического сознания в различных его аспектах изучался и изучается различными исследователями и исследовательскими школами¹ достаточно обширно. Это обстоятельство является причиной того, что архаическое сознание как объект исследований у различных авторов обозначается различными понятиями, соответствующими изучаемым этими учеными аспектам архаического сознания. К примеру, это такие понятия, как *пра-логическое мышление, мистическое мышление, первобытное, примитивное, мифологическое, мифопоэтическое, наивное, детское, магическое, ассоциативное, эмоционально доминированное, суеверное, докритическое мышление, мышление дикаря*. Наряду с понятием *мышление* исследователи применяют как его синонимы понятия *сознание, разум, мысль, ментальность*. Приведенные понятия свободно заменяются авторами исследований, которые не делают между ними различий, одно на другое².

В русле нашей работы мы также будем применять концепт *архаическое сознание*, понимая его как зонтичный, более широкий, чем каждое из перечисленных понятий, и включающий в себя не только их, но и все аналогич-

¹ По мнению А. А. Никоновой, *архаическое сознание* как собственно концепт начинает выделяться в исследованиях конца XIX - начала XX вв. Исследованием архаического сознания в различных его аспектах, по мнению исследователя, занимались многочисленные научные направления и школы, к примеру, такие, как мифологическая (Я. Гримм, В. Шварц, М. Мюллер), антропологическая (Э. Б. Тейлор, В. Вундт, Э. Лэнг), ритуалистская (Д. Д. Фрезер, С. Х. Хук, Э. О. Джеймс), функциональная (Б. Малиновский, М. Элиаде; А. Р. Рэдклифф-Браун), социологическая (Э. Дюргейм, М. Мосс, Л. Леви-Брюль), культурной антропологии (Ф. Боас, Р. Лоуи, А. Крэбер), символическая (Э. Кассирер, У. М. Урбан, С. Лангер; К. Гирц), психоаналитическая (З. Фрейд, К. Г. Юнг) и др. См.: Никонова А. А. Проблема архаического сознания и становление отечественной культурологической мысли, 20 - 30-е гг. XX в.: дис. ... к. филос. наук. Санкт-Петербург, 2003.

² Примеры употребления данных понятий в виде синонимичного ряда можно проследить в работах Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, М. Элиаде, Дж. Фрезера, Дж. Леббока, Э. Б. Тейлора, Д. Г. Бринтона, А. Мензье, Дж. Дьюи, Б. Малиновского и многих других.

ные латентные смыслы. Это даст нам возможность не привязывать концепт к определенному историческому периоду, социально-культурному феномену, стилю или механизму мышления¹, определенному набору психических реакций и избежать ценностной характеристики. Более того, это позволит нам уйти от ошибочных, на наш взгляд, подходов к феномену мифологизации как к результату работы образного архаического мышления, основанной на активности правого полушария головного мозга.

Следует заметить, что такая заявленная нами позиция имеет под собой определенные основания. Дело в том, что современные исследователи, к примеру, Ф. Кликс, О. М. Фрейденберг, определяют архаическое мышление как самые ранние формы познавательных, опосредствованных символами взаимодействий человека со своим природным и социальным окружением², при этом само человеческое сознание определяется как одна из форм выражения реальной действительности, которое эту действительность перерабатывает и семантизирует³. Исходя из этих определений, можно сделать вывод о том, что употребление прилагательного *архаическое* по отношению к мышлению призвано обозначить именно *ранние формы* таких (познавательных, опосредствованных символами) взаимодействий человека со своим природным и социальным окружением, которые присутствуют и в настоящее время. Иными словами, исходя из указанных определений, архаическое мышление, как и определяемое человеческое сознание, остаются качественно одинаковыми вне времени, меняются только их формы. Отсюда, если при сохранении самой сущности сознания человека мы имеем только изменения его форм, то это позволяет нам сделать вывод о том, что архаическое сознание во-первых, вневременно, а во-вторых, оно является одной из форм сознания современного человека. При этом, учитывая вневременность архаического сознания,

¹ Различными исследователями выделяются такие механизмы архаического мышления, как антропоморфизация, символизация, ритуализация, аниматизация (от аниматизма Р. Маретта), анимизация (от анимизма Э. Б. Тейлора), магичность, мифологизация.

² Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта. М.: «ПРОГРЕСС», 1983. С. 151.

³ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука. ГРВЛ, 1978. С. 54.

можно сделать и заключение о том, что наоборот, сознание современного человека является одной из форм архаического сознания как первичного, первоначального сознания человека. Отсюда, на наш взгляд, выход на понимание архаического сознания следует искать, помимо прочего, в изучении сознания современного человека (а также бессознательных слоев его психики)¹.

Сознание, в свою очередь, определяется исследователями как высшая, связанная с речью функция мозга, представляющая собой специфически человеческую форму отражения объективного мира², как процесс осознания человеком окружающего мира и самого себя через систему обобщенных знаний, опознавая явления действительности через соотношения с этими знаниями³. К. В. Рутманис определяет сознание как отношение человека к его среде, к окружающим его вещам, к тому или иному конкретному существу⁴. При этом также очевидно, что исследователи не делают качественной разницы между сознанием человека, находящегося в начале процесса становления, и современным человеком. Таким образом, сознание, вне зависимости от форм своего проявления, является специфически человеческой формой отражения объективного мира. Отсюда архаическое сознание также является специфически человеческой формой отражения объективного мира. Следовательно, наличие архаического сознания манифестирует наличие человека. Возможно,

¹ В самом деле, современные исследования являются индикатором значительного интереса ученых к проблемам архаического сознания и его форм у современного человека. См., напр.: Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира: дис. ... д. филос. наук. Москва, 1993; Меняшев А. Е. Мифологическое в структуре этнического сознания коренных народов о. Сахалин: дис. ... к. психолог. наук. Хабаровск, 2005; Хоконов М. А. Мифологическое сознание как способ отражения социокультурного бытия (на примере адыгского нартского эпоса): дис. ... к. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2009; Нам Е. В. Особенности мифологического сознания и его роль в шаманском мировоззрении (некоторые аспекты изучения) // Вестник Томского государственного университета. Серия: История. – 2011. – №3 (15). – С. 172-180; Никонова А. А. Проблема архаического сознания и становление отечественной культурологической мысли, 20 - 30-е гг. XX в.: дис. ... к. филос. наук. СПб, 2003, и многие другие исследования.

² Шорохова Е. В. Проблема сознания в философии и естествознании. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 5.

³ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М.: Изд. АН СССР, 1957. С. 275-276.

⁴ Рутманис К. В. Генезис идей рациональности в философии // Рациональность как предмет философского исследования. Москва, ИФ РАН, 1995. С. 29.

что позднейшие «наслоения» более поздних форм сознания, возникших в процессе становления человека, каким-то образом скрывают за собой архаическое сознание, но они, исходя из понимания сознания вообще, не могут полностью заменить собой первоначальную форму сознания, являющуюся, таким образом, базовой, основной, первичной. Более того, они, вероятно, являются более поздними наслоениями на изначальную форму сознания человека, вытесняя ее собой (очень похоже на психоаналитические схемы З. Фрейда).

В отношении самого архаического сознания исследователями отмечалось, что, с одной стороны, первобытное / архаическое сознание / мышление отличается от мышления современного человека, так как оно иначе ориентировано, или ориентировано на мистику, безразлично к противоречиям, допускает пребывание одного существа в нескольких местах одновременно¹ и пр., из чего следовало, что архаическому сознанию присуща такая черта, как *докритичность*². Помимо этого, архаическому сознанию, по мнению исследователей, присуще отождествление единого и многого, целого и части, пассивного и активного, природного и сверхприродного, реального и идеального, субъективного и объективного, слова и вещи. Архаическое сознание амбивалентно, одна и та же вещь или явление называются многими именами и обладают прямо противоположными свойствами. Архаическое сознание видит глубинные внутренние связи между всеми элементами мироздания и не видит существенных различий между живым и мертвым³.

¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 130-140.

² Турчин В. Ф. Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. Изд. 2-е. М.: ЭТС, 2000.

³ См. работы Мегрелидзе К. Р. О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления // Академия наук СССР – академику Н. Я. Марру. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1935. С. 475; Каценельсон С. Д. Язык поэзии и первобытно-образная речь // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1947. Т. VI. Вып. 4. С. 301-316; Марр Н. Я. Избранные работы. Л.: Изд. АН СССР, 1984-1936. Т. 1-5; Выготский Л. С. Собрание сочинений. М.: Педагогика, 1982-1984. Т. 2; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука. ГРВЛ, 1978 и др.

По систематизации, проведенной Ф. Кликсом, архаическое сознание имеет такие свойства, как высокая степень слияния индивида с окружающей его природой, высокая степень интеграции индивида и социального сообщества, личности и рода, высокая эмоциональная чувствительность и аффективная напряженность общения, иконическая полнота воспроизведения содержания памяти и деятельности воображения. Более того, у архаического сознания есть две функции: непознанное, новое, незнакомое в событиях, воздействиях и явлениях природы интерпретируется по аналогии с известным, а также социальные связи сохраняются мотивацией, основанной на эмоциях страха. Ф. Кликс также выделяет три стратегии архаического сознания, связанные с предсказаниями событий: систематическое наблюдение пространственно-временных связей и их зависимостей, умозаключения по аналогии на основе выделения сходных признаков, подражание увиденному¹.

Однако, с другой стороны, при всем отличии первобытного / архаического сознания / мышления от мышления современного человека, следует сказать, что так мыслят не только первобытные люди. Такие же формы мышления можно наблюдать и у современных нам людей². На этом основании, к примеру, Л. Леви-Брюль делает вывод о том, что не существует различных форм мышления, а существуют различные мыслительные структуры,

¹ Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта. М.: «ПРОГРЕСС», 1983. С. 152-158.

² Архаическое сознание в современном социуме изучается многими исследователями, см., например: Иванов А. Г. Архаическое и современное мифологическое сознание (социально-философский аспект): дис. ... к. филос. наук. Воронеж, 2006; Маслова С. В. Функционирование мифа в современной культуре: контекст перехода к рациональности постмодерна // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – Т. 310. – № 2. – С. 210-214; Кребель И. А. Архаика времени в медиа-культуре: феномен куклы // Медиафилософия. Основные проблемы и понятия: материалы Междунар. науч. конф. «Медиа как предмет философии», 16-17 ноября 2007 г. СПб., 2008. С. 201-219; Федоров П. П. Архаическое мышление: вчера, сегодня, завтра. М: URSS, 2009; Глатко М. С. Архаическое в эпоху постмодерна: приближение к пониманию архаической размерности социального // Омский научный вестник. – 2013 – № 1-115. – С. 76-78, а также многие другие.

которые существуют в одном и том же обществе, и часто в одном и том же сознании¹.

Следует обязательно указать на то, что упомянутые выше механизмы и особенности мышления, которыми исследователи характеризуют архаическое / первобытное сознание / мышление, встречаются, по мнению многих исследователей, у примитивных племен повсеместно², и присущи всем без исключения людям, находящимся даже сейчас в состоянии, близком к первобытному, независимо от расовой принадлежности или географического положения. Именно эта общность и дает исследователям основание для заключения, что эти особенности мышления являются составляющими архаического / первобытного мышления.

Отдельно следует сказать о предлагаемом В. В. Савчуком³ различии *архаичного* и *архаического* как определения по отношению к сознанию. По его мнению, архаичное и архаическое – понятия не тождественные. *Архаичное* уместно относить к взглядам недавнего прошлого; оно имеет «привкус» негации и оценки. *Архаическое* – определение сознания, элементов, сторон, уровней сознания первобытного человека. Архаическое у современного человека, как считает автор, фиксируется в ситуации паники, безотчетного детского страха темноты и одиночества, в чувстве острого переживания семейно-родовой и национальной общности или оно присутствует в *каждом* акте сознания и поведения и, в большей или меньшей степени, определяет мотивационную и волевую сферы. Как бы полно ни проявлялось архаическое со-

¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 130-140.

² Для примера сходимости мнений различных ученых антропологов и этнологов, проводящих свои исследования в различных районах земного шара, можно сравнить, к примеру, работы Weeks John H. Among the primitive Bakongo. L.: Seeley, Service & Co. Ltd, 1914; Evans Ivor H. N. Among primitive peoples in Borneo. L.: Seeley, Service & Co. Limited 1922; Gilmore G. W. Animism or thought currents of primitive peoples. Boston: Marshall Jones Co., 1919; Dewey J. The interpretation of savage mind // The Psychological Review. Vol. IX; King I. The development of religion. A study in anthropology and social psychology. N. Y.: The Macmillan Co., 1910; Menzies A. History of Religion. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1917; Davenport F. M. Primitive traits in religious revivals: a study in mental and social evolution. N. Y.: Macmillan & Co, 1917.

³ Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 7-8.

знание в тех или иных случаях, пишет Савчук, реконструировать в перво-
зданном виде сознание первобытного человека, вопреки желаниям современ-
ных движений и сект, невозможно, как невозможно преодолеть архаические
элементы сознания, которые по инерции часто связывают с дикостью, агрес-
сивностью, кровожадностью и прочими проявлениями неискоренимого зла в
человеческой природе. Архаическое сознание можно только рекультивировать,
выбирая из него то, без чего человек не может обойтись в современности.

Мы, в свою очередь, определим архаическое сознание как *рефлексию*
первым человеком окружающего мира. Вслед за В. Савчуком примем, что
архаическое сознание – предпосылка всякой сознательности и мысли, усло-
вие их жизненности, поэтому полное отречение от архаического сознания
возможно лишь как отказ от самого сознания. Архаическое сознание выража-
ет первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт куль-
турных усилий, первой сознательности. И этот опыт необратим, его резуль-
таты являются фундаментом любого сознания. Это опыт, давший жизнь че-
ловеку и ушедший в бесконечные глубины его подсознания, задающие архе-
типы и гомологические ряды культуры и определяющие остов коэволюции
общества и природы. Они «забыты» ровно настолько, насколько путь цивили-
зации расходится с культурой¹. Заметим, что В. Савчук также говорит о
том, что первый опыт постижения человеком мира, выраженный архаиче-
ским сознанием, ушел в глубины подсознания человека, или, иными словами,
в бессознательное. А это как раз и есть сфера, изучаемая психоанализом, ко-
торый на этом пути исследования бессознательного как делал значительные
ошибки, так и достигал блестящих результатов. В дальнейшем, когда мы об-
ратимся к психоаналитической парадигме, мы постараемся избежать первых
и применить в нашем исследовании вторые.

Следует также отметить, что к настоящему моменту сложилась много-
численная и серьезная литература, рассматривающая архаическое сознание
во всех его вариантах, однако одной из наших задач является не его опреде-

¹ Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 8-9.

ление, а рассмотрение условий его возникновения, генезиса и сущностных черт, через которые оно проявляется. Здесь необходимо сказать, что исследователи архаического / первобытного сознания / мышления практически не обращают внимания как на биологические и психологические предпосылки и причины его возникновения (этиологию архаического сознания), так и на проблему его возникновения в общем. Исследователи собирали исходный материал для рассмотрения архаического сознания преимущественно у современных им «первобытных», «диких» племен, живущих в различных уголках земного шара. В связи с этим, нашей задачей является очищение архаического сознания от возможного наносного материала и переход от поверхностного его описания к рассмотрению его в чистом виде, в сравнении и обобщении сходных сущностных черт и принципов, которые объединяют современного человека и его далекого человекообразного предка.

§ 2. Истоки архаического сознания

Архаическое сознание как рефлексия первым человеком окружающего мира входит в противоречие с современными условиями жизни человека. Однако оно до настоящего времени тем или иным образом проявляет себя в магико-религиозных, а также во многих других социальных практиках, мифопоэтическом отношении к миру, оказывая постоянное и незаметное влияние на жизнь человека. Архаическое сознание не только воспроизводится в процессе социализации человека, но и самовоспроизводится, независимо от сознания человека и его желаний, проявляясь в условиях, иногда созданных искусственно, провоцирующих его манифестации. Такое постоянное самовоспроизведение архаического сознания говорит о том, что оно присуще не столько сознательной стороне человеческой психики, формируемой современными общественными отношениями, противопоставляющими себя архаике, сколько бессознательной его стороне. Поэтому, говоря об архаическом сознании, мы прежде всего должны говорить о бессознательном содержании

психики человека¹. Именно поэтому, актуализируя проблему исследования топологии, содержания, проявления и атрибутов архаического, мы актуализируем проблему анализа бессознательного теми теоретическими и практическими инструментами, которые были разработаны специально для его исследований.

Сознание всегда современно, бессознательное – вневременно², первобытно, архаично, или в терминах З. Фрейда, наполнено архаическим материалом и является «архаическим наследием»³. Бессознательное «срабатывает» так же, как оно срабатывало у первого, древнего человека. Собственно, бессознательное (помимо вытесненного) – инстинкты, бессознательные реакции человека на окружающий мир, бессознательные действия и состояния – это и есть то, что объединяет первого человека и современного человека. Можно согласиться с К. Г. Юнгом, что это и неискоренимые архетипы человеческого поведения⁴, заложенные при самом зарождении человека как человека, обу-

¹ В самом деле, к примеру, В. В. Савчук, исследуя пространство и топологию *архаического* в своей работе «Кровь и культура», обобщая, пишет, что экспансия теорий бессознательного в сферу объяснения архаического столь же тотальна, сколь тотальны силы, привлекаемые для этой акции. Первые позитивные результаты психоаналитических, психотерапевтических, литературно-критических и художественных практик, корректирующие сознание и поведение человека и повышающие степень его адаптируемости в обществе, продуцировали устойчивую тенденцию отождествления бессознательного со сферой архаического сознания в целом (См. Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 6). Архаика, по его мнению, также дает эталон чистоты бессознательного, не оформативированного версиями аналитического языка, не включенного в цепь формального вывода (Савчук В. В. Топологическая рефлексия. М.: «Канон+», 2012. С. 278).

² Сущность неприрученной мысли, пишет К. Леви-Стросс, быть вневременной (см.: Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994).

³ Понятия *архаическое наследие / архаическая наследственность* Фрейд употребляет довольно часто (Влечения и судьбы влечений, 1915). Он считает, что архаическое наследие содержится в ядре человеческого Я (Психология масс и анализ Я, 1921), то есть, в бессознательном *Id (Оно)* с раннего развития человека (Анализ конечный и бесконечный. 1937). Оно присутствует в человеке изначально, с рождения, это элементы филогенетического происхождения, мнемонические следы опыта предшествующих поколений, оно соответствует инстинктам животных, даже если отличается от них по масштабу и содержанию (Человек Моисей и монотеистическая религия, 1939). Возврат к тем начальным состояниям интеллектуального развития, которые давно преодолены, отношениям, существовавшим до языка нашего мышления, филогенетическому (символическому) наследию, и даже возможной телепатии как первоначальному пути коммуникации между отдельными существами, возможен благодаря углубленному изучению сновидений (Лекции по введению в психоанализ, 1916-17).

⁴ См.: Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Изд-во «Ренессанс», 1991.

словившие то, что человек состоялся как человек. Архаическое сознание первобытного человека еще не делало различия между инстинктивной реакцией человека на мир и первым опытом уже человеческого отражения мира. И содержание его также и индивидуально (по З. Фрейду), и коллективно (по К. Г. Юнгу).

Сущностные черты архаического сознания следует не только постулировать, но и верифицировать. Одной из методологий верификации является сравнительное исследование наших предков, человекообразных обезьян¹, по отношению к человеку. В результате этих исследований становится очевидно, что пропасть между человеком и его ближайшим предком, который сохранился в практически неизменном виде до сих пор – человекоподобными обезьянами, совершенно не велика². Как считает Д. Мак-Фарленд, по мере увеличения наших знаний о поведении животных, «различия между человеком и животным начинают сокращаться»³. По мнению Л. А. Фирсова, «ни язык, ни способность оперировать орудиями не отделяют нас от антропоидов. Тем более этого нельзя сказать об интеллекте, памяти, способности к абстракции и иных высших психических функциях»⁴. Иными словами, исследователи фактически говорят о незначительности пропасти между архаическим и современным сознанием, о том, что они очень близки. И нам также следует определить, в чем они близки и в чем различны.

¹ Противниками теории Дарвина о происхождении человека от человекообразных обезьян выступали многие исследователи, считавшие, что это невозможно (см.: Gratiolet L.-P. *Mémoire sur les plis cérébraux de l'homme et des primatès*. Paris: A. Bertrand, 1854; Gratiolet L.-P., Alix P.-H.-E. *Recherches sur l'anatomie du Troglodytes Aubryi chimpanze d'une espece nouvelle*. Paris, 1866; Quatrefages Armand, de. *Rapport sur les Progres de l'Anthropologie*. Paris: Imprimerie Imperiale, 1867; Figuiet L. *Primitive man*. N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1876).

² В этом отношении уже в то время существовала широкая литература, как защищавшая (см., например: James A. Farrer. *Primitive manners and customs*. N. Y.: Henry Holt and Co., 1879; Moriz Hoernes. *Primitive man*. L.: J. M. Dent & Co. 1907), так и опровергавшая (см., например: Lubbock J. *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man*. L.: Longmans, Green and Co., 1870) сходство первого, первобытного человека с современным человеком.

³ Мак-Фарленд Д. *Поведение животных: Психобиология, этология и эволюция*. М.: Мир, 1988. С. 440.

⁴ Фирсов Л. А. Предисловие редактора перевода // Гудолл Дж. *Шимпанзе в природе: поведение*. М.: Мир, 1992. С. 5.

Психология также уже достаточно давно определилась с тем, что мозговые механизмы психических процессов человека имеют много общего с механизмами психики животных. Общий характер строения и работы нервной системы у всех млекопитающих один и тот же¹, и привычки и поведение человека основываются на фундаментальных базовых импульсах, которые совершенно одинаковы у человека и его человекообразных предков². Конечно, следует иметь в виду, что некоторые различия (иногда довольно значительные) человеческой психики с психикой приматов существуют, и, как считает К. Э. Фабри, по поведению современных обезьян и других животных можно судить только об уровнях и направлениях психического развития, ведших к человеку, и об общих закономерностях этого процесса³. Именно этого нам вполне достаточно для того, чтобы понять, какими механизмами психики обладал первый человек – среднее звено между человекообразным предком и современным человеком, и насколько они были развиты. Поэтому мы постараемся рассмотреть, какие особенности и черты мышления человекообразных сходны с человеческим мышлением для того, чтобы определить, что именно отличает человека от обезьяны и что приобрел человек тогда, когда постепенно начал становиться человеком.

Прежде всего следует заметить, что человек, как и обезьяна, является социальным существом, ведущим общественный (стадный)⁴ образ жизни, и те черты и особенности мышления человека, которые мы считаем присущими ему, получили развитие именно в обществе, каким бы это общество ни было. Именно в стае человекоподобные приматы, как и человек в своем обществе, вступают в социальное взаимодействие, которое оказывает на них

¹ Петровский А. В. Общая психология. М., 1976. С. 23-24. Еще ранее Ф. М. Девенпорт также писал о том, что человек унаследовал разум от животных, несмотря на значительные изменения (Davenport F. M. Primitive traits in religious revivals: a study in mental and social evolution. N. Y.: Macmillan & Co, 1917. P. 12)

² Saymon I. A Study in the Civilization and Education of Primitive Man. N. Y. University, June. 1911. P. 8

³ Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. 3-е изд. М.: Российское психологическое общество, 1999.

⁴ Иорданский Н. Н. Эволюция жизни. М.: Академия, 2001. С. 263.

воздействие гораздо сильнее, чем окружающая среда, природа. Так, к примеру, Н. Хамфри заявляет, что максимальное использование приматами своих высших интеллектуальных способностей было вызвано условиями существования в социальной группе, а не необходимостью решения других практических проблем, возникающих в общении с природной средой¹. А быстрые и резкие изменения социального окружения требуют значительно повышенного уровня интеллекта². Более того, по мнению Н. Н. Иорданского, наиболее жизнеспособными оказывались те стаи, в которых наследственно закреплялись такие формы поведения, обеспечивающие снижение взаимной агрессии и помощь более слабым животным в своей стае³.

Созвучно этому мнению и Я. Я. Рогинский⁴ выражал уверенность в том, что и в более поздние времена постоянно проходил такой же социальный групповой отбор, который был благоприятен для тех сообществ древних людей, в которых преобладали более *развитые в социальном отношении индивиды*. Такой отбор сопровождался совершенствованием *тормозных* (заметьте: репрессивных) *механизмов мозга*, которые позволяли снизить взаимную агрессивность, а также способствовали *снижению распыления внимания* и его лучшей *концентрации* и накоплению знаний на основе своего и чужого опыта.

Однако возвращаясь к исследованиям приматов, следует отметить, что такой специалист в этой сфере, как Дж. Гудолл, признавала значительную роль социального взаимодействия в стае. Более того, она считала, что именно в этой сфере у обезьян происходит оттачивание приспособительной деятельности. Каждому примату-участнику сообщества необходимо хорошее *понимание причинно-следственных связей*, применения и усиленного совершен-

¹ Humphrey N. The Social Function of Intellect // Growing Points in Ethology. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Pp. 303-317. См. также: Vrba E. S. Role of Environmental Stimuli in Hominid Origins // Handbook of Palaeoanthropology. Vol. 3: Phylogeny of Hominines. N. Y.: Springer-Verlag, 2006. Pp. 1-41.

² Waal F. B. M., de. Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

³ Иорданский Н. Н. Эволюция жизни. М.: Академия, 2001. С. 263.

⁴ Рогинский Я. Я. Проблемы антропогенеза. М.. «Высшая школа», 1977.

ствования в соревновательной среде своих познавательных способностей для того, чтобы достичь своей цели в этом сообществе себе подобных, а также для получения и поддержания своего социального статуса. По ее наблюдениям, с возрастом самцы приматов естественно изменяют статус в стадной иерархии, и при этом факторами в этой борьбе, помимо прочих, являются способность вступать в коалиции, интеллект, инициатива, изобретательность и упорство¹.

В обществе приматы выказывают большое количество навыков, которые роднят их с людьми. Прежде всего, собрано достаточно доказательств, что приматы обладают педагогическими навыками (способностью именно *обучать* своих детенышей) и применяют их как в лаборатории², так и на свободе³, используют обман⁴, выказывают очевидное сострадание и сочувствие⁵, могут прекрасно имитировать кого-то и подражать кому-то⁶, и даже вообразить «возможные миры»⁷, играть с воображаемыми объектами⁸ и испытывать что-то похожее на спонтанное озарение при решении задач⁹. В обществе для приматов становится жизненно необходимым нарабатываемое умение *планировать свои действия внутри сообщества и манипулировать поведением своих сородичей*, но именно эти качества и относятся к сфере разумного

¹ Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение. М.: Мир, 1992. С. 429.

² Fouts R. S., Fouts D. H., van Cantfort T. The Infant Loulis Learns Signs from Cross-fostered Chimpanzees // Teaching Sign Language to Chimpanzees. N. Y.: State University of N. Y. Press, 1989. Pp. 280-292.

³ Boesch C. Teaching Wild Chimpanzees // Animal Behavior. – 41. – 1991. – Pp. 530-532.

⁴ Whiten A., Byrne R. W. The Emergence of Meta-representation in Human Ontogeny and Primate Phylogeny // Natural theories of mind: Evolution, Development, and Simulation of Everyday Mindreading. Oxford: Blackwell, 1991. Pp. 267-281.

⁵ Boesch C. New Elements of a Theory of Mind in Wild Chimpanzees // Behavioral and Brain Sciences. – 15. – 1992. Pp. 149-150.

⁶ Byrne R. W. The Evolution of Intelligence // Behavior and evolution. L.: Cambridge University Press, 1994. Pp. 223-265; Meador D. M., Rumbaugh D. M., Pate J. L., Bard K. A. Learning, Problem Solving, Cognition, and Intelligence // Comparative primate biology. Vol. 2B. N. Y.: Alan R. Liss, 1987. Pp. 17-83.

⁷ Byrne R. W., Whiten A. Cognitive Evolution in Primates // Man. – 27. – 1992. – Pp. 609-627.

⁸ Hayes C. The ape in our house. N. Y.: Harper & Brothers, 1951; Savage-Rumbaugh E. S. Ape Language: From Conditioned Response to Symbol. N. Y.: Columbia University Press, 1986; Savage-Rumbaugh E. S., McDonald K. Deception and Social Manipulation in Symbol-using Apes // Machiavellian intelligence. Oxford: Clarendon Press, 1988. Pp. 224-237.

⁹ Kohler W. The Mentality of Apes. L.: Routledge & Kegan Paul, 1917/1927.

поведения¹, более того, поведения рационального, адекватного вызовам окружающей среды.

Помимо прочего, в результате наблюдений за социальной жизнью приматов, исследователи Р. Бирн и Э. Уайтен в конце 80-х годов выдвинули теорию, согласно которой большой мозг у примата появился в результате постоянной необходимости вести сложнейшую психологическую игру в условиях сложных социальных групп. Эта гипотеза получила название «макиавеллианская гипотеза происхождения интеллекта»², а позже Р. Бартоном и Р. Дунбаром была выдвинута гипотеза «социального разума»³. Приматы, как замечалось, отличались от неприматов, прежде всего, из-за их продвинутых социальных навыков, таких как использование тактического обмана и формирование коалиции. Наблюдаемые ими примеры продвинутых социальных способностей и навыков у шимпанзе оказались столь многочисленными, что никак не могли быть приняты за случайность. Хитрости, обманы и интриги, применяемые приматами для достижения своих целей, были такими изощренными, что исследователи с абсолютной уверенностью сделали заключение о том, что эти уловки являются необходимыми повседневными приемами поведения и условиями существования в сообществе⁴. Более того, Ф. Доль описывает обезьян, которые могли просчитывать решение задачи на несколько (на пять) шагов вперед, чему определенно могли бы позавидовать некоторые шахматисты⁵.

Немаловажным будет уточнение, что важным фактором, который влияет на более активное «политическое» поведение приматов в неволе, является ограничение территории, на котором живет сообщество. Следует предполо-

¹ Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение. М.: Мир, 1992. С. 579-580.

² Byrne R. W., Whiten A. Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans. N. Y.: Oxford University Press, 1988.

³ Barton R. A., Dunbar R. I. M. Evolution of the Social Brain // Machiavellian Intelligence II. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Pp. 240-263.

⁴ Byrne R. W., Whiten A. Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans. N. Y.: Oxford University Press, 1988.

⁵ Dohl F. Zielorientiertes Verhalten beim Schimpansen [Goal-directed behavior in chimpanzees] // Naturwissenschaft und Medizin. – 34. – 1970. – Pp. 43-57.

жить, что на продуманные хитрости и уловки приматов толкает их *повышенная скученность на ограниченной территории*, которая создает серьезную напряженность в социальных отношениях и заставляет их прикладывать все возможные усилия для снижения напряженности и урегулирования конфликтов. Иными словами, условием развития мозга примата, как считают Р. Бирн и Э. Уайтен, более является социальное «давление» внутри сообщества приматов, чем какие-то внешние, природные ограничения. Р. Дунбар особо подчеркивал, что в построении и поддержании отношений в обширных социальных группах, а также в способности управления ими, крайне важна роль интеллекта приматов, который уже должен быть достаточно хорошо развит¹. Отсюда можно сделать вывод о том, что между плотностью социальной группы приматов и развитием их мозга и интеллекта существует взаимосвязь. Плотность социальной группы порождает социальную напряженность, которая способствует усилению работы интеллекта и его развитию, что в свою очередь ведет к улучшению способности приматов к сосуществованию в сообществе.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что «политическое» поведение приматов фактически является результатом подавления ими желания сделать что-то немедленно и получить удовлетворение желания тотчас после его появления. В психоаналитической парадигме это явление объясняется сосуществованием и противостоянием двух инстанций (архаического *Оно* и современного *Я*), и соответствующих им двух принципов поведения – «принципа удовольствия», который направляет субъекта к немедленному удовлетворению желания и «принципа реальности», который соотносит желание с требованиями реальности и откладывает его удовлетворение на некоторое, иногда довольно продолжительное время². Именно проявление способности прима-

¹ Dunbar R. I. M. Why are apes so smart? // Primate Life Histories and Socioecology. Chicago: Chicago University Press, 2003. Pp. 285-298.

² Возможно, что свидетельства, приведенные Дж. Гудолл о том, что самец шимпанзе не вступал в половые отношения с самкой шимпанзе, откладывая их на следующий день, говорят о том, что человекообразные могут откладывать не только удовлетворение несексуальных, но и даже сексуальных желаний и инстинктов. См.: Goodall J. The Chimpanzees of

тов действовать в соответствии с принципом реальности и откладывать удовлетворение своих желаний на неопределенное время и является той общей чертой, которая тянется от них через древнего человека к современному человеку.

Однако такая «репрессивность» по отношению к осуществлению желания задается не только действиями в соответствии с принципом реальности, который уже прочно «встроен» в мышление приматов, а затем и человека. Реальность напоминает о себе и иным образом. К примеру, К. Э. Фабри в результате исследований пришел к выводу о том, что в обычных (скажем: не-репрессивных) условиях предметно-орудийная деятельность приматов никогда не могла бы перерасти в трудовую без коренных изменений в поведении, аналогичных изменениям в поведении приматов в *экстремальных* условиях. Этот феномен Фабри назвал «компенсаторным манипулированием». Дело в том, что в естественной среде приматов окружает большое количество предметов, пригодных для манипулирования. А в экстремальных условиях, т.е. в резко обедненной, репрессивной среде, при отсутствии такого количества пригодных к манипулированию предметов, у них происходит перестройка манипуляционной активности. Следует обязательно упомянуть еще и то, что в природных условиях обилие предметов для манипулирования *распыляет внимание* приматов. В экстремальных условиях – условиях клетки – их рассеянное внимание (как и манипуляционная деятельность) сосредотачивается на нескольких предметах, данных экспериментатором. С ними приматы и производят манипуляции. Но это уже не разнообразные рассеянные манипуляции со многими предметами, как это происходит на воле, в природе. В клетке, в репрессивных условиях, животные производят не менее разнообразные, но интенсивные, сосредоточенные, длительные манипуляции с одним или немногими предметами. При этом разрозненные двигательные элементы концентрируются, что приводит к образованию значительно более сложных манипуляционных движений. Здесь, как считает Фабри, в крайне

бедной предметами среде происходит *компенсация* естественной потребности приматов в манипулировании многочисленными и разнообразными предметами *качественно новой формой манипулирования* – компенсаторным манипулированием¹, которое, по сути является *сублимативным*, или замещающим. Таким образом, основой зарождения трудовой деятельности человека могли послужить именно такие, радикально новые, в корне измененные, концентрирование и углубленные действия с предметами², добавим, при качественно новом – *сосредоточенном внимании*. Они были вызваны изменениями природных условий обитания будущих людей в сторону обеднения. Иными словами, среда обитания гоминид стала более враждебной, противостоящей, говорящей «нет» вместо «да». Она все более способствовала следованию требованиям принципа реальности – то есть откладыванию удовлетворения желаний.

В такой репрессивной среде, как считает, к примеру, М. Ф. Нестурх, выжили не все человекоподобные, но прежде всего те, кто смог выработать более совершенную прямую походку на двух ногах (прямохождение). Помимо репрессивной природной среды, репрессивная социальная среда способствовала эволюции состояний аффекта, что в свою очередь вело к взаимопомощи и усложнению социальной структуры окружения гоминид³. А напряжение, вызванное непрерывным аффективным (стрессовым, из-за желания избежать конфликта) состоянием, ежеминутным контролем и мониторингом эмоциональных и психических состояний соплеменников, способствует выработке постоянной бдительности, что приводит к *развитию внимания*⁴. Однако такое напряжение в привлекаемой нами для объяснения бессознатель-

¹ Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. М.: Российское психологическое общество, 1999.

² Теория репрессивной среды, не подчиняющейся зарождающемуся человеку, положена в основу гипотезы О. Мейсона о рождении феномена изобретательства. Репрессивность, неподатливость среды обитания гоминид способствовала началу изобретательства, следовательно, производству первых орудий труда. Именно в таком изобретении «из необходимости» видна схожесть мышления первобытного и современного человека (Mason O. T. The origins of invention: a study of industry among primitive peoples. L.: Walter Scott, 1895).

³ Lewis T., Amini F., Lannon R. A General Theory of Love. 1st ed. N. Y.: Random House, 2000.

⁴ Chance M. R. A., Mead A. P. Social Behavior and Primate Evolution. Paper read at Symposia of the Society for Experimental Biology. – 1953. – VII.

ных механизмов мышления психоаналитической парадигме является источником *внутреннего конфликта*, то есть, конфликта между желанием что-то сделать и осознанием реальности внешней среды.

К моменту изготовления первого орудия первобытный человек уже должен был обладать довольно развитой психикой, которая получила развитие в репрессивной социальной среде, отягощенной репрессивным природным окружением. Здесь, помимо прочих процессов, на этапе становления человека должен был проходить процесс расширения *понимания антропоидами причинно-следственных связей*, навыками которого они обладали в скученном стаде, до уровня, необходимого для изготовления орудий труда. Таким уровнем понимания причинно-следственных связей, как показала Н. Н. Ладыгина-Котс, приматы еще не обладали, но индикатором их развития до уровня такого понимания как раз и является появление первых примитивных орудий труда. Дело в том, что приматы не закрепляют за орудием его «производственное», или «рабочее» значение. Предмет, который во время определенного эксперимента может служить примату орудием, после этого эксперимента теряет свое служебное значение, и не хранится постоянно именно в качестве этого орудия. Таким образом, приматы, в отличие от человека, не хранят произведенные орудия (орудия труда). Более того, даже у наиболее близких к человеку обезьян, в отличие от человека, нет способности к *продолжительному сосредоточению и концентрации внимания*. А это – один из факторов, необходимый для перехода к настоящей трудовой деятельности. Следовательно, к тем условиям, которые необходимы для становления человека, можно отнести и *способность к концентрации внимания*. Причем особая роль для выработки навыков такой концентрации играет, очевидно, репрессивная среда. Она же, помимо прочего, способствует тому, что человек начинает связывать события в прошлом, а также продумывать и комбинировать возможные события в будущем, иными словами, осознавать себя во времени, развивать память. Такая возможность человека «мысленно путешествовать во времени», как считает Т. Зюддендорф, способствует луч-

шей адаптации человека и является *основой для изменения окружающей среды*¹. Однако мы можем сказать и иначе: связь событий в прошлом и в будущем позволяет человеку понимать причинно-следственные связи мира, в котором он обитает. При этом сама способность замечать такие связи возрастает с концентрацией внимания. Таким образом, репрессивность среды активизирует у человека способность к адаптации через концентрацию внимания, более полное понимание внутренних взаимосвязей мира, до такой интенсивности, когда одним из адаптационных механизмов становится стремление человека изменить сам репрессивный мир посредством создания инструментов, необходимых для этой цели – орудий труда.

Само производство орудий труда знаменует не только рождение человека, не только значительное изменение поведения антропоида, но и значительное изменение отношения к миру, к самому себе. Если ранее поведение примата было направлено на непосредственное удовлетворение его потребности, желания, то теперь в процессе становления, в общей деятельности человека, направленной на непосредственное удовлетворение потребности, выделяется особое действие, которое как раз не управляется непосредственной биологической потребностью и не направлено на скорейшее и прямое её удовлетворение. Это действие получает смысл и оправдано только при условии последующего, возможно, отложенного во времени использования его результатов. Следует заметить, что именно в появлении такого действия и заключается одно из важнейших изменений как структуры мышления, так и структуры поведения гоминида. *Древний человек все больше начинает следовать не принципу удовольствия, удовлетворяя свои желания здесь и сейчас, но принципу реальности, разумным волевым усилием заставляя себя откладывать удовлетворение желаний на некоторое время.* Такая отсрочка и является одной из характерных черт, которые присущи человеку разумному.

¹ Suddendorf T., Corballis M. C. Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind // Genetic, Social and General Psychology Monographs. – May, 1997. – Vol. 123. – Issue 2. – Pp. 133, 135.

Так, Н. Бишоф¹ предположил, что в процессе эволюции постепенно и неуклонно увеличивался разрыв между влечением и действием соответственно этому влечению. У человекообразных обезьян этот разрыв достаточно большой. Они могут отложить немедленное удовлетворение своих текущих влечений (желаний) и планировать их удовлетворение через некоторое время². Иными словами, они тоже могут ставить себе запрет на определенные действия – сказать «нет» окружающей реальности (М. Шелер). Отсюда можно согласиться с теми исследователями, которые считают, что между особенностями мышления и поведения человекообразных и человека наблюдается значительное сходство при отсутствии принципиальных различий³.

Исследования также показали, что психология аборигенов Австралии⁴ не является качественно иной по сравнению с психологией других народов на других континентах⁵. В свое время, один из крупнейших этнографов Ф. Боас также считал, что мышление первобытного человека аналогично мышлению современного человека и утверждал, что человеческая психика принципиально едина на всех ступенях развития человека⁶. О неизменности основных черт мыслительной деятельности человека в различные эпохи его исторического существования говорил И. М. Сеченов⁷.

¹ Bischof N. *Das Ratzel Odipus (The Oedipus riddle)*. Munich: Piper, 1985.

² Waal F. B. M., de. *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. Baltimore: J. H. U. P., 2007; Byrne R. W., Whiten A. *Tactical deception in primates: The 1990 database // Primate Report*. – 1990. – 27. – Pp. 1-101.

³ См., напр. Кабо В. Р. *Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности*. М.: Восточная литература, 2007.

⁴ Австралия в отношении исследования быта и психологии первобытных людей считалась для ученых благодатной почвой, так как, по их мнению, представляла собой мир, в котором человек был обнаружен в состоянии предельно близком к первобытному, мир, в котором чудесным образом сохранилось прошлое человечества (Chase A., Sturmer J., von. "Mental Man" and Social Evolutionary Theory // *The psychology of Aboriginal Australians*. Sydney: John Wiley, 1973. P. 4).

⁵ Porteus S. D. *The Psychology of a Primitive People: a Study of the Australian Aborigine* London: Edward Arnold & Co., 1931. О том, что природа человека неизменна и не зависит от времени, расы и географических различий людей, в свое время писал Х. Уэстропп (Westropp H. M. *Primitive symbolism*. L.: George Redway, 1885. P. 9).

⁶ Boas F. *The mind of primitive man*. N. Y.: The Macmillan Co., 1938. Pp. 2, 137, 143.

⁷ Сеченов И. М. *Избранные произведения*. М.: АН СССР, 1952. Т. 1. С. 173.

Именно поэтому представляется интересным обратить внимание на те стороны психологии и мышления приматов, которые не просто сходны с психологией и мышлением человека, но и повторяют их¹. К примеру, в своей работе Н. Н. Ладыгина-Котс² описывает реакцию молодой обезьяны, которой дали зеркало. Найдя за зеркалом руку человека, обезьяна попыталась подтянуть ее себе, но встретив сопротивление, впала в агрессию. Эта реакция интересна тем, что уже у обезьян прослеживается определенная схема поведения, которая также свойственна человеку: *если попытка удовлетворить свое желание наталкивается на препятствие, то возникает агрессия по отношению к этому препятствию*. Такое поведение обезьяны наглядно демонстрирует, что поведение приматов соответствует схеме сублимации, описанной З. Фрейдом: желания ограничиваются репрессивным фактором, после чего сознание примата начинает искать выходы из этого конфликта – либо начинает конструктивно и творчески думать, как достичь цели, либо впадает в агрессию, что соответствует неврозу у человека³.

Приведенные примеры и исследования показывают, что человек прошел долгий путь становления, в процессе которого психические механизмы и реакции на внешний мир пришли к нему от его далекого предка и остались практически неизменными. Они являются основой сознания современного человека, но спрятаны в бессознательном человека так глубоко, что их нелегко осознать. Отсюда современный человек – это в глубине и по сути своей человек архаический. И от этой архаической составляющей своей психики он никогда не сможет избавиться, он сможет только тем или иным образом маскировать ее, прятать под сознательной цивилизованностью. Изучая бессозна-

¹ Помимо прочих сходств, один из примеров поведения, в котором сталкиваются два мотива, образующие психический конфликт, переходящий в действия, аналогичные механизму защиты и замещения у человека, описан в работе Р. Бирн и Дж. Бирн. Стая обезьян убила маленького котенка леопарда, как бы заместив им большого леопарда, которого они, естественно, убить не могли, а потом обезьяны жалели убитого котенка (Byrne R. W., Byrne J. M. Leopard Killers of Mahale // Natural History. – 1988. – 3. – Pp. 22-26).

² Ладыгина-Котс Н. Н. Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, эмоциях, играх, привычках и выразительных движениях. М.: Изд. Гос. Дарвиновского музея, 1935.

³ Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М.: Наука, 1989. С. 240- 241.

тельное, мы открываем в себе человека архаического, который всегда рядом с нами, в самих нас.

Сознание древнего человека родилось в результате «давления» мира на человека, и мир являлся репрессивной средой – природной и социальной. Следовательно, здесь одновременно находятся как начала *конфликта* человека и мира, так и начала их *коммуникации*, диалектического единства. Человек, становясь человеком, показал себя как *креативное существо*, способное изменяться и изменять окружающий мир. В немалой степени осознанию мира как собеседника, как противостоящего начала, способствовало *внимание* человека. Именно на этих основаниях проявляются внешние, и на наш взгляд вторичные признаки архаического сознания, такие, как мифологичность, религиозность, ритуальность и пр., которые описывают его исследователи.

Рассмотрев и сравнив сущностные черты до-человеческого и человеческого сознания, и сделав вывод об их принципиальной схожести, мы можем предположить, что они также должны были присутствовать и у первого, только зарождающегося человека. И не только присутствовать, но и способствовать его рождению, выделению из природного окружения.

§ 3. Труд в генезисе архаического сознания

Из предыдущего параграфа мы выяснили, что механизмы психики и психические реакции современного человека (по крайней мере, значительная часть их содержания) идентичны психике человекообразных приматов. Отсюда можно сделать вывод о том, что первобытный или первый человек представляет собой нечто среднее между ними. У человекообразного примата еще отсутствует собственно человеческое сознание, а у человека оно присутствует. Следовательно, первого человека необходимо рассматривать на стадии, когда это человеческое сознание только начало формироваться, а содержание психики человекообразных приматов начало преобразовываться в собственно человеческое бессознательное.

Мы видели, что реакция человекообразного примата (в наблюдении Н. Н. Ладыгиной-Котс) абсолютно аналогична бессознательной реакции человека в подобной ситуации, как она описывается в контексте психоаналитической парадигмы. Человек в похожей ситуации отличается от человекообразного примата только тем, что сдерживает открытое проявление агрессивных эмоций, репрезентирующих архаическое бессознательное содержание, то есть контролирует свои эмоции. Упоминания психоаналитической парадигмы не случайны, так как именно в ней достаточно хорошо рассмотрены бессознательные психические механизмы, нюансы их работы, а также достаточно подробно и успешно разработаны схемы взаимодействий бессознательных слоев человеческой психики и сознания. Поэтому для описания генезиса и становления сознания первого человека мы воспользуемся методологией и терминологическим аппаратом психоаналитической парадигмы, наиболее на наш взгляд приспособленной для такого рода анализа.

В современном человеке, в соответствии с теорией психоанализа, существует несколько слоев психики. Это бессознательные содержания (архаические содержания) и собственно сознание. Бессознательные содержания соответствуют (в терминах второго психического аппарата Фрейда: *Оно – Я – Сверх-Я*, который мы будем привлекать для объяснения превращений бессознательного в сознание) инстанции *Оно*. Сознание соответствует инстанции *Я*. Вспоминая теорию становления (сублимации) шелеровского Духа, можно сказать, что сам Дух соответствует именно инстанции *Я*, которая постоянно растет в ходе сублимации и противостоит *Оно* – т.е. фактически противостоит природе, животному сознанию. Однако *Оно* (бессознательное) – это и есть сознание человека, только начавшего становиться человеком, начинающего свой выход из природы, в котором почти отсутствует *Я*. Архаическое сознание этого первого человека – это то, что сегодня мы называем *бессознательным (Оно)* современного человека, у которого сознательные слои психики (*Я*) за долгое время становления получили значительное развитие. И в этом отношении Фрейд более точно указал, откуда берется это *Я* (шелеровский

Дух) в человеке – оно постепенно формируется как орган реальности в личности, иными словами, как поле, на котором сталкиваются желания человека и реальность, которая им не соответствует и таким образом противостоит. Скажем иначе, *Я* – это продукт постепенной дифференциации, разделения *Оно* под воздействием внешней реальности. Фрейд по этому поводу пишет, что *Я* (как сознание) «развилося на основе коркового слоя *Оно*», другими словами, на периферии *Оно* (бессознательного), которая, по Фрейду, приспособлена для принятия или отторжения раздражений извне и поэтому вынуждена вступать в контакт с реальностью. Отсюда, начиная с минимального осознанного восприятия реальности, «*Я* подчиняет своему влиянию все более обширные и глубокие слои *Оно*»¹.

Большая часть *Оно* остается первоначальной, первобытной, архаичной, неизменной, но постепенно некоторая его часть под воздействием неуступчивой внешней реальности начинает изменяться. *Оно* разделяется в себе и часть его начинает превращаться в *Я*. Именно в этот момент начинается процесс становления человека, процесс его выпадения из природы, выхода из «бессознательного» состояния. Именно в этом отношении в архаическом человеке сочетаются две личности – одна безгранично желает, не зная преград желаниям, а другая соотносит желания с действительностью, и таким образом противостоит первой. Здесь и рождается человек, рождается с началом своего противостояния природе, миру, с началом онтологического конфликта, который потом перерастает во внутриличностный конфликт.

Здесь психический конфликт как причина рождения сознания первобытного человека проявляется в виде противоположности противоречивых требований внутри субъекта (между желанием и неуступчивостью внешнего мира). Иными словами, конфликт как причина рождения сознания, противостоящего бессознательному / архаическому, это коммуникация / противостояние инстанций *Я* и *Оно* внутри человека. Причем *Я* с помощью внешней по отношению к человеку реальности все больше способно

¹ Freud S. Abriss der Psychoanalyse. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XVII. S. 129.

овладевать архаическим содержанием *Оно* и исходящими из него влечениями. Конфликт состоит в том, что «*Я* стремится транслировать воздействие внешнего мира на *Оно* с его влечениями. *Я* пытается заменить принцип удовольствия, который безгранично господствует в *Оно*, на принцип реальности»¹. Таким образом, психический конфликт здесь можно трактовать как противостояние между страстями и разумом². Скажем иначе, учитывая эти положения, психический конфликт можно понимать как конфликт реальностей – внутренней психической (фантазматической, виртуальной) реальности человека и внешней по отношению к человеку реальности, т.е. мира. Фрейд допускал такое вторжение внешней, или природной реальности во внутреннюю реальность человека не просто как внешнее воздействие, которое человек обязан учитывать, а как некую мощную и независимую инстанцию, которая играла свою роль в психическом конфликте³.

В этом отношении *Я*, формировавшееся под воздействием соприкосновения *Оно* с внешним миром, представляло собой отпечаток внешнего мира, являлось его представителем в психике человека. Фактически *Я* говорило языком окружающего мира, следовательно, можно сказать, что с человеком, через часть его сознания, говорил весь мир⁴, постепенно все больше завоевывая для себя пространство психической реальности человека. Следовательно, бытие человека в мире коммуникативно и постоянная коммуникация (как противостояние) с миром привела к тому, что сознание человека становится двойственным, противоречивым. С одной стороны, оно становится архаическим, подчиняющимся страстям, желаниям. С другой стороны, оно становится рациональным и адекватным внешнему миру, подчиняется ему, его порядку и логике причинно-следственных связей, воспринимаемых архаическим сознанием как его разум.

¹ Freud S. Das Ich und das Es. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 252-253.

² Ibid. S. 253.

³ Это особенно прослеживается в его работах *Neurose und Psychose* и *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*.

⁴ О воздействии внешнего мира на формирование разума человека упоминал также Х. Уэстропп (см.: Westropp H. M. Primitive symbolism. L.: George Redway, 1885. P. 10).

Отсюда, когда мы говорим, что *Я* разумно и адекватно миру, это значит, что мир сделал человека адекватным самому себе, разговаривая с ним через инстанцию *Я* и создавая ее¹. Здесь шелеровский Дух – это логос мира, который начал восприниматься человеком. Точнее, мир заставил слышать и слушать его через конфликт, через неподчинение человеку. Мир начал жить в некой части психики человека, постепенно отвоевывая её у животного, стал частью человека, причем разумной его частью. Таким образом, голос мира в человеке – это голос разума, и наоборот, разум – это отражение мира в человеке. Возможно, отсюда исходит архаическое отождествление мира с разумным живым существом, говорящим с человеком, возможно здесь находятся истоки понимания архаическим человеком божественного². В этом случае бог – это часть личности человека, сформированная в конфликте и коммуникации с окружающим миром и понимающая его язык. Здесь уместна гениальная рефлексия Л. Фейербаха о том, что религия есть «первое и к тому же косвенное самосознание»³. В этом случае архаическое сознание человека изначально религиозно.

¹ Рассматривая коммуникацию человека с миром в аспекте активности человека в мире, антрополог К. Вульф, к примеру, также пишет, что люди своей активностью в мире «как будто снимают слепок с мира, который они тем самым формируют и одновременно делают частью самого себя. Также и субъект охватывается при этом миром и формируется. Движение создает мир во взаимном обмене: оно использует пластичность тела и формируемость окружающей среды. Оно медиум, в котором обе стороны скрещиваются друг с другом. В совместной игре движение производит взаимные связи и изменения мира и субъекта (Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 77).

² В этом отношении интересно мнение основателей марксизма: «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не «относится» ни к чему и вообще не «относится»; для животного его отношение к другим не существует как отношение. (...) Сознание, конечно, есть вначале осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно – осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному, власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это – чисто животное осознание природы (обожествление природы)» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1954-1981. Т. 1-50. Т. 3. С. 29).

³ Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. С. 33.

Следует заметить, что, как мы уже упоминали, архаическое сознание как основа человеческого сознания является парадоксально рациональным, и в то же время мифологическим и религиозным. Внешний мир, вторгаясь в архаическое сознание человека, начинал формировать из его части личность человека, его становящееся Я. Но эта часть психики, будучи одновременно архаичной, тем не менее отражала реальность внешнего мира, представляла собой внешний мир, который входил в человека, раскрываясь перед ним, рассказывая о себе. Иными словами, мир «создал» человека по своей мерке, по своему «образу и подобию», просто отражаясь частью психики человека¹. Отсюда человек, в котором формировалась психическая Я-реальность, или «нет»-реальность, противостоящая его животной природе, был адекватен и рационален рациональностью природы², отраженной в Я³, так как он здесь руководствовался принципом реальности.

Но таким образом отражая реальность мира, человек в дальнейшем также описывал ее, что и нашло отражение в мифологии. Именно поэтому архаическая мифология и религия, созданные в точке пересечения физической и психической реальности, изначально несут в себе рациональность мира. Именно поэтому мы можем говорить об архаическом сознании как о сознании изначально коммуникационном, вылепленном природой по своему «образу и подобию», а следовательно изначально рациональном, таким же, как природа – постоянно изменяющемся и изменяющим мир вокруг себя. Противостояние и со-гласие с миром, его разумом, который создал разум че-

¹ Это бессознательное архаическое содержание психики человека К. Г. Юнг описал в виде архетипов коллективного бессознательного (См.: Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991; Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., Киев: Гос. библиотека, 1997).

² Н. С. Автономова говорит о понятии *нус (ум)*, которое означает *рациональность сознания и рациональность бытия* как божественного дара (Автономова Н. С. Рациональность: наука, философия, жизнь // Рациональность как предмет философского исследования. Москва, ИФ РАН, 1995. С. 53).

³ Копирование, подражание, или мимезис природы, как считает К. Вульф, один из ранних способов сознательного и рационального общения с природой. Уподобляясь окружающему миру, пишет Вульф, человек приобретает способность ориентироваться и формировать себя, создавать свой образ (Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 72).

ловека, отразившись в нем, предполагают изначальную религиозность архаического сознания.

То, что мир передал человеку способность к рациональному и адекватному поведению объясняется и археологическими, и антропологическими данными. Дело в том, что в мозге человека есть так называемые зоны Брока и Вернике¹, отвечающие за речь и понимание речи. Эти зоны оставляют на внутренней поверхности левого полушария черепной коробки определенный «след». Первые признаки присутствия в мозге гоминид этих следов, по материалам раскопок, появляются 2 млн. лет назад². Эти данные совпадают с тем фактом, что древние гоминиды были правшами³, что было определено по остаткам каменных орудий труда и манере нанесения удара. Артефакты из Кооби Фора (которые датируются 1,9 – 1,5 млн. лет) подтверждают такое заключение⁴. Отсюда «праворукость» гоминид, проявляемая при производстве орудий труда и работе с ними, свидетельствует о начавшейся эволюции левого полушария мозга первобытных людей, что способствовало также и развитию речи, так как зоны Брока-Вернике, отвечающие за речь, находятся в левом полушарии мозга и работа правой рукой также соотносится с работой левого полушария.

Из этого можно сделать вывод о том, что именно левое полушарие, ответственное за речь, логическое мышление, анализ, манипуляции правой рукой, развивалось вместе с развитием трудовой (производственной), а также другими видами деятельности первобытного человека, направленной на выживание, производство орудий труда. Одновременно и в связи с этим у чело-

¹ Эти зоны названы по именам французского анатома Поля Брока и немецкого психиатра Карла Вернике. См.: Лурия А. Р. Этапы пройденного пути: Научная автобиография. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 110-121, 130-138.

² По этому поводу см: Deacon T. W. The Neural Circuitry Underlying Primate Calls and Human Language // Human Evolution. – 1989. – 4 (5). – P. 369; Falk D. Braindance. N. Y.: Henry Holt and Co., 1992. P. 50.

³ Современные люди на 90% правши и только на 10% левши. Это самое необычное разделение, встречающееся в природе. Человекообразные приматы на 50% правши и на 50% левши.

⁴ Schick K. D., Toth N. Making Silent Stones Speak. N. Y.: Simon and Schuster, 1993. Pp.140-142.

века начала развиваться речь. Первые инструменты труда, как и первая речь, являются мощными средствами не только встраивания человека в природную реальность, но и средствами, выделяющими человека из нее, противопоставляющими человека миру, и, таким образом, средствами коммуникации с внешней по отношению к человеку реальностью. Эти средства адекватны условиям реальности и рациональны рациональностью мира. Фактически мир сам предоставил первому человеку свой разум, способность осознать себя со-беседником, со-трудником мира, способность к творчеству, изменению реальности вокруг себя и способность коммуникации, а также способность концентрировать внимание на частях реальности, представляющих собой коммуницирующий с человеком мир.

Изготовление самого первого примитивного орудия труда говорит о проявлении человеческого в проточеловеке. Но при этом следует учесть, что человеческое в нем фактически проявилось еще раньше, еще до изготовления такого орудия, с момента возникновения мысли о нем, то есть мысли о чем-то, что может способствовать примитивному существу лучше и адекватнее действовать в окружающем мире. Отсюда человек – это прежде всего мыслящий и через мысль приспособляющийся к жизни в этом мире. Он – «человек прагматичный», делающий орудия труда не из-за пробуждения инстинкта, не из-за проявления рефлекса, а из-за ясного осознания необходимости недостающего звена-инструмента в его отношениях с природой. Таким образом, он – человек, адекватный миру. Понимающий его «язык» и создающий инструмент – орудие труда, который переводит его на более высокий уровень коммуникации с миром.

Определение человека как человека лишь по признаку производства им орудия труда, без мыслей, желаний, того, что было присуще человеку и помимо «трудовой деятельности», недостаточно. Это механическое закрепление факта изготовления и применения орудия труда. Однако до изготовления и применения этого орудия необходимо затратить определенное количество умственных усилий для того, чтобы понять, что чего-то не хватает для про-

изводства этой деятельности, определить, каково орудие должно быть, как именно и из чего его произвести, как его применить и какой необходим результат. Иными словами, до применения первого орудия труда проточеловек должен был произвести хотя бы минимальное и соответствующее его уровню мышления продумывание, выстраивание и «рациональную обкатку» технологии изготовления такого орудия. То есть он становился человеком фактически еще до применения орудия труда, до его изготовления, с осознанием того, что ему надо, что он способен и что он это сделает, восходя к человеческому по цепочке «хочу – могу – буду». Фактически первым «орудием труда» первобытного человека, помимо рук и зубов, стал его мозг, который создал некую реальность, альтернативную существующей, виртуальную реальность мысли, в которой у человека был примитивный инструмент и существовала технология его изготовления¹.

Здесь нам интересен первый скачок первобытной технологии обработки камня и изготовления орудий труда, описанной в монографии Н. В. Клягина, но это не переход от указанных трех к десяти и более ударам. Нам интересен более ранний период – от применения камня такого, каков он есть, к применению его после обработки одним или двумя ударами. Дело в том, что второй удар «на удачу» отличается от второго удара в определенное место, тем более от третьего удара в то место, который древний человек (именно на этом этапе его можно было бы назвать человеком) делает уже со-

¹ В своей монографии «Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)» Н. В. Клягин (Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). М.: ИФРАН, 1996), ссылаясь на антропологические источники, приводит данные о развитии технологий изготовления самых примитивных каменных орудий. Для получения каменного рубила в олдовайскую эпоху (1,65–1,25 млн) древнему человеку (*Homo habilis*) надо было сделать от трех до десяти ударов камнем по камню, в нижнеашельскую эпоху (0,736–0,718 млн, архантроп) – от восьми до десяти, для изготовления древнеашельского рубила аббевильской техники (0,654 млн, архантроп) – до 25 операций, средневерхнеашельского рубила (0,459–0,383 млн, архантроп) – до 65 ударов. Для изготовления ножа со спинкой в эпоху мустье (310 000 – 50 000, неандерталец (палеантроп)) было необходимо сделать 111 (по орудиям до более 200) ударов, а в эпоху ориньяк (50 000– 21 500, *Homo sapiens* (неоантроп)) – 251 удар. Отсюда очевиден рост сложности технологий. Увеличение количества ударов также говорит о развитии умственной деятельности древнего человека. Но это также свидетельствует о возрастающих возможностях человека изменить природу в соответствии со своими нуждами.

знательно, продумав место нанесения удара и то, что может получиться поле удара, совместив это с тем, что он хотел получить и что получилось в результате удара. Следовательно, человек начинается с первого *обдуманного* удара камня по камню, а точнее – с первого обдумывания, с первой мыслью.

Развитие технологий, применяемых древним человеком для производства продуктов изменения мира (реальности) (они же – инструменты различного предназначения, с помощью которых первобытный человек изменял мир вокруг себя) свидетельствует о растущем масштабе и качестве изменений реальности. Рост технологий изменения реальности и масштаб таких изменений был невозможен без развития мыслительного процесса первобытного человека, который, следовательно, наиболее прогрессивно развивался в трудовой, или производственной деятельности, т. е. деятельности, направленной на улучшение технологий изменения мира вокруг себя. Таким образом, можно сказать, что человек стал человеком и развился до современного состояния благодаря стремлению изменить мир, т. е. благодаря деятельности, производимой в соответствии с принципом изменения реальности. Древний человек стал изменять мир, стремясь управлять им, с помощью тех средств, которые у него были в наличии – с помощью труда и магии.

В нашем обществе сформировалось пренебрежительное и преимущественно негативное отношение к магии. Однако подобные стереотипы мышления и предубеждения изначально негативно влияют на интерпретацию древних археологических памятников в аспекте реконструкции жизни и деятельности древних людей. Методические определения магии, которые должны быть пригодны для интерпретации археологических памятников, даются исходя из современного понимания магии и магических ритуалов, сохраняя в себе момент пренебрежительного, снисходительного, вплоть до негативного отношения к магии.

По С. А. Токареву, магия есть обряды, «идея которых состоит в сверхъестественном воздействии человека, непосредственно или посредством мате-

риальных предметов, слов или движений, на материальный же объект»¹. Если это определение взять за основу для интерпретации деятельности древних людей, то придется сделать нерелевантное допущение, что древний человек должен был ясно осознавать, *что* такое «сверхъестественное», отличая его от «естественного». Для этого он должен был бы обладать развитой способностью к абстрактному мышлению, позволяющей эксплицировать это «сверхъестественное» из коммуникационной среды и приписать его как атрибут определенным причинно-следственным связям. В остальном же приведенное определение магии нефункционально в применении категории «сверхъестественное», вся суть которого сводится к описанию непонимания причинно-следственных связей, достижения какого-либо результата без его явной логической соотнесенности с якобы ведущими к нему действиями.

На этой основе действия как древнего, так и современного человека разделяются на действия, логическая последовательность и причинно-следственная связь которых явно прослеживаются при достижении результата, и действия, взаимосвязь которых с результатом не ясна, переносятся в сферу «чудесного», необычного, непонятного. Таким образом, с развитием науки и постижением этих «сверхъестественных» взаимосвязей явление из разряда магического переходит в разряд обыденного, немагического. В этом случае можно сказать, что сверхъестественность магии замещается научным знанием. Отсюда к разряду магических можно отнести любой феномен, природе которого *пока* невозможно объяснить с точки зрения науки, причинно-следственная встроенность которого в физическую реальность *пока* не ясна.

О связи магии и науки в свое время говорил Д. Д. Фрезер, который считал, что в «основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений»². По Фрезеру, человек с самого раннего

¹ См.: Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1961. С. 30.

² Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1986. С. 53. Сходные мысли высказал в свое время А. Н. Афанасьев, который считал, что наука занимается тем, что ранее входило в сферу религии. См.: Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М.: «Индрик», 1996. С. 9.

периода своей истории был «вовлечен в поиск общих принципов, с помощью которых можно обратить себе на пользу порядок природных явлений. В процессе многовекового исследования он накопил великое множество такого рода принципов, одни из которых являются эффективными, а другие – простым шлаком. Истинные принципы входят в состав прикладных наук, которые мы называем «искусствами»; магия же состоит из ложных принципов»¹. Таким образом, Фрезер, давая нам основания для сравнения науки и религии, тут же определил, что принципы, основанные на установлении порядка и единообразия природных явлений, которые мог обратить себе на пользу древний человек, – всего лишь ненужный шлак. По нашему мнению, вряд ли можно так неосторожно давать заключение о предмете, знания о котором в настоящий момент ограничены. Тем более что человек занимался магической деятельностью фактически со времени и в процессе рождения самого человечества, и более того, эта деятельность является сугубо человеческим феноменом, проявлением архаического мышления, от которого нельзя избавиться.

Под статью такому подходу Фрезера можно привести определение магии Н. В. Клягина как «непроизводительной инсценировки технологического способа поведения с применением предметов неопределенного активного класса (инструментов магии), что осуществлялось в интересах заполнения свободного времени с целью его социализации общением непроизводительного характера (магическими обрядами)»². Иными словами, по Клягину, магия – это деятельность для свободного времени, когда человеку «нечего делать».

Такому подходу противоречит мнение Б. Малиновского, разъясняющего вопрос соотношения магии и науки. Прежде всего Малиновский ставит вопрос о том, что понимается под наукой. «Если под наукой понимать систему понятий и законов, которые основаны на опыте и выведены из него путем логических умозаключений, которые находят воплощение в материальных

¹ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1986. С. 54.

² См.: Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). М.: ИФРАН, 1996.

достижениях, существуют в фиксированном традицией оформлении и поддерживаются определенным родом социальной организацией – тогда нет никакого сомнения, что даже сообщества дикарей, стоящие на низшей стадии развития, имеют начала науки, хотя и рудиментарные»¹. Такое мнение автора может показаться попыткой свести практические знания и умения примитивного человека к науке и, таким образом, примитивизации самой науки, размывания ее границ и дискредитации.

Малиновский понимает возможность критики со стороны эпистемологов по поводу представленного им «минимального определения» науки, так как такое «определение» можно также применить к принципам и правилам какого-либо искусства или ремесла. «Они будут утверждать, – пишет Малиновский, – что научные истины должны быть четко сформулированы, открыты для проверки экспериментом и для критического анализа. Это должны быть не просто правила, дающие руководство к действию, но теоретические законы познания. Однако даже если принять такой более строгий подход, можно не сомневаться, что многие из принципов познания дикарей являются научными именно в этом смысле. Туземный плотник не только на практике знает о плавучести, действии рычага и равновесии, он не только должен следовать этим законам на воде, он не только учитывает эти принципы при построении каноэ. Он еще и обучает им своих помощников. Он передает им традиционные правила и грубым, простейшим способом – используя свои руки, куски дерева и ограниченный технический словарный запас – объясняет некоторые общие законы гидродинамики и равновесия. Наука здесь не отделена от ремесла, что, безусловно, верно, она лишь служит средством достижения конкретных целей, она рудиментарна, примитивна и слабо выражена, но вместе с тем она является матрицей, из которой могут развиваться более высокие достижения.

Если мы все же применим еще один критерий подлинной науки – не обусловленный утилитарными нуждами поиск знаний и понимания причин и

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 36.

следствий, – то и тогда ответ не будет совершенно отрицательным»¹. Таким образом, по Малиновскому, тот конгломерат знаний и практических навыков, который можно было бы назвать примитивной наукой, сугубо утилитарен и прагматичен. Здесь наука не делается ради науки, поэтому она не может выполнять функции «цивилизованной науки», т. е. «быть движущей силой – критикующей, обновляющей, созидающей». Науку, считает Малиновский, в примитивном обществе никогда не делают сознательно. «Но если исходить из такого критерия, то придется признать, что у дикарей также нет ни закона, ни религии, ни управления»². Отсюда закон, управление, примитивные научные знания и религия рациональны для описываемых Малиновским примитивных людей, а это означает, что все эти социальные феномены у них преследуют прагматичные цели, они адекватны состоянию «вписанности», «встроенности» этих людей в окружающие их условия. Топология этих социальных феноменов продиктована самой природой. Именно поэтому Малиновский, задавая вопрос, «обладал ли дикарь каким-либо рациональным мировоззрением, какой-либо рациональной властью над окружающей средой, или же он был совершенным «мистиком», как утверждают Леви-Брюль и его школа»³, определенно отвечает: да, каждое примитивное общество владеет значительным запасом знаний, основанных на опыте и систематизированных

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 36-37.

² Там же. С. 36-37.

³ Б. Малиновский кратко подытожил основные положения исследований Л. Леви-Брюля таким образом: «Леви-Брюль, если говорить в двух словах, утверждает, что трезвое состояние духа вообще не было свойственно дикарю, что он был полностью и безнадежно погружен в мистические настроения. Неспособный к бесстрастному и последовательному наблюдению, не обладающий силой абстракции, скованный «решительным отвращением к рационализации» он не мог воспользоваться плодами своего опыта и сформулировать или понять даже самые элементарные законы природы. «Для ума, ориентированного таким образом, не существует чисто физического факта». Недоступно ему и ясное представление о сущности и признаках, причине и следствии, тождестве и противоречии. Мировоззрение дикарей – это путаница предрассудков и суеверий, «дологическая» смесь мистических «сопричастностей» («партиципаций») и «несопричастностей» (цит. по: Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 27). О мистической реальности как среде обитания первобытного человека см., например: Levy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М: МГУ, 1980. С. 130-140.

разумом¹. Поэтому «следует задуматься, прежде чем принимать представление об иррациональности человека примитивной культуры как догму»².

Человек примитивной культуры, по мнению Малиновского, «признает существование как естественных, так и сверхъестественных сил и факторов и пытается использовать и те и другие в своих интересах»³. То есть, первобытный человек не делает различия между естественными и сверхъестественными силами и факторами и умело сочетает все свои знания и умения. Для него они все естественны. Но современный человек не понимает того, что магия является «смазкой», «точной настройкой», «тонкой отделкой», шлифовкой, последним штрихом, укреплением, удостоверением совершаемого человеком действия⁴, цементом, которым склеены отдельные физические действия, их оптимизатором. И именно в применении магии, этого средства-катализатора физического процесса, примитивный человек более рационален, чем человек цивилизации. Он просто старается быть более адекватным окружающему миру, применяя больше средств для достижения своей цели, чем человек цивилизации. Он понимает и принимает больше законов этого мира, чем цивилизованный человек. Примитивный же человек видит недостаточность своего рационального подхода тогда, когда он уже полностью использовал как физические, так и сопутствующие им магические средства (которые он не считает чем-то экстраординарным) для достижения результата, и более ничего сделать не может.

Однако обратимся к динамике возникновения у древних людей орудий труда, языка, счета, календарей, предметов искусства, обрядовых действий,

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 28.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 34.

⁴ В этом отношении интересна фраза Сократа из диалога Платона «Хармид» 157b: «Так он (Залмоксид) наставлял меня и относительно лекарства и относительно заговоров: мол, пусть никто не вздумает убеждать тебя излечить ему голову с помощью этого лекарства, если он прежде не даст тебе подлечить с помощью заговора его душу. «Ныне, – сказал он, – распространенной среди людей ошибкой является попытка некоторых из них лечить либо одним из этих средств, либо другим».

магии. В своей монографии Н. В. Клягин¹ упоминает, что магия выражается в предметных формах – инструментах магии. Это естественно, так как без инструментального подтверждения, т. е. без археологических находок, хотя бы косвенно и гипотетически подтверждающих их предназначение для магических целей, невозможно было бы говорить о присутствии магии в данную эпоху в данном месте². Причем инструменты магии, как и фетиши и предметы искусства, по мнению исследователя, генетически восходят к средствам труда. Отсюда саму магию Клягин определяет как *непроизводственную инсценировку технологического способа поведения с применением предметов неопределенного активного класса (инструментов магии), что осуществлялось в интересах заполнения свободного времени с целью его социализации общением непроизводственного характера (магическими обрядами)*. Однако заметим, что с такой же долей вероятности мы можем назвать труд *технологической инсценировкой производственного способа поведения* гоминида в случае, если примем, что любые действия, входящие в производственный способ поведения им изначально рационализируются, т.е. представляется образ будущих действий. Мы исходим из того, что труд, как и магия, прежде всего, задают образ результата и действий, которые ведут к этому результату, также манифестируя единый источник и динамику генезиса.

Принимая утверждение, что инструменты магии генетически восходят к средствам труда, мы можем заключить, что магия была «создана», обрете-

¹ Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). М.: ИФРАН, 1996.

² Как предполагают специалисты, древнейшие гипотетические инструменты магии, генетически восходящие к орудиям труда, найденные на стоянке синантропов (Нижняя пещера Чжоукоудянь, Китай), датируемой 460 000 лет, имеют форму кварцевых призм (Pei W. C. Notice of the Discovery of Quartz and Other Stone artifacts in the Lower Pleistocene Hominid-Bearing Sediments of the Choukoutien Cave Deposit // Bulletin of the Geological Society of China. – 1931. – Vol. 11. – No. 2. – P. 120). Тщательный анализ стоянок синантропов позволил ряду видных ученых (Карл Нарт, Иоганн Марингер) поставить вопрос о религиозности китайских питекантропов. См.: Narr K. J. Paleolithic Religion // Encyclopedia of Religion. Ed. Mircea Eliade. N. Y.: Macmillan, 1987; Narr K. J. Kultur, Umwelt und Leiblichkeit der Eiszeitmenschen. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 1963; Narr K. J. Religion und Magie in der jungsten Altsteinzeit // Handbuch der Urgeschichte. – 1966. – Vol. 1. – S. 298-320. Maringer J. Gods of Prehistoric Man. L.: Phoenix Press, 2002.

на, выросла, на нее натолкнулись, ее поняли в процессе труда, изготавливая инструменты нового класса специально для нее, инструменты, которые являлись *средством активного воздействия на действительность вне зависимости от способа воздействия*. Следовательно, магия по своей сути родственна не только науке, но и производству, труду. Иными словами, можно утверждать, что трудовая и магическая деятельность древнего человека были неразделимы. Отсюда можно сделать вывод о том, что магия рациональна и прагматична. Процесс создания орудий труда был детерминирован самим бытием человека в окружающем его мире, «давлением» мира на человека, то этим же самым был детерминирован процесс изготовления кварцевых (магических) призм как орудий производства. Но это – производство несколько иного рода. Следовательно, деятельность, для которой их изготавливали, была также задана условиями жизни, была «производственной», *направленной на выживание*.

В условиях выживания и отсутствия абстрактного мышления, необходимого для создания мистических религиозных спекуляций, древние люди в процессе деятельности производственного характера «произвели» средство, которое для них было по сути неотлично от всей прочей деятельности. Это логически оправданное, рациональное, прагматическое и утилитарное, необходимое для дополнительного активного изменения реальности средство, которому не нужно абстрактное мышление – примитивная магия, а затем – примитивные религиозные верования. Иными словами, можно сказать, что труд произвел первобытную магию и первобытную религию. Но эти магия и религия принципиально отличались от их нынешнего, современного понимания, так как были не просто средствами социальной регуляции, но и мощнейшими средствами встраивания человека в мир.

В итоге становится очевидно, что понимание причинно-следственных связей является человеческим феноменом. Причинно-следственные связи рационализируются в таких видах человеческой деятельности, как производственная, магико-религиозная, прото-научная деятельность. Все эти виды де-

тельности, исходя из одного источника, направлены на достижение общего результата, выживания, или органичного вписывания человека в окружающий мир путем его изменения.

§ 4. Рациональность в генезисе архаического сознания

Мы заявили о рациональности трудовой деятельности человека, однако следует определиться, что имеется в виду под рациональностью архаического сознания и как такие формы архаического сознания, как магическое и религиозное могут быть рациональны.

Говоря о рациональности деятельности древнего человека, в том числе и производственной, в которую мы включили магику-религиозную деятельность, следует помнить, что сегодня магику-религиозная деятельность понимается как проявление и выражение магику-религиозного, или мифологического сознания. Это парадигма, в которой выстраиваются иррационалистические и мистические, но отнюдь не рационалистические концепции. Отсюда актуальным становится вопрос о том, что же подразумевается под рациональностью в общем, и под рациональностью архаического сознания в частности. Этот вопрос, на наш взгляд, требует отдельного рассмотрения.

Начнем с того, что, по мнению Е. А. Фроловой¹, все иррационалистические, мистические концепции в основе имеют рациональные способы обоснования истинности своего видения мира, при этом все они, как теории, используют именно рациональную² аргументацию. И. Т. Касавин¹ в свою

¹ Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. М.: РАН, 1995. С. 236-237.

² Рациональное, пишет Н. С. Мудрагей (Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное философская проблема (читая А. Шопенгауэра) // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 53-65.), это логически обоснованное, теоретически осознанное, систематизированное универсальное знание предмета, нечто «в масштабе разграничивания» (Хайдеггер). Это в гносеологическом плане. В онтологическом – предмет, явление, действие, в основании бытия которых лежит закон, формообразование, правило, порядок, целесообразность. Рациональное явление прозрачно, пронцаемо, а потому его можно выразить рациональными средствами, т. е. понятийно, вербально, оно имеет коммуникабельный характер, способно быть передаваемо другому, способно быть воспринято всеми субъектами. Рацио-

очередь считает, что сама по себе рациональность – это, во-первых, структура человеческой деятельности, благодаря которой происходит освоение человеком мира (и самого себя). Во-вторых, рациональность есть неявная деятельностная установка, в силу которой человек решается на действие, поскольку чувствует себя способным на него, видит в нем какой-то смысл. В-третьих, рациональность феномена культуры связана с тем, что он каким-то образом включен в социальную систему и с определенной устойчивостью существует в ней. Поэтому, как справедливо считает Касавин, понятию рациональности *едва ли можно приписать определенное и неизменное значение*: не имея постоянного денотата, оно, по мнению ученого, оказывается псевдопредметным, то есть обозначающим *нечто, в разных условиях и ситуациях оказывающееся иным*. Парадоксально, говорит исследователь, что понятие рациональности, находящееся в центре методологических дискуссий, имеет лишь псевдометодологический смысл: оно функционирует реально в ситуациях, когда обнаруживается ограниченность тех или иных методологических стандартов, и само не дает рецептов поведения или мышления, но побуждает к их анализу, критике или изобретению новых. На наш взгляд, Касавин прав в том, что, называя какое-нибудь явление рациональным, приходится исходить из исторически конкретной системы ценностей и их иерархии. В то же время, как считает исследователь, данная система сама поддается оценке с точки зрения рациональности².

Созвучно этому мнению высказывается и В. С. Швырев, считая, что никоим образом *нельзя постулировать какого-либо окончательного критерия рациональности* (в частности, научной рациональности), апеллирующего к определенной «парадигмальной» модели мира, вообще к каким-либо содержательным исходным предпосылкам. То, что представляется странным

нальное и иррациональное в их взаимозависимости и противоборстве не только не исключают друг друга, но и необходимейшим образом дополняют друг друга

¹ Касавин И. Т. О ситуациях проблематизации рациональности / Рациональность как предмет философского исследования. М.: ИФ РАН, 1995. С. 171-173.

² Там же. С. 155-173.

или даже невозможным в рамках принятой в известное время научной картины мира, может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок¹. Отсюда, следовательно, *странное* и *невозможное* вполне может быть объяснено рациональными средствами иной парадигмы, в частности, магико-религиозной.

Подобная *иная* рациональность, которую В. С. Швырев называет «открытой», оставаясь научной, должна руководствоваться, по мнению исследователя, не сакраментальной фразой «Этого не может быть, потому что не может быть никогда», а скорее известным шекспировским изречением о тайнах мира, недоступных нашим мудрецам. Поэтому необходимо внимательное и *уважительное отношение к альтернативным картинам мира, возникающим в иных культурных и мировоззренческих традициях*, нежели наша современная наука. Другое дело, что любые самые странные и необычные, с точки зрения привычных стандартов научной рациональности, представления должны быть проработаны научно-рациональным сознанием.

Как считает А. А. Новиков², самые роскошные плоды культуры вырастают лишь на почве «нечистого мышления», т.е. разум, по его мнению, с необходимостью покоится на не-разуме; логика – на не-логике (Unlogik). «Чистый» разум никогда не должен забывать, что без внешней опоры его «собственные ноги» повисли бы в воздухе. Проблема типов (или форм) рациональности, как считает исследователь, не только реальна, но и весьма актуальна. Вместе с тем, по мнению Новикова, заслуживает внимания и концепция единства рациональности, понимаемая как *диалектическое единство многообразия проявлений разума*. По нашему мнению, исследователь прав в том, что *рациональность научная, религиозная и всякая другая являются не альтернативами, а гранями единого и многоликого человеческого разума*. Все дело, как он считает, в акцентах и приоритетах: научных, нравственных,

¹ Швырев В. С. Рациональность в сфере ее возможностей // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 13.

² Новиков А. А. Рациональность в ее истоках и утратах // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 27-28.

художественных и т. д., сменяющихся, но не отменяющих друг друга в силу объективных условий исторического и логического развития человеческой культуры. Выявляя специфику этих особенностей рациональности, вполне допустимо использовать понятия «форма» или «тип» рациональности, тем более, что сама рациональность имеет целый ряд критериев, ни один из которых не обладает абсолютной значимостью¹. В самом деле, говоря о том, что рациональность может быть иной в разных обществах, в разное время и в разных ситуациях, мы обязательно придем к выводу о том, что, следовательно, у рациональности должны быть ситуативные критерии.

Эти взгляды сходны с позицией В. Г. Федотовой, которая считает, что на разных этапах развития – в традиционном, современном и в постсовременном обществах – господствуют разные типы рациональности. Само понятие «тип рациональности», по ее мнению, часто используется как эвфемизм, чтобы признать рациональность почти всех форм человеческого отношения к миру – мистических, эмоциональных, аффективных и т. д., так как все это формы отношения к миру человека разумного. Эта тенденция выражает намерение расширить границы свободы человека за пределы, предлагаемые либеральной западной моделью, за пределы, поставленные образом «локковского», т. е. разумного, автономного, эффективного существа, сохраняя при этом ценностное положительное отношение к рациональности. Нерациональное и иррациональное, по ее мнению, подвергается своеобразной интерпретации: «Это тоже по-своему рационально, здесь другой тип рациональности». Формы рациональности, соответствующие традиционному, современному обществу и модели постсовременного общества, более отвечают понятию «тип» как подвиду и стадии одного и того же явления, в данном случае рациональности². Исходя из этого, мы можем прийти к заключению, что рациональность представляет собой зонтичное понятие, под которое подпадают

¹ Новиков А. А. Рациональность в ее истоках и утратах // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 28.

² Федотова В. Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 185.

все типы рациональности, соответствующие различным типам человеческой целенаправленной деятельности – от производства первого каменного скребка до современной науки. Однако здесь мы приходим к вопросу: следует ли отсюда, что вся культура человека – рациональна?

Многозначность понятия рациональности, считает И. П. Фарман¹, это исторически сложившееся социально-культурное явление, смысл которого может быть выявлен путем обращения к разным типам рациональности, сформировавшимся в ходе общественного развития. Понимание рациональности, по его мнению, очень широкое, и поэтому полагается возможным выявление различных ее типов в виде «мироориентаций» в их исторической последовательности: рациональность древнего мифа, специфика античного и средневекового осмысления рациональности, формирование рационализма как направления и культ Разума в эпоху Просвещения, а также кризис буржуазного рационализма вплоть до современного «критического рационализма» в самых многообразных его проявлениях, включая неорационализм, постмодернизм и др. Характер рациональности изменчив, разные типы рациональности развиваются в виде исторических форм разума, диалектически складывающихся из рационального и не-рационального в познании, деятельности и культуре. По Фарману, можно прибегнуть к другому способу типологизации и выделить наряду с «лидирующей» научной рациональностью такие её фундаментальные типы, как религия, искусство, различные формы ненаучного знания и т. д. Но и в этом случае, считает исследователь, при рассмотрении их генетических и содержательных отличий друг от друга, а также трансформаций, обусловленных историческим развитием, следует применять социокультурный подход². Иными словами, мы опять приходим к единству рациональности как таковой и преобладанию того или иного типа рациональности в ту или иную эпоху в том или ином обществе.

¹ Фарман И. П. Рациональность как проблема культуры и познания // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 198-199.

² Там же. С. 199.

Если коснуться выбора критериев рациональности, то следует особенно отметить мнение А. Л. Никифорова, который считает, что основным парадигмальным объектом рациональной (по аналогии с «истинностной») оценки является деятельность, так как она прежде всего и главным образом может быть рациональной или нерациональной¹. Обычно под деятельностью имеют в виду *человеческую активность, направленную на изменение и преобразование окружающего человека мира*. Это, пишет исследователь, *целенаправленная, продуманная активность, завершающаяся некоторым результатом, которая считается рациональной в том случае, когда она приводит к поставленной цели. Критерием рациональности деятельности может быть только достижение цели: если цель достигнута, действия и средства были рациональны; если же цель не достигнута, действия не были рациональны, хотя они могли быть благородны, красивы и т. п.*². На наш взгляд, критерий очень хорош, но он не дает ответа на вопрос о том, является ли, к примеру, альтруистическая деятельность рациональной (и в каком смысле), при том, что альтруистическое действие приводит к выполнению альтруистической цели? Является ли рациональной деятельность маньяка-убийцы по достижению своих целей?

Однако, пишет Никифоров, отчасти отвечая на наши вопросы, чтобы не ждать результата и оценить деятельность как рациональную, «рациональность» чаще всего истолковывают как «разумность», как соответствие некоторым *законам разума, стандартам и нормам «разумной» деятельности*. Стандарты этой рациональности, которую Никифоров называет логико-методологической рациональностью, формулируются в результате изучения и обобщения случаев успешной, т. е. приводящей к цели, деятельности, а также как *следствие нашего познания внешнего мира, открываемых нами взаимосвязей вещей и явлений*. Тем не менее, пока не указана цель некоторой активности, мы вообще не можем говорить о ее рациональности или нераци-

¹ Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 236-237.

² Там же. С. 236-238

ональности, так как деятельность, рациональная по отношению к одной цели, часто не будет рациональной по отношению к другой. В этом отношении М. А. Розов говорит о том, что деятельность создается контекстом, или, иными словами, рациональность действия определяется контекстом¹.

Следует обязательно упомянуть об одной особенности рациональной деятельности, описанной А. Л. Никифоровым. Эта особенность, по его словам, не зависит от человека, т. е. никакие его индивидуальные особенности не важны для такой деятельности и не входят в нее. Рациональная деятельность, по мнению исследователя, напоминает естественный процесс, который лишь запускается человеком и не зависит от его личных качеств. Именно поэтому в рационально организованном, к примеру, производственном, процессе люди легко взаимозаменяемы: их индивидуальные особенности для этого процесса не важны, они могут проявиться лишь в том случае, если люди действуют нерационально, т. е. нарушают те или другие правила и нормы. Рационально, пишет исследователь, все люди действуют одинаково, но как только они начинают отходить от рациональности, между ними появляются различия². Следовательно, мы можем прийти к заключению о том, что рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность – нерациональна.

С этой позиции нам представляется интересным рассмотреть точку зрения А. Ф. Лосева и Я. Э. Голосовкера относительно мифа³. Дело в том, что «абсолютная свобода» мифа, о которой говорит Голосовкер, т. е. абсолютная свобода фантастической реальности, а также происходящая в ней свободная

¹ Розов М. А. История науки проблема ее рациональной реконструкции // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 155.

² Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 236–240.

³ Я. Э. Голосовкер считает, что реальность мифа имеет собственную логику «абсолютной свободы и силы желания, в которой творческая воля воображения играет роль естественной необходимости. «Так хочет» моя логика – таков закон необходимости в творческом желании. Эта логика отлична от логики здравого смысла и формальной логики (Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа. М., 1987. С. 18-19). Таким образом Голосовкер, как и Лосев, во-первых, ограничивает логику и рациональность мифа самим мифом, и во-вторых, отрывает миф от реальной жизни, фактически противопоставляя его последней.

деятельность (творчество), с точки зрения Никифорова оказываются абсолютно нерациональными¹.

Отсюда, учитывая мнение Никифорова, мы можем также утверждать, что миф создается не ради самого мифа, как это выходит из рассуждений Лосева² и Голосовкера о том, что миф обладает собственной логикой, а следовательно, рациональностью. Рациональная деятельность, по Никифорову, совершенно не зависит от воли и желаний действующего субъекта, она определяется внешними по отношению к субъекту нормами, *за которыми скрывается все та же природная (или социальная) необходимость*. Поэтому рациональная деятельность не предоставляет никаких возможностей для самовыражения субъекта: все рационально действующие люди будут действовать одинаково, не внося в деятельность ничего личного, своеобразного. Но это и означает, что *рациональная деятельность несвободна*. Этот вывод Никифорова очень важен для нас при интерпретации повсеместного распространения магии и религии в древнем и примитивном обществе. Таким образом, оказывается, что первобытный человек даже в «изобретении» «инорациональных», или «иррациональных» магии и религии в различных местах земного шара действуют одинаково, следовательно, рационально, несвободно. Иными словами, человек в силу своей рациональности несвободен и даже обречен на рождение магии и религии.

Существование же двух видов рациональности, как это следует из произведений А. Ф. Лосева и Я. Э. Голосовкера, взаимно исключают друг друга. Таким образом, эти два вида сознания (научное и мифологическое), по их

¹ Отвечая на вопрос, чем отличается свобода фантастической реальности мифа от свободы в физической реальности, нам, очевидно, следует признать свободу не в возможности произвольного действия (нерациональности), а в быстром достижении своей цели, независимо от сопротивления внешнего мира (рациональности), зная его правила (свобода как познанная необходимость у Б. Спинозы). И наоборот, несвободу можно видеть в возможности делать свободные, т. е. нецелесообразные (нерациональные), действия. Если нарушение стандартов рациональности – один из важнейших признаков свободы (Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 236-246), то это свобода быть несвободным от окружающего мира.

² Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393-599.

мнению, не пересекаются, и каждый обладает своей логикой и рациональностью, и своей реальностью – физической и виртуальной. Тем не менее, в настоящее время они не только подвергаются сравнению и соотнесению, но и поставлены в неравные условия. Рациональность науки, проникая в повседневную жизнь, совершенно отрицает рациональность мифологии (магии и религии), считая ее иррациональностью. Но мы, учитывая приведенные выше мнения исследователей¹, не можем с этим согласиться, как не можем согласиться и с В. М. Пивоевым в том, что иррациональное есть самое главное в мифе². Мы исходим из того, что наличие множественных типов рационального позволяет нам определить как *первобытное рациональное* много из того, что в современном мире получает статус *иррационального* или *нерационального*. Иными словами, многие явления, имеющие отношения к архаическому сознанию в современных условиях должны пройти верификацию и оправдание рациональностью.

Отсюда миф – рациональная первичная фиксация внутреннего опыта (безусловной истины, алетейи) коммуникации человека с миром и закрепление этого опыта в знаке, присутствующем в живой языковой среде – речи. Миф – это первичное удержание онтологических состояний, утверждение и закрепление их в широком смысле в знаке³. Мифология – это фетишизация⁴ и оперирование идеальными объектами-фетишами, при этом сама фетишизация – это универсальный культурный способ придания слишком объёмным для архаического восприятия бытийным пластам наличной и явной предмет-

¹ В дополнение к этим мнениям можно добавить, что, к примеру, В. А. Лекторский (Лекторский В. А. Введение // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 3) считает, что в современной дискуссионной ситуации приходит острое понимание необходимости пересмотра представлений о рациональности. Уже сейчас можно говорить о разных типах и формах рациональности знания и науки, причем знание не только не противостоит вере, но и необходимо включает ее в себя, а взаимоотношения религии и науки в системе культуры тоже не столь просты, как это казалось до недавнего времени.

² См.: Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991, С. 13.

³ Кребель И. А. Открытость мысли культурным практикам: проблема подлинной рациональности // Личность. Культура. Общество. 2007. Т. 9, вып 2 (36). С. 230-240.

⁴ См.: Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого. Волгоград: 2003.

ности, с помощью уподобления объекта и его части, знака и обозначаемого. Ориентация человечества на символы / фетиши в качестве органов культуры является с точки зрения системы более эффективной, чем ориентация на подлинные законы ее функционирования, пишет А. И. Пигалев¹. Следовательно, если эффективность взять как критерий рациональности, то и более рациональной.

Мифорелигиозная деятельность, пишет А. Н. Северьянов², ритмично оперирует через фетиши в мультимерности системных эффектов с культурно выделенными, т. е. репрезентированными, мифологически поименованными, индивидуально и социально значимыми областями природно-социальных системных эффектов (богами, духами и пр.). Отсюда и религию можно рассмотреть как вид рациональной деятельности по индивидуальному и социальному взаимодействию с репрезентированными в культуре и практически значимыми системными эффектами природы и социума. Она адекватна цели адаптации человека в окружающем мире³.

В самом деле, в реальной жизни мы иногда сталкиваемся с тем, что обдумывание ситуации с применением самой рациональной методологии может привести к совершенно ошибочному решению. И наоборот, принятое

¹ Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого. Волгоград: 2003. С. 130. Если допустить, пишет А. И. Пигалев, что все законы, которым подчинены многочисленные системные взаимосвязи, ускользающие от внимания отдельного человека и принципиально не поддающиеся наглядному изображению, открыты, сформулированы и сообщены агенту действия, то он просто не сможет удерживать в поле своего сознания все их многообразие. Образ действий, при котором человек прибегает к помощи фетишей в роли органов культуры, всех законов функционирования которой он не может и не должен понимать, но которые своей «спрессованной» наглядностью замещают собой законы жизни системы, позволяет ему освободиться от такой непосильной задачи.

² Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // Социально-экономические системы. Омск, 2008. С. 419-434.

³ Мы считаем, что по отношению к архаическому сознанию главным критерием рациональности следует считать целесообразность и адекватность окружающему миру. Отсюда такие формы архаического знания, как мифология и религия, являются всего лишь вспомогательными средствами адекватного вписывания, встраивания человека в окружающий мир (Першин Ю. Ю. Социально-историческая обусловленность генезиса греческой философии. Апология homo religiosus // Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы». Омск, 2006. С. 310-334).

интуитивно решение, совершенное бессознательное действие оказываются самыми верными в той ситуации, в которой они были приняты. Иными словами, рациональность мышления не всегда приводит к принятию верного решения, адекватного определенной ситуации. Следовательно, здесь критерием рациональности является адекватность поведения человека и адекватность его решений в каждой определенной ситуации, а не возведенная в абсолют опора на разум. Отсюда нам опять придется принять достаточно широкое рабочее определение рациональности: *это стремление человека субъективно выстроить свое мышление и действия в форме, наиболее адекватной окружающей его объективной реальности в том виде, как он ее воспринимает, в попытке достижения гармонии с ней*. Таким образом, мы будем исходить из единой для архаического человека рациональности – рациональности поведения в окружающем (иногда довольно враждебном) мире. Отсюда мы также будем считать рациональной деятельность древнего человека по изготовлению как орудий труда, так и предметов магии. Более того, саму магию как часть рациональной деятельности древнего человека также следует считать рациональной. В этом отношении рациональность, пишет И. А. Кребель, есть «техника осуществления действия, основанная на практике». Практика, по ее мнению, «как выверенность включает в себя опыт выполнения действия; данный опыт ущербен в ограничении сферой ментального, потому с необходимостью вплетен в единство ментального (интеллектуального), эмоционального и телесного – первоисходно мысль имеет тело и осваивается телесно»¹. Таким образом, рациональность не только ментальна, но и телесна, проявляется в практике адекватного миру поведения архаического человека.

Заметим, в повседневной производственно-бытовой и когнитивной деятельности архаического человека магико-религиозные представления способствовали систематизации и обкатке знаний, передаче знаний о мире сле-

¹ Кребель И. А. Живое мысли в мифопоэтической размерности дискурса: топология мифа // Человек в современных философских концепциях. Волгоград, 2007. – Т. 3. – С. 718–723.

дующему поколению. Отсюда следует вывод о том, что магиико-религиозное мышление выполняло функции, свойственные науке, вернее, примитивной науке, протонауке. Делая такой вывод, мы недалеко уходим от классического мнения А. Ф. Лосева, справедливо высказавшегося негативно о противопоставлении научного и мифологического сознания: «когда наука разрушает миф, это значит только то, что одна мифология борется с другой мифологией»¹. Дело в том, что называя мифологическое сознание (а значит, и магиико-религиозное сознание первобытного человека) протонаучным, мы фактически называем его системным (пусть хотя бы в малой степени, исходя из сегодняшнего понимания науки). Таким образом, мы говорим о его внутренней логичности, последовательности и рациональности. Но эта рациональность присуща только ему, и к ней нельзя подходить так, как мы подходим к рациональности философии. Но она и не обособляет мифологическое сознание от научного абсолютно, не создает для него новую «вселенную».

Учитывая рассмотренные подходы к рациональности, мы можем понять, когда деятельность первого человека стала рациональной. Интересное понимание процесса рождения рациональности дает М. К. Мамардашвили, для которого рациональное мышление разворачивается и впервые устанавливается в том интервале, которого еще нет – слеплено понимание и существование. Но когда мы, по словам Мамардашвили, начинаем это слепленное раздвигать, и возникает интервал, внутри которого мы оказываемся в области рациональных структур, а рациональные структуры описывают мир как он есть, вне человека². Применительно к превращению гоминида в человека такой подход интересен тем, что фактически описывает рождение человека, у которого свойственное животному понимание и существование начинают раздвигаться. Но тогда, следовательно, Мамардашвили говорит о изначальной и неизбежной тотальной рациональности человека и его деятельности. Все, что лежит в интервале между пониманием и существованием есть раци-

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 407.

² Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. Лекция 8. М.: Аграф, 1999.

ональность. То есть рациональность – сущностная черта человека, часть его природы.

Реальность мира всегда шире, богаче, полней любых человеческих представлений об этой реальности¹. Отсюда реальность нельзя описать в парадигме одного типа рациональности. Такого рода упорядочивание будет всегда неполным, и сознание человека будет всегда это понимать и стремиться выйти за рамки такого упорядочивания, расширить его. Однако в силу своей ограниченности сознание может не справиться с упорядочиванием опыта осознания безграничного мира. И когда сознание не справляется с такой функцией упорядочивания, пишет С. В. Маслова, логически возможны два пути: во-первых, разработка новой рациональности, которая сможет выполнять эту функцию в изменившихся условиях, во-вторых, сознание может отказаться от этой функции вообще². Однако С. В. Дрёмов и И. Р. Сёмин³, считают, что сознание человека ни при каких обстоятельствах не теряет своих основных функций (тем более – не отказывается от них) и, таким образом, сознание никогда не отказывается от функции упорядочивания. Исследователи утверждают, что человек способен выживать в любых условиях существования благодаря множественности состояний сознания. Само изменение сознания человека, по их мнению, представляет собой конститутивную характеристику сознания. Благодаря изменениям сознания не перестают осуществляться его основные функции, такие как ориентировка и приспособление, являющиеся аспектами упорядочения. В обычных условиях, считают исследователи, сохранение гармоничного сосуществования со средой не требует изменения сознания, так как осуществляется в рамках его исходного состояния. Но если человек должен сохранить взаимодействие с окружением в

¹ Швырев В. С. Рациональность в сфере ее возможностей // Исторические типы рациональности. С. 14.

² Маслова С. В. Функционирование мифа в современной культуре: контекст перехода к рациональности постмодерна // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – Т. 310. – № 2. – С. 213.

³ См.: Дрёмов С. В., Сёмин И. Р. Измененные состояния сознания: Психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, СО РАН, 2001.

новых и особенно в неблагоприятных условиях, наступает изменение сознания. Логично заключить, что любое такое изменение сознания влечет за собой то, что С. В. Маслова называет разработкой новой рациональности.

Когда мы говорим о том, что сознание человека выполняет функцию упорядочивания, нам следует посмотреть и с другой стороны: а разве мир, подлежащий упорядочиванию являет собой беспорядок? Еще Цицерон в рассуждениях о существовании богов, а также Фома Аквинский в доказательствах бытия Бога одним из доказательств такого существования выдвигали тезис о «божественной» упорядоченности всего мира. Именно порядок мира, по мнению древних мыслителей, говорит о его разумности, божественности. Скажем, именно порядок заставляет человека видеть мир как разумное существо, как субъекта, как Космос – божественный порядок. Такая стройность придается миру наличием причинно-следственных связей. Точнее – их исполнением. Иными словами, исполнение причинно-следственных связей и есть порядок, Космос, неисполнение – Хаос, который есть безумие мира. Отсюда исходит архаическое понимание человеком мира как большого разума. Здесь – начало онтологии рациональности. Когда мы задаем вопрос: разумен ли мир, мы фактически говорим о том, что мы видим причинно-следственные связи, и если так – мы созвучны миру в его рациональности, мы отражаем ее, собираем мир¹. Но эти причинно-следственные связи будут исполняться в мире и при отсутствии в нем человека.

Очеловечивание мира означает не только перестройку человеком мира под себя. Оно означает узнавание и следование причинно-следственным связям мира, а значит, следование его упорядоченности, а если упорядоченность есть признак рациональности – то следование его рациональности. Понима-

¹ В этом отношении Н. С. Автономова (Автономова Н. С. Рассудок – Разум – Рациональность. М.: Наука, 1988. С. 12-13), ссылаясь на Г.-Г. Гадамера пишет о том, что у греков разум выступает как «логос», и этимологически восходит к «связывать, собирать». Более того, у греков практически нет слова, означающего «сознание», и отчасти эту функцию выражает слово «нус» (ум). Таким образом, сознание у греков преимущественно божественно и разумно.

ние и принятие такой упорядоченности и есть рождение человеческой рациональности как рациональности отраженной и очеловеченной.

С точки зрения системного подхода, применяемого В. С. Стёпиным¹ при описании типов рациональности, окружающий нас мир представляет собой целостный организм, т. е. фактически, сложную саморазвивающуюся систему, в которую включён и человек. В ходе развития такой сложной саморазвивающейся системы осуществляется переход от одного вида ее саморегуляции к другому. Саморазвивающимся системам, пишет Стёпин, присуща иерархия уровневой организации элементов, способность порождать в процессе развития новые уровни. Причём каждый новый уровень оказывает обратное воздействие на ранее сложившиеся, перестраивает их, в результате чего система обретает новую целостность, возникают новые параметры порядка, новые типы прямых и обратных связей².

Взаимодействие человека, включенного в сложную саморазвивающуюся систему (мир), и самой системы протекает таким образом, что любое человеческое действие не является чем-то внешним по отношению к ней, а включается в систему, видоизменяя набор её возможных состояний³. Однако нам следует напомнить, что само человеческое действие является результатом работы сознания человека, также включенным в систему. Иными словами, человек как часть системы несет в себе сознание, одной из характеристик которого является рациональность. При изменении сложной саморазвивающейся системы происходит как изменение человека, так и его сознания, а значит и соответствующего уровня / типа рациональности. Следовательно, в иерархии системы мы сталкиваемся с различными видами рациональности. Или иерархией рациональностей.

¹ Стёпин В. С. Системность объектов научного познания и типы рациональности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2007. – №1. – С. 65-76.

² Там же. С. 67.

³ Там же. С. 72.

Соответственно, если мы возьмем сознание как один из уровней организации этой системы, то оно должно порождать новые состояния / типы сознания (мифологическое, религиозное и пр.) в соответствии с тем, как система способна порождать в процессе развития новые уровни. Но это, фактически, и есть адаптация сознания, о которой говорили С. В. Дрёмов и И. Р. Сёмин¹. Возникновение нового типа сознания и рациональности не приводит к полному уничтожению предыдущего, между ними, по Степину, существует преемственность. А если так, то можно сказать, что самый первый, архаичский тип сознания и рациональности присутствует в современном сознании, между ними также существует преемственность, и его нельзя искоренить, он всего лишь становится менее актуальным. Но в определенном состоянии системы он начинает актуализироваться и функционировать. Миф, религия как формы рациональности неотделимы от человека и неуничтожимы, их нельзя изъять из сознания человека, поэтому они так быстро активизируются в современном обществе. Однако эти процессы не означают в прямом смысле «архаизацию», это преимущественно актуализация другой рациональности, адекватной состоянию сложной саморазвивающейся системы – мира.

Таким образом, при существовании множества видов и типов рациональности, по отношению к первобытному человеку, вероятно, следует признать рациональность как адекватность поведения человека в окружающей его среде, окружающем мире, понимание его причинно-следственных связей. Первобытные верования также основаны на рациональности, понимаемой как адекватность реакций человека относительно окружающей среды. Далее, вся когнитивная, а следовательно, производственная, магико-религиозная, а также прото-научная деятельность являются рациональными (в смысле адекватными) видами деятельности древнего человека, направленными на вписывание человека в окружающий мир. Отсюда деятельность древнего человека следует рассматривать целиком, в едином целом, как производство, искус-

¹ См.: Дрёмов С. В., Сёмин И. Р. Измененные состояния сознания: Психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, СО РАН, 2001.

ство, магию, в общем – как его творчество. В когнитивном аспекте эту деятельность определяем как прото-науку.

Производственная деятельность первобытного человека проявляется в артефактах – орудиях труда. Будучи органической составляющей производственной деятельности, магико-религиозная деятельность также может быть представлена своими «орудиями труда»¹. И те, и другие орудия труда представляют собой средства активного воздействия на природу, активного изменения реальности вокруг примитивного человека.

Следует подчеркнуть, что первая магико-религиозная деятельность как разновидность производственной деятельности также развивается в процессе развития левого полушария мозга, ответственного не за символично-образное, а за логическое мышление. Таким образом, в условиях выживания и отсутствия (скажем, минимального присутствия) правополушарного символично-образного мышления, необходимого для создания мистических религиозных спекуляций, древние люди в процессе деятельности производственного характера помимо орудий труда и речи «произвели» средства, необходимые для вживания в реальность, для более плотного и адекватного с ней взаимодействия, и даже для выживания – магию и религию. Последние были практически неотличимы от всей прочей деятельности.

Первобытные магия и религия такие же, как и производственный инструментарий, логически оправданные, рациональные², прагматические и

¹ Pei W. C. Notice of the Discovery of Quartz and Other Stone Artifacts in the Lower Pleistocene Hominid-Bearing Sediments of the Choukoutien Cave Deposit // Bulletin of the Geological Society of China. – 1931. – Vol. 11. – No. 2. – P. 120.

² О том, что каждое примитивное общество владеет значительным запасом знаний, основанных на опыте и систематизированных разумом, а также о рациональности примитивного человека и его магии пишет Б. Малиновский (см.: Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: «Рефл-бук», 1998). Ф. Кликс также замечает, что при рассмотрении архаического сознания исследователи постоянно упускают из виду то, что в магическом/архаическом мышлении содержится предпосылка строгой каузальности, отношения «если... то...» (Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта. М.: «ПРОГРЕСС», 1983. С. 161), что прямо говорит о рациональности архаического мышления. Помимо этого, по его мнению, при анализе форм проявления архаического мышления выявляются некоторые правила когнитивных процессов, которым присущи все предпосылки рационального отражения реальности (там же, с. 165).

утилитарные средства, необходимые для дополнительного активного изменения реальности, средства, для функционирования которых, вопреки мнению некоторых исследователей¹, не нужно символьно-образное мышление. Иными словами, именно труд (а не мечтания и фантазирование первого человека) произвел магию и религию. Таким образом, неспособность гоминид к символьно-образному мышлению² при существующем способе поведения говорит о том, что этот способ поведения в тех условиях являлся строго рациональным и адекватным реальности, основанным на жестком принципе выживания.

В заключение добавим, что деятельность человека отличается от активности животного прежде всего тем, что она направлена, по удачному определению А. Б. Зубова, на «создание искусственной, удобной для человека среды его обитания»³. Это рационализация своего существования в мире, его очеловечивание. Следовательно, деятельность по такому созданию удобной среды обитания, то есть трудовую и магико-религиозную деятельность, направленную на трансформацию реальности, можно называть рациональной. Однако стремление человека к *трансформации / изменению внешней реальности* опять представляет человека существом *креативным*, а также не-

¹ Своеобразную интерпретацию поведения гоминид, в частности синантропов, дает А. Б. Зубов (см.: Зубов А. Б. История религий. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии: курс лекций. М.: Планета детей, 1997). В своей работе Зубов приписывает синантропам размышления о понятиях христианского вероучения. Это делается на основании того факта, что синантропы пользовались огнем, любованию которым наводило их на размышления об абстрактных религиозных понятиях христианского толка, таких, как Бог, душа, воскресение, вечность, Небесный Отец и пр.

² По мнению некоторых исследователей, человек приобрел способность к сложной символической коммуникации по историческим меркам совершенно недавно, около 60 тыс. лет назад (см.: Mithen S. J. *The Prehistory of the Mind*. L.: Thames and Hudson. 1996. P. 69; Henshilwood Ch. S., Marean C. W. *The Origin of Modern Human Behaviour: Critique of the Models and Their Test Implications // Current Anthropology*. – 44 (5). – 2003. – 627-651, а также Boyd R., Richerson P. J. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press. 1985). Тогда же, по их мнению, и начали расширяться знания, облаченные в символические формы, а также конвенциональные символические модели реальности, которые легли в основу мифологии (см.: Dow J. W. *The Evolution of Religion: Three Anthropological Approaches // Method and Theory in the Study of Religion*. – 2005. – Vol. 18. – No. 1. – Pp. 67-91).

³ Зубов А. Б. История религий. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии: курс лекций. М.: Планета детей, 1997. С. 33.

согласным с внешним миром, и следовательно, *конфликтным*. Именно эти три характеристики и являются, на наш взгляд, сущностными признаками архаического сознания, которые нельзя удалить из природы человека, и которые являются сущностными признаками современного сознания человека.

Глава 2. Сущностные черты архаического сознания

§ 1. Основания конфликтности архаического сознания

Если мы говорим о человеке, как о существе противоречивом, конфликтном, а также склонном к творчеству и трансформации реальности вокруг себя, то нам следует констатировать, что именно сознание (а также самосознание) человека является источником и местом существования всех указанных качеств. При этом, прежде всего, нам представляется необходимым выявление и анализ оснований конфликтности, понимаемой как одно из фундаментальных взаимодействий человека и мира. Именно в процессе этого взаимодействия и происходит становление человека.

С момента своего рождения человек оказывается в мире противоречий и конфликтов, являясь их активным или пассивным участником, а также стремясь к их разрешению. С одной стороны, природа человека изначально внутренне противоречива уже в том, что, как мы показали, даже психика архаического человека становится ареной противостояния двух инстанций, *Я* и *Оно*. С другой стороны, *Я* – это также репрезентатор мира, с которым человек находится в постоянных взаимоотношениях, и эти взаимоотношения противоречивы. Отсюда видно, что источником конфликтности является само зарождение и существование человека как человека, и наряду с этим – существование человека в мире, что принципиально неотделимо одно от другого. Иными словами, источники конфликтности – это внутренний мир человека, его сущность, и внешний мир, в котором он существует, это внутренняя и внешняя реальности. Отсюда конфликтность и противоречивость содержатся как в сущности человека, так и в его существовании, т.е. конфликтность и противоречивость антропологичны и онтологичны. Однако в общем они антропогенны (а следовательно, взаимосвязаны и едины): если бы в мире отсутствовал человек, то в нем не существовало бы ни субъекта конфлик-

тов / противоречий, ни их объектов, не существовало бы ни внешних противоречий (человек – мир), ни внутренних (*Я – Оно*).

Конфликтность природы человека (пространство внутриличностных конфликтов и противоречий) естественно находит отражение в активности человека в мире, и наоборот. Здесь можно согласиться с Г. И. Козыревым в том, что вся история развития человечества, в сущности, является историей становления и разрешения противоречий, противостояния различных мнений, историей явных или скрытых конфликтов¹. Понимание онтологической конфликтности, и следовательно, диалектичности мира даже вне человека и при его отсутствии выказывали еще философы древнего Китая, описывая онтологическую конфликтность в виде противостояния положительного (*янь*) и отрицательного (*инь*) начал, полагая их источником развития сущего². Конфликт подвергался философской рефлексии в античности у Анаксимандра, Гераклита, Геродота, Платона, Эпикура, Плотина и других философов. В Средние века о противоречивости бытия и конфликте рассуждали Фома Аквинский, Никколо Макиавелли, Эразм Роттердамский, Френсис Бэкон, Томас Гоббс, а в эпоху Нового времени и далее – Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Г. Гегель, Г. Спенсер, Ч. Дарвин, Л. Гумплович, Дж. Дьюи, К. Ясперс, Г. Зиммель, Г. Маркузе, Р. С. Валлерстайн и многие другие. Понимание человеком конфликтности своего бытия и существования вылилось в рождение целой науки – конфликтологии.

Антропогенная конфликтность является одним из фундаментальных принципов *человеческого*, так как само зарождение первобытного / архаического сознания есть начало его противостояния бессознательным слоям психики. Сознание (*Я*) противостоит бессознательному (*Оно*), или, иными словами, природа через посредство человека (*Я*) противостоит животному началу в человеке (*Оно*).

¹ Козырев Г. И. Введение в конфликтологию. М., 1999. С. 3.

² См.: Анцупов А. Я., Шипилов А. И. Конфликтология. М.: Юнити, 2001. С. 19.

Таким образом, человек в своей основе – противостояние животному. Животное, по К. Марксу, не «относится» ни к чему, его отношение не существует как «отношение»¹, но для человека такое отношение существует. Человек сам, по сути есть такое «отношение», рефлексия, самоотражение и самопонимание. Под рефлексией, пишет Т. П. Матяш, понимают такой механизм самосознания, при котором сознание расщепляется на две части – на два «я», причем одно «я» мысленно познает и оценивает другое «я»². В. М. Пивоев называет такое расщепление противостоянием «я-субъекта» и «я-объекта»³, когда человек фактически противостоит самому себе.

Эти внутренние противостояния основаны, помимо прочего, и на функциональной асимметрии полушарий мозга человека. Левое полушарие отвечает за язык и словесную речь, логику и аналитическое мышление, поступающие сигналы обрабатываются последовательно. Правое полушарие обрабатывает информацию одномоментно и целостно. Оно также ответственно за наши музыкальные способности, фантазирование, мечты, символично-образное, эмоциональное мышление. Оно рассматривает информацию целиком, без анализа, картинкой. Некоторые исследователи, пишет А. Ждан⁴, пришли к заключению о том, что, по-видимому, бессознательное (по Фрейдю – *Оно*) является функцией правого полушария. Более того, Т. А. Доброхотова и Н. И. Брагина считают, что пространственно-временная организация психических процессов, протекающих в правом и левом полушариях, различна: правое полушарие функционирует в настоящем времени, опи-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1954-1981. В 50 т. Т. 3. С. 29

² Матяш Т. П. Сознание как целостность и рефлексия. Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1988. С. 5-9.

³ Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: «Карелия», 1991. С. 59.

⁴ Ждан А. Н. История психологии. От Античности до наших дней. М.: Академический Проект, 2004. С. 478.

раясь на прошлое, в то время как левое – в настоящем с направленностью в будущее¹.

В. М. Пивоев² также говорит о естественном дуализме (бинаризме) способов освоения человеком мира – рационального и иррационального, – связанном с функциональной асимметрией полушарий мозга человека, при этом ссылаясь на Э. Лэнга, который подметил две стороны мифа, рациональную и иррациональную³. Следует сказать, что Э. Лэнг верно указал на дихотомичность архаического сознания как сочетания и противостояния рационального и иррационального, но эта дихотомичность является манифестацией присущего архаическому сознанию внутреннего противоречия / конфликта. Так, к примеру, К. Леви-Стросс писал, что миф противоречив по сути своей, он оперирует противопоставлениями, и его цель – дать логическую модель для разрешения противоречия⁴. Сами противопоставления / оппозиции архаического сознания различны в отраженных аспектах реальности. Это противопоставления сакрального и профанного, души и тела, жизни и смерти, верха и низа, правого и левого, дня и ночи, и т. д. Такое сущностное противоречие архаического сознания дает возможность исследователям говорить о генетической предрасположенности человека к построению бинарных альтернатив⁵.

Созвучно этим мыслям К. Ясперс считает, что человек – не просто принудительный синтез противоположностей (по его мнению, таковым является все живое) или необходимое и доступное пониманию диалектико-синтетическое движение духа. Человек, по Ясперсу, уже в самых глубинных своих истоках есть не что иное, как борьба⁶. Это борьба между всем природ-

¹ Доброхотова Т. А., Брагина Н. И. Принцип симметрии-асимметрии в изучении сознания человека // Вопросы философии. – 1986. – №7. – С. 13-27.

² Пивоев В. М.. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: «Карелия», 1991. С. 12-13.

³ Lang A. Myth, Ritual, and Religion. Vol. I. L.: Longmans, Green, and Co. 1887. Pp. 1-25.

⁴ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 215, 235, 241.

⁵ Меркулов И. П. Когнитивные особенности архаического мышления // Противоречие и дискурс. М.: ИФ РАН, 2005. С. 75.

⁶ Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. С. 909.

ным, животным, архаическим, что есть в человеке и собственно человеческим. Однако человек не является ни животным, ни разновидностью животного: животное многими поколениями приспособлялось к совершенно определенной форме существования, а человек, в отличие от него, обладает пластичностью и способностью бесконечно меняться. Помимо этого, животное следует своим инстинктам, а у человека инстинктов мало, поэтому он делает ошибки, и в его жизни обязательно присутствуют элементы ненадежности и неустойчивости. Тем не менее мы считаем, что именно эти элементы ненадежности и неустойчивости отчасти манифестируют свободу действий человека, так как инстинктивность реакций на внешний мир, наоборот, предполагает несвободу предустановленных действий, их жесткую привязанность к внешнему раздражителю.

По Ясперсу, человек не является совершенным «духовным существом». Человек – это синтез диалектических противоположностей, отрицающих друг друга. «В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, а в основах своей природы – Божественному как трансценденции, которая, как он знает, есть источник свободы»¹, – пишет Ясперс, определяя природу человека как изначально двойственную и конфликтную в себе самой. Из этого архаическое сознание человека также предстает здесь диалектически противоречивым, будучи одновременно природным (встроенным в мир) и человеческим («выпавшим» из природы).

Таким образом, мы очертили антропологические основания конфликтности человеческой природы. Эти основания проявляются через психические механизмы человека, а затем – через его деятельность. Психические механизмы человека работают бессознательно, отсюда многие действия, которые человек, как ему кажется, сознательно контролирует, также в своей основе имеют бессознательную работу психики. Именно через нее проявляется противоречивая / конфликтная природа человека.

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. С. 914.

Человек – существо стремящееся к исполнению своих желаний, а следовательно, активно коммуницирующий с реальностью, внешним миром, в котором эти желания и должны быть удовлетворены. Но при невозможности их удовлетворения человек бессознательно выбирает два пути, либо он впадает во фрустрацию, неудовлетворенность, у него возникает нервное напряжение, невроз, либо он меняет направленность своего желания и заменяет его чем-то, таким образом хотя бы отчасти разрешая возникающий конфликт. Этот бессознательный процесс З. Фрейд описал как феномен сублимации. Однако на этот процесс следует посмотреть в другой плоскости: при сублимации человек фактически бессознательно выбирает пространство, в котором ему производить трансформации и изменения: либо внутри себя, в психической реальности, и на этом удовлетвориться, либо вовне, в физической реальности¹. Такое разделение на реальности также является фундаментально важным. Дело в том, что внутренняя реальность человека – пространство абсолютных возможностей, в котором можно и разрешено все, в этой психической (фантазматической, виртуальной) реальности человек может чувствовать и полагать себя всемогущим. Но в физическом мире человек не столь могуществен, как в психической реальности (или реальности фантазий), в реальном мире его могущество ничтожно перед мощью природы. Здесь он постоянно осознает свое бессилие перед ней, когда приходит к пониманию невозможности сделать то, что он хочет. Поэтому противоречие между внутренней реальностью (принцип удовольствия) и внешним миром (принцип реальности) также является источником конфликта. Отсюда человек, являясь динамической системой, ставит своей целью достижение подлинного бытия. Но будучи постоянно разбалансированным между такими его составляющими, как сознание, разум (дух) и экзистенция, он постоянно делает выбор между внешним и внутренним мирами. Скажем иначе, человек является бесконечным источником потенциальностей, которые он не может реализовать

¹ Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М., 1989. С. 240-241.

по причине своей конечной природы. Таким образом, человек – это обитатель двух противостоящих и конфликтующих реальностей.

Будучи мыслящим существом, человек пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и миром. Однако, с одной стороны, он не может полностью вернуться как в состояние архаического сознания, так и в доархаическое состояние, где он, еще не будучи человеком, не обладал противостоящим миру сознанием и составлял с ним единство. С другой стороны, он не может достичь единства и гармонии с миром и в нынешнем своем состоянии, очень далеком от понимания этого мира. Человек как существо делающее свободный выбор отрицает часть потенциальностей при выборе одной из них, при этом сам выбор из этих потенциальностей основан на конфликте желаний. Человек как феномен духа склонен к отрицанию, но это отрицание, не будучи самоцелью, не разрушает человека, а выступает неотъемлемой стороной созидания через преодоление и синтез, характерные для процесса становления.

Основания конфликтности эксплицируются также и при исследованиях бытия человека как наиболее развитой формы бытия в целом. Топологию оснований конфликтности можно отнести к уровням «Я – Другой», «индивид – общество», которые, в итоге, подпадают под основополагающее противоречие «человек – мир». Основания конфликтности такого уровня можно назвать онтологическими.

Уровень «Я – Другой» является межиндивидуальным, здесь человек вступает в конфликт с таким же, как и он сам, индивидом. Последний также обладает собственной волей, своим видением окружающего мира, своей свободой, и в силу этого он не подчиняется такому же, как он сам, человеку, а значит, противостоит ему.

Человек – существо общественное, и следовательно, постоянно находится в конфликте с обществом, его коллективной волей. Человек не может в одиночку противостоять природе, и эта его слабость перед ней заставляет его вступать в союзы с себе подобными. Однако когда созданное им общество

начинает довлеть над ним, человек отрицает и его, начиная идеализировать индивидуальность и ее свободы. Яркой иллюстрацией этих положений является реальная жизнь, когда человек, сосуществуя с огромным количеством таких же, как он, людей, старается одновременно подчинить свои желания социуму, но при этом сохранить свою индивидуальность и идентичность. Здесь также кроется источник конфликта. Описывая такое положение дел, В. Хёсле считает, что большинство самых изощренных и мучительных страданий, которые люди причиняют друг другу, исходят из процесса гармонизации «Я» человека с его социальным «Я»¹. Иными словами, конфликт возникает из столкновения желаний «Я» и требований социального окружения человека, в котором он существует². Это противоречие, как мы помним, присутствует и у человекообразных («макиавеллианское» поведение), продолжает существовать и далее в их развитии, и следовательно, сопутствует человеку с самого его зарождения,

Наиболее общее и основополагающее онтологическое противоречие «человек – мир» имеет своим источником недовольство человека внешним миром. Оно парадоксально является причиной и следствием «выпадения» человека из природы, мира, порождая их конфликтные отношения. Еще один парадокс состоит в том, что именно человек противостоит окружающему миру, но склонен воспринимать это совершенно наоборот, так, как будто мир противостоит и сопротивляется ему. Такое понимание взаимоотношений человека и мира очень точно описывает М. Шелер: «изначальное переживание действительности как переживание *«сопротивления мира»* предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям»³. Отсюда можно сделать вывод, что сознание человека, его восприятие мира и его представле-

¹ Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 123.

² З. Фрейд называл такое противостояние конфликтом «Я» и «нашего официального Я» (см.: Freud S. Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus de Jahren 1887-1902. L.: Imago. S. 186.

³ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 64.

ния рождаются с изначальной «родовой травмой», выступающей в виде «сопротивления мира», в котором происходит становление человека. Именно это чувство «сопротивления мира» также лежит в основе отношений современного человека и мира. Человек, по Шелеру, никогда не живет спокойно в окружающей его действительности, он всегда стремится «прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного «Я»¹.

Такое онтологическое противостояние человека и мира получило философское осмысление в работе А. Камю «Миф о Сизифе», где философ показывает, что осознание человеком самого себя в этом мире делит его сознание на «Я» и «всё остальное», противостоящее этому «Я». В основании этого онтологического конфликта, который Камю называет «трещиной между миром и духом человека», лежит *сознание*². Сознание и разум человека заставляют нас понимать, что «человек разумный» по сути является «человеком конфликтным». Но Камю идет дальше, считая мир чуждым человеку, причем именно в этой «чуждости мира обнаруживает себя абсурд»³. Отсюда мы можем сделать вывод о том, что, с одной стороны, сознание человека, противопоставляя его внешнему миру, из «человека разумного» делает «человека абсурдного», следовательно, обладание человеческим сознанием, изначально содержащим в себе конфликт, является абсурдом. Человек считает абсурдом неподчинение ему мира, который как бы не замечает его существования. И такое положение вещей, по Камю, абсурдно в своей иррациональности. Однако, с другой стороны, эти две диалектические противоположности не могут существовать друг без друга и абсурд, пишет Камю, зависит от человека в той же мере, в какой он зависит от мира, он – их единственная связь⁴. Из чего следует, что только человек, обладая сознанием, может определить окружающий мир как со-

¹ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 65.

² Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 2. С. 47.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же. С. 22.

субъект, и в этом его сознание изначально архаично. Но при этом, если бы мир не создал человека, не наделил его сознанием, то в мире не было бы существа, порождающего конфликтность, и следовательно, не было бы и конфликта человека с миром. Иными словами, отсутствие у человека сознания есть отсутствие конфликта.

Полное постижение мира, считает Камю, означает устранение абсурда, который не может существовать вне человеческого сознания, и вместе с тем – вне мира¹. А устранение абсурда, по Камю, означает сведение мира к человеческому, ведь человек хочет сделать вселенную близкой себе². В таком противостоянии человека и мира человек является активной стороной конфликта. Однако желание «свести мир к человеческому» совершенно не означает, что человек должен измениться в соответствии с требованиями мира. Наоборот, это мир должен измениться для человека, или человек должен изменить противостоящий ему мир.

Такое сопротивление человека миру, их противостояние, Камю называет бунтом человека против мира. При этом бунт как «одна из самых последовательных философских установок»³ возникает с появлением человека, «выпадением» человека из природы и началом его становления. Иными словами, первый человек начал свой бунт против окружающего мира тогда, когда начал манифестировать еще почти неосознанное недовольство миром, несогласие с положением вещей, когда впервые придумал и сделал первые орудия труда – орудия изменения мира. Следовательно, человек становясь человеком, прежде всего овладел искусством изменения как своей психической реальности, так и реальности мира. Отсюда, принимая во внимание утверждение М. Мосса⁴ о том, что искусство изменений – это магия, мы приходим к выводу, что первым магом можно назвать первого человека, а орудия труда являются его первыми магическими инструментами. Используя их, он мог

¹ Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 2. С. 30.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 49.

⁴ Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 152.

хотя бы частично изменить противостоящий ему мир, а «магичность» изменений выводит человека-демиурга на метафизический уровень. Отсюда возникшее у человека желание изменить мир, желание созидать нечто свое – это действительно бунт против несовершенного, по мнению человека, мира, попытка его улучшить, используя все возможные средства. И только позже, с появлением несправедливого и неправильного миропорядка и общества, т. е. с созданием своей, искусственной среды обитания, человек также начинает бунтовать и против нее, но уже осознанно. Таким образом, человек, считая, что мир ему противостоит, обрекает себя на постоянную и безуспешную борьбу с ним, становясь, по Камю, Сизифом. Такое противостояние с миром, по мнению Камю, бессознательно, оно ощущается человеком как «неуловимое чувство абсурда», «климат абсурда», «глубинные желания разума», которые смыкаются с бессознательным¹. Человеческий разум восстает против существующего мира, который создан не самим человеком. Человек бунтует против природы, в том числе и своей собственной. Это действительно абсурд, когда сознание современного человека бунтует против самого же себя, только архаического.

Приведенные размышления Камю укладываются в рамки психоаналитической доктрины, так как он считает, что состояние конфликта человека с окружающим миром имманентно бытию человека и является совершенно необходимым условием для создания человеком культуры. В подтверждение такой позиции Камю даже цитирует А. Жида, который также считал, что «искусство живет принуждением и гибнет от свободы»². Отсюда можно сделать вывод, что именно мир заставляет, вынуждает человека творить, иными словами, Демиург учит демиурга-человека, своего ученика, как творить свой собственный мир.

Однако, по нашему мнению, вряд ли творческая деятельность человека прекратится, если перестанет существовать конфликт как принуждение ми-

¹ Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 2. С. 15, 19.

² Камю А. Лекция 14 декабря 1957 г. // Соч. В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 4. С. 193.

ром человека к сопротивлению. С одной стороны, в процессе бесконечного становления человека, т. е. в процессе обретения человеком единства и гармонии с миром, в котором он существует, противостояние человека и мира даже если и минимизируется, то не исчезает совсем. С другой стороны, становление человека предполагает, что когда-нибудь конфликт как изначальное противостояние человека миру трансформируется в его диалог с миром. Однако для этого человеку придется отойти от философии экзистенциализма, эскапизма, выстроенной на основе идеологизированной религиозности, и принять как мировоззрение иную, изначальную религию со-бытия человека и мира.

Далее следует отметить, что современные исследователи конфликта традиционно понимают его через столкновение противоположностей¹, которыми в нашем случае являются мир и человек. При этом конфликт есть точка их противостояния. Это позволяет нам согласиться с методологическими установками такого исследователя, как О. Н. Бушмакина², которая утверждает наличие некоторой конфигурации, или топологии конфликта как определенной расстановки конфликтующих сторон, соотносительности их мест. В конфликте, по мнению исследователя, должны участвовать, по крайней мере, две стороны, причем каждая из них претендует на истинность и смысл. Сама возможность конфликта, по Бушмакиной, осуществляется только при условии единства темы противостояния, избираемой обеими сторонами. Однако здесь нам необходимо подчеркнуть, что природа, в соответствии с методологическими установками Н. В. Омельченко, определяется нами как *natura sapiens* и, таким образом, атрибутом природы признается разум³. Тем не менее, у нас нет никаких оснований полагать, что тему противостояния избирает природа, тем самым *активно* и *сознательно* противопоставляя себя человеку.

¹ См.: Бабосов Е. М. Конфликтология. Минск: Тетра Системе, 2000.; Сафьянов, В. И. Этика общения: проблема разрешения конфликта. М., 1997.

² См.: Бушмакина О. Н. Топология конфликта // Конфликтология: междисциплинарные исследования. Ижевск: УГУ, 2002.

³ Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997. С. 63.

Тему противостояния, по нашему мнению, избирает человек. Он сам антропоморфизирует мир, наделяя его субъектностью, принимая его как субъекта, имеющего собственную точку зрения и *мнение*, противоположное своему.

Тема противостояния, по О. Н. Бушмакиной¹ определяется наличием некой общей точки, топоса в котором противоположности сходятся или соприкасаются. Здесь происходит соотношение *мнений* противоположных сторон, или *со-мнение*. Сама идея топологии конфликта, на наш взгляд, продуктивна в нескольких аспектах. Во-первых, можно определить социальную топологию со-бытия мнений, со-бытия и столкновения в чем-то совпадающих смыслов, генерируемых каждым отдельным человеком. Во-вторых, можно определить топологию со-бытия мнений человека и «мнения» мира, которому он противостоит. Первое пространство оказывается уже второго. Дело в том, что в случае противостояния «субъект – субъект», т. е. противостояния человека другому человеку, топология конфликта определяется топологией со-мнений, причем каждая из сторон со-мнения претендует на собственную истинность и смысл. В случае противостояния человека и мира, наблюдается некая двойственность в отношениях. С одной стороны, человек определяет свое отношение к миру как «субъект – субъект», с другой стороны, это также отношение «субъект – объект». Следует заметить, что отношения человека и мира по схеме «субъект – субъект» соответствует пониманию мира архаическим сознанием.

В случае противостояния человека и мира, мнение человека в отношении мира активно манифестируется через его деятельность в мире. Мир, со своей стороны, не выражает своего «мнения» относительно человека, или, скажем, выражает его очень пассивно. Этим «мнением», во-первых, является само объективное бытие мира, субъективно отражающееся в психической реальности человека. Во-вторых, «мнение» мира приписывается человеком миру, сопровождаясь таким феноменом, как антропоморфизация мира и / или

¹ См.: Бушмакина О. Н. Топология конфликта // Конфликтология: междисциплинарные исследования. Ижевск: УГУ, 2002.

его фрагментов. Таким образом, топология *со-мнения* человека и мира собирается не некой активностью мира по отношению к человеку, а особенностью мышления самого человека. Иными словами, обладающий мышлением человек мыслит как за себя, так и за окружающий мир, приписывая ему аналогичное своему мышление и, таким образом, предполагая его «мнение» относительно себя. Такое свойство человека к поиску со-субъекта, или упомянутая антропоморфизация, присуще человеку изначально¹. Интересной иллюстрацией такого архаического способа мышления человека по отношению к миру как личности является мнение Ф. Ницше, который говорит о природе как о «существе, безмерно расточительном, безмерно равнодушном, без намерений и оглядок, без жалости и справедливости, плодовитом и бесплодном», а также как о «безразличии в форме власти»².

Таким образом, два «мнения», т. е. свое и приписываемое антропоморфизированному миру, сформированные самим человеком, сталкиваются в точке со-мнения, со-мышления, точке смысла, которой топологически является психическая реальность человека (в виде упомянутых инстанций *Оно* и *Я*)³. Отсюда, рассматривая конфликт в топологическом аспекте, его, в терминологии О. Н. Бушмакиной, можно определить как парадоксальное одновременное единство и различенность сторон, взаимоопределяющихся в точке смысла, которой является сам человек. Это и есть единство и различенность животного, архаического и современного цивилизованного сознания.

Вступая в конфликт, каждая из сторон противостояния начинает свое существование в противоположенности согласию как репрезентатор минимального разногласия, обособленности, или различия / несовпадения мнений,

¹ Guthrie S. E. A cognitive theory of religion // *Current Anthropology*. – 21 (2). – 1980. – Pp. 181-194; Guthrie S. E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993; Guthrie S. E. Religion: What is it? // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 35 (4). – 1996. – Pp. 412-419; Guthrie S. E. Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition // *Current approaches in the cognitive science of religion*. L.; N. Y.: Continuum, 2002. Pp. 38-67.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Мысль, 1996. С. 246.

³ Уместно вспомнить созвучные интуиции Р. Декарта о соединении в человеке двух несоединимых субстанций: протяженности и мышления.

полагает Бушмакина. Соприкосновение противостоящих сторон ограничивает каждую из сторон, определяя ее, или показывая ее предел. В этой точке конфликта стороны взаимоограничиваются, так как здесь проявляется мера не-существования каждой из сторон, и в этой точке стороны одновременно и соединены, и разделены. Здесь происходит ограничивание или ограничение стремления вступающих в конфликт противоположностей к полному доминированию. В точке конфликта каждая из сторон, с одной стороны, отрицает существование наличной противоположности, ограничивая ее, но с другой стороны, она таким образом проявляет, определяет и утверждает существование этой противоположности. Созвучно этим мыслям И. Д. Невважай считает человека границей мира, при этом определяя человека как «недостижимый предел возможных состояний мира», «невозможное предельное состояние всего сущего в мире»¹.

На наш взгляд, следует согласиться с О. Н. Бушмакиной², которая полагает, что конфликт как граница противостояния противоположностей существует так, что для каждой из них полнота собственного существования проявляется парадоксально в момент исчерпания её существования, т. е. в момент несуществования. Отсюда конфликт представляет собой некое «существование несуществования» или «бытие небытия». Подобная логическая конструкция показывает полное единство противоположностей в точке конфликта, которая является топосом их полной совместимости. По нашему мнению, Бушмакина справедливо замечает, что в этой точке совместности возникает некое со-бытие, или единство бытия в его различности. При этом бытие сравнивается не с «другим», а с самим собой, существуя как «со-бытие бытия». Следовательно, конфликт можно определить как *событие бытия* или точку самоопределения бытия. Мы считаем подобную схему

¹ Невважай И. Д. К метафизическому обоснованию философской антропологии // Человек в современных философских концепциях: материалы Международной научной конференции. Волгоград, 1998. С. 30.

² См.: Бушмакина О. Н. Топология конфликта // Конфликтология: междисциплинарные исследования. Ижевск: Изд-во УГУ, 2002.

Бушмакиной очень продуктивной в рассмотрении противостояния архаического сознания и сознания современного человека. Они, как полюса конфликта (уточним, внутриличностного конфликта, причем внешний мир также репрезентируется одной из этих сторон), являют собой диалектическое единство в точке конфликта, независимо от её топологии. А такой точкой конфликта мы полагаем человека. Иными словами, человек топологически является точкой взаимоотрицания и взаимоопределения современного и архаического сознания, точкой их со-бытия.

Далее, конфликт, по О. Н. Бушмакиной, как *событие бытия* обладает безусловным существованием, которое одновременно является и несуществованием. То есть, конфликт существует в виде тождества $A = \text{не-}A$. Особенностью такого его парадоксального существования является то, что он совмещает в себе обе противоположности, вплоть до полного их совпадения и, таким образом, существует как «пустое» место. Это и есть топология пустоты, пустого места, где приводятся к *со-гласию* противоположные «точки зрения», получая здесь совершенную заполненность, или завершенность. Эта смысловая полнота их со-существования приводит к абсурду в парадоксальный момент события их бытия. Дело в том, что наличие такого «пустого» места, с одной стороны, говорит об исчерпании существования и смысла одной из противоположных сторон конфликта, о законченности и завершенности конфликта, где происходит совершенное опустошение смысла¹. С другой стороны, исчерпанность существования и смысла одной из сторон конфликта свидетельствует об их исполненности, реализации. Скажем иначе, «пустое» место есть место смысла, способное вместить его весь полностью. Отсюда мы можем мыслить человека парадоксально и противоречиво как одновременную исчерпанность и совершенную наполненность существования, одновременное опустошение и совершенную полноту смысла.

¹ Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 91-102.

Мы определяем такое парадоксальное одновременное бытие и небытие человека как момент трансцендирования, точку трансгрессии¹, или, в терминах И. Д. Невважай, «произведение бытия как результат выхождения человека за свои налично данные природные, социальные, культурные границы»². Человек, по мнению Невважай, не может выйти из «этого» мира в какой-то «другой» мир, поэтому трансцендирование совершается не к чему-то существующему, а в небытие. Небытие, как пишет философ, «немыслимо, невыразимо, но лишь до тех пор, пока туда не вторглось произведенное бытие. Небытие есть как бы «пустое» место, в котором рождается бытие, в котором творится сознательная жизнь, осуществляется бытие-свобода»³. Отсюда человек как точка трансгрессии, в которой конфликт парадоксально одновременно существует и исчерпывается, постоянно осуществляет процесс активного нарушения, перехода границы между бытием и небытием, трансцендируясь в небытие.

Конфликт традиционно рассматривается как столкновение противоположностей, как спор, распря⁴. Негативной стороной такого подхода является некачественное и негативное толкование сущности конфликта. Более того, одной из неприемлемых, на наш взгляд, сторон такого подхода является понимание элементов деструктивности, присутствующих в деятельности человека, как деструктивности, присущей самой природе человека. Как мы полагаем, такое осознание конфликта весьма односторонне. На наш взгляд, всякий конфликт как столкновение противоположностей обязательно является не только распрей, но и, прежде всего, как это было показано Г. В. Ф. Гегелем

¹ Першин Ю. Ю., Ахмадишина В. И. Архаическое сознание и религиозность человека: очерки по археологии религии. Омск: Социокосмос, 2012. С. 247.

² Невважай И. Д. К метафизическому обоснованию философской антропологии // Человек в современных философских концепциях: материалы Международной научной конференции. Волгоград, 1998. С. 31.

³ Там же. С. 31.

⁴ См.: Coser L. A. The Function of Social Conflict. Sociological Theory. L., 1956; Анцупов А. Я. Конфликтология: теория, история, библиография. М., 1996.

лем, диалектическим единством – способом соединения того, что ранее существовало в своей отдельности и чуждости друг другу¹.

Действительно, любое столкновение и противопоставление предполагает, как уже рассматривалось, не только расхождение, но и схождение во едино, определенную совмещенность или совместность. Если мы попробуем представить конфликт в позитивном аспекте, то его можно трактовать как согласие вступающих в полемику сторон. Согласие здесь является местом единства мнений и смысла коммуникации. Без существования такого пространства коммуникация как сопоставление или столкновение мнений не будет иметь никакого смысла. Конфликт как способ достижения согласия, гармонии между его сторонами становится пространством компромисса, консенсуса. Здесь общение полемизирующих сторон существует как двусторонняя коммуникация, развитие которой актуализирует ее изначальный смысл – достижение взаимопонимания. Такая коммуникация – признак архаического мышления, когда стороны конфликта – человек и мир – были ближе к согласию, ближе к точке выделения («выпадения») человека из природы. Более того, архаическое сознание, рождаясь в противостоянии природе, в несогласии с ней, тем не менее, очевидно содержит в себе стратегию обязательного разрешения конфликта, сведение его к полемике, договорным отношениям, коммуникации. Это – позитивное направление разрешение конфликта.

Человек как пространство парадоксального одновременного со-бытия современного и архаического сознания постоянно сводит их противостояние к консенсусу, диалогу. Само их противостояние одновременно есть их исчерпание и наполнение смыслом. Таким образом, современное сознание человека есть фактически иномерность архаического сознания, его ино-бытие, со-бытие (или иначе, архаическое сознание *есть* и одновременно *не есть* современное сознание). Конфликтное противостояние между ними актуализирует сам человек, очередной раз пытаясь отречься от себя самого, создавая

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. М., 1970-1973.

свой собственный искусственный мир и убегая в него, таким путем пытаюсь уйти от разрешения конфликта с самим собой.

И здесь, рассматривая положительное (позитивное) и отрицательное направления разрешения конфликта в процессе становления человека, нам представляется необходимым, наконец, определить тему конфликта, в пространстве смыслов которой сталкиваются противоположные мнения человека и мира. При этом мы должны исходить из того, что мир как одна из сторон конфликта, как мы уже говорили, пассивен в манифестации своего «мнения» относительно человека. Человек сам приписывает миру активность и агрессивность. Тем не менее, бытие природы, как и бытие человека – это процесс своеобразной сублимации (М. Шелер), или процесс становления. Это – пространство позитивного (консенсус) и негативного (конфликт) совпадения «мнений» мира и человека, подлежащих гармонизации в русле такого онтологического процесса сублимации / становления.

Природа является источником самой себя, она создает саму себя, она есть своя же реальность. Однако человек существует в двух реальностях. Одна из них – реальность внешняя – мир, другая реальность (психическая, или ментальная, созданная им самим) – внутренняя. Это еще одно пространство негативного и позитивного совпадения «мнений» мира и человека. Природа постоянно изменяется, причем такое изменение оценивается человеком как конструктивное или деструктивное, таковым, по сути, без человека не являясь. Человек также, с одной стороны, может изменять мир, в котором существует. С другой стороны, у него есть врожденная способность строить различные модели, варианты собственного мира в своей психической реальности (либо отражая внешний мир, либо созидавая фантастическую реальность). Пытаясь преобразовать внешнюю реальность, человек сталкивается с ее инертностью, неподатливостью, субъективно воспринимая их как противодействие его усилиям. Здесь и возникает конфликт между двумя сторонами

природы человека – встроенностью в мир и противостоянием ему¹. Исходя из этого, можно сделать вывод, что общей темой рождения конфликта, по нашему мнению, является тема *изменения реальности*. Конфликт, таким образом, должен быть разрешен в совместной креативности человека и мира, или единении человека с миром в креативности. Это и есть точка смысла, как точка согласия. Таким образом, мир и человек едины в противоположности, причем темой этой противоположности, полем смысла и сомнения выступает креативность.

В соответствии с приведенными рассуждениями, принципиальное отчуждение или отказ от архаического сознания возможен только как принципиальное отчуждение / отказ от сознания вообще. Поэтому принципиальная неустранимость *архаического сознания* человека диктует принципиальную неустранимость конфликтности природы человека и наоборот. Конфликтность – манифестация человеческого, вечного бунта человека. Конфликтность, таким образом, является атрибутом архаического сознания, уже не животного, но еще и не совершенно человеческого. Скажем, минимально человеческого, в котором человеческое уже не равно нулю, оно уже присутствует в стремлении к демиургическому изменению мира, задавая человека как креативное существо.

§ 2. Креативность и деструктивность архаического сознания

Когда древний человек, изменяя реальность вокруг себя, произвел первые орудия труда, в свою очередь также предназначенные для изменения реальности, он проявил себя как творческое существо. Но не следует забывать, что в результате такой своей деятельности он фактически разрушил ту первоначальную целостность природы, частью которой он первоначально являл-

¹ Человеку обществу, по мнению Б. Ф. Поршнева, противостоит чужая внешняя природа и очуждаемые эгоистические животные инстинкты собственной человеческой природы. Осваивание, обуздывание их – задача эволюции человека. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974.

ся и противопоставил себя ей, заявив себя как еще одного субъекта творчества. Действительно, даже изготовление совершенно примитивного скребка из гальки требует одновременного ее разрушения, что манифестирует творчество как противоречивый процесс. Более того, само «выпадение» человека из природы уже явилось манифестацией подобного разрушения, деструкции самой природной целостности.

Отсюда актуальным становится не только рассмотрение взаимоотношений творческой и деструктивной деятельности человека, но и ответ на вопрос о том, является ли причиной человеческой деятельности (которую мы пока не станем называть ни творческой, ни креативной, ни деструктивной) изначальная конфликтность природы человека, конфликт человека с миром, или человек способен на некую деятельность независимо от наличия такого конфликта.

Традиционно конфликт считается причиной творческой деятельности в психоаналитическом учении, предоставившем инструментарий для исследования бессознательного. Здесь же, в парадигме психоанализа, имеющего широкий эвристический потенциал, нам представляется очень удобным анализировать конфликтность архаического сознания, которое является на ранних стадиях преимущественно бессознательным. Творческая деятельность, как ее представляет психоанализ, является результатом психического, внутреннего неосознаваемого конфликта человека, в котором одной из сторон конфликта, так или иначе, выступает внешняя реальность, при столкновении и с реалиями которой у человека и возникает несогласие с ней, выливающееся либо в фрустрационные состояния, либо в творческую деятельность¹.

Быть несогласным с реальностью, как мы помним, в терминах М. Шелера означает сказать «нет» действительности. Однако это «нет» как раз и является манифестацией человеком своей воли, несогласия с существующим

¹ В психоаналитическом учении этот процесс получил название сублимации, понимаемой как процесс перенаправления энергии неудовлетворенных желаний на другие цели, не всегда социально одобряемые (см.: Першин Ю. Ю. Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования. Омск: СИБИТ, 2007).

порядком вещей. Мы полагаем, что несогласие с порядком вещей предполагает существование собственного видения этого порядка. Именно здесь и находятся основания человеческой деятельности – недовольство тем, что есть, и желание заменить его своим вариантом реальности, уточним, реальности, сконструированной самим человеком. Отсюда возможность сказать «нет» действительности, или конфликт, возникает вместе с активностью человека, конструирующего в психической реальности свой вариант действительности. А на такое способно только то существо, которое начало признавать себя как человека, существо, в котором только зародилось человеческое сознание, называемое нами архаическим. Однако отрицание существующей внешней по отношению к человеку реальности еще не означает ее деструкции. Скажем иначе, отрицая действительность, человек делает это не из-за желания просто бессмысленно разрушить ее. Он делает это с целью ее изменения, замены ее на свой, желательный ему вариант действительности. И этот процесс начался с зарождением архаического сознания человека.

В этом же направлении проводили свою научную и практическую деятельность и последователи Фрейда. Однако как работы самого Фрейда, так и их переработка его последователями имеют как сильные, так и слабые стороны по отношению к изучению творческой деятельности человека. С одной стороны, психоаналитические разработки механизмов творческой деятельности привели исследователей к пониманию того, что творческая деятельность является частью процесса сублимации (принятого как процесс становления человека), она свободна в выборе направления, она проявляется и в повседневной деятельности людей, хотя все еще является довольно ограниченной ее частью. Однако с другой стороны, сам процесс сублимации как предполагаемой подосновы творческой деятельности человека, на наш взгляд, совершенно неправомерно становится в зависимость от психического конфликта, отсутствие которого предполагает невозможность сублимации и, следовательно, творческой деятельности. Даже в том случае, когда провозглашается независимость сублимации от конфликта (как в случае «нерепрессивной суб-

лимации» Г. Маркузе), обязательной ее основой и источником является только сексуальность. Неудовлетворенная сексуальность и чувство вины даже рассматриваются как основания для зарождения религиозного сознания (как разновидности архаического сознания). Помимо прочего, демонстрируемая психоанализом узость понимания творческой деятельности человека выливается также в то, что ей противопоставляется деструктивность, которая выделяется как отдельная черта, присущая человеку. На наш взгляд, совершенно нельзя определять деятельность становящегося (архаического) человека ни как творческую, ни как деструктивную. Тем более что эти два вида деятельности не представляют собой дихотомии. Деструктивной деятельности, по нашему мнению, противопоставит не креативная, а конструктивная деятельность, как конструкция противопоставит деконструкции, собирание – разборке, синтез – анализу. Но что тогда противопоставит творческой деятельности, творчеству? Исходя из этого, прежде всего, нам следует определиться с самим понятием *творчества*.

Несмотря на огромное количество существующих определений творчества, такие отечественные исследователи, как, к примеру, В. Л. Иноземцев¹, выделяют несколько основных подходов к определению творчества.

1. Творчество является внеисторической категорией, обозначающей всеобщую форму развития материального мира посредством создания, возникновения нового. Я. А. Пономарев рассматривает творчество, к примеру, как «необходимое условие для развития материи, образования ее новых форм, вместе с возникновением которых меняются и сами формы творчества. Творчество человека – лишь одна из таких форм»².

2. Д. Б. Богоявленская³ рассматривает творчество как форму трудовой деятельности. Особенностью такого подхода является видение творчества в

¹ Иноземцев В. Л. Понятие творчества в современной экономической теории // Политические исследования. – 1992. – № 1. – С. 178-186.

² Пономарев Я. А. Психология творчества и педагогика. М.: Педагогика, 1976. С. 43.

³ Богоявленская Д. Б. Метод исследования уровней интеллектуальной активности // Вопросы психологии. – 1971. – № 1. – С. 144-146.

любом процессе труда, который совершает человек, при этом исторические формы творчества зависят от исторических форм труда. Иными словами, творчество рождается вместе с рождением трудовой деятельности, оно в той или иной степени отождествляется с трудовой деятельностью, или «растворяется» в трудовой деятельности.

3. Н. К. Вахтомин рассматривает творчество как форму создания *нового* независимо от того, в какой форме производится продукт, является ли он материальным, или нематериальным, как, к примеру, любые знания¹. Однако Р. Розенфельд, в свою очередь, считает, что результат творчества и, к примеру, нововведения, принципиально отличаются характером новизны². Такой подход не дает ответа на вопрос о критериях определения новизны результата творчества, а также размывает границы творчества.

4. Творчество рассматривается как процесс, в котором происходит реализация внутреннего мотива деятельности. В частности, В. М. Межуев считает, что главным результатом процесса творчества является не столько что-то вещественное, сколько совершенствование человеческих способностей³. При этом, по Ш. Балину, принципиальное отличие творчества от трудовой деятельности заключается в её внутренних мотивах и структуре, а не в результатах деятельности⁴.

5. Творчество, по А. М. Бушуеву, может также трактоваться как мировоззрение, или «нестандартное отношение человека к действительности»⁵. Такая трактовка творчества провоцирует вопрос о том, что же, в таком случае является «стандартным отношением» человека к действительности? Отсутствие творческой деятельности? Или некая деструктивная / деконструктивная деятельность?

¹ Вахтомин Н. К. Генезис научного знания. М.: Наука, 1973. С. 17.

² См.: Rosenfeld R., Servo J. Business and Creativity // The Futurist. – 1984. – № 4. – Р. 21.

³ См.: Межуев В. М. Культура как объект познания // Философские проблемы культуры. М., 1984. С. 63.

⁴ См.: Bailin Sh. Achieving Extraordinary Ends. An Essay on Creativity. Dordrecht: Springer, 1988. P. 85.

⁵ Бушуев А. М. Диалектика творческой деятельности и развитие человека. М: Молодая гвардия, 1989. С. 20.

Заметим здесь же, что ни в одном из приведенных подходов не оговорена роль деструктивности, которая так или иначе обязательно присутствует в творческой деятельности человека, и не может быть из нее устранена. Таким образом, получается, что деструктивность отделяется от творчества, и ее присутствие в процессе творчества игнорируется. Такое отделение деструктивности от творческой деятельности создает проблемы, одной из которых является принципиальная проблема неразличения творчества и креативности. К примеру, Т. А. Торшина¹ предлагает своеобразную типологию многочисленных определений *творчества*, но для его определения она также применяет термин *креативность* до полнейшего их смешения.

Проанализировав точки зрения различных исследователей на термины «творчество» и «креативность», можно сделать вывод о том, что многие авторы вкладывают в них один и тот же смысл. Такое непозволительное, на наш взгляд, смешение смыслов происходит потому, что при переводе работ западных авторов английский термин *creativity* имел одновременно такие соответствия, как «творчество» и «креативность», что и привело, на наш взгляд, к искусственной взаимозаменяемости этих различных понятий². Подобную, по нашему мнению, непозволительную взаимозаменяемость этих терминов можно проследить у таких исследователей, как А. В. Василевицкая, В. Н. Дружинин, В. В. Колпачев, М. М. Назаренко, К. Е. Сумнительный, А. С. Шаров, Е. Л. Яковлева, Е. И. Щепланова³ и др.

Для нас разведение понятий *творчество* и *креативность* принципиально важно. Дело в том, что в процессе становления с самого начала человек архаический манифестирует себя как амбивалентная сущность, он разрушает созидая и созидает разрушая. Поиск альтернатив существующей реальности, альтернативных путей ее изменения, а также изменения себя и своего пове-

¹ См.: Торшина К. А. Современные исследования проблемы креативности в зарубежной психологии // Вопросы психологии. – 1998. – № 4. – С. 123-135.

² Першин Ю. Ю. Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования. Омск: СИБИТ, 2007. С. 61.

³ См.: Щепланова Е. И. Особенности когнитивного и мотивационно-личностного развития одаренных старшеклассников // Вопросы психологии. – 1999. – № 6. – С. 36-47.

дения в соответствии с условиями реальности, выводит архаического человека на более высокий уровень отношений с миром, чем уровень конструктивности и деструктивности. На наш взгляд, человек пользуется конструктивностью и деструктивностью всего лишь как средствами достижения цели. Более того, конструктивность и деструктивность приобретают положительную или отрицательную ценность и вообще оценку только тогда, когда мы входим в поле аксиологии и начинаем абсолютизировать одну из сторон деятельности человека – конструкцию или деконструкцию.

В схемах описания творческой деятельности человека в психоаналитической парадигме деятельность человека оценивается именно в аксиологическом аспекте. Именно поэтому в пределах ортодоксального и постфрейдистского психоанализа (при всех его огромных эвристических возможностях) невозможно выйти на философский, или метафизический уровень описания реальности. С одной стороны, выбранная психоанализом аксиологическая парадигма оправдана и даже уместна – человек в ней показан прежде всего как созидательная (социально положительная) личность, обращающаяся именно к процессу творчества, в результате которого появляется культура и искусство. С другой стороны, аксиологическая парадигма описания процесса становления человека и культуры заставляет исследователей давать негативные оценки деструктивной деятельности, которая в их трудах показана как деятельность патологическая, или проявление танатальности. Такая парадигмальная ловушка привела к тому, что исследователями психоанализа была даже разработана целая концепция «влечения к смерти»¹, введены понятия

¹ Заметим, что концепция влечений к смерти достаточно спорна, и большинство психоаналитиков-практиков, за исключением некоторых школ и течений (к примеру, школы М. Кляйн, которая отводила влечениям к смерти основную роль в человеческом существовании), не признали введение понятия *влечений к смерти*, трактуя агрессию как своеобразный способ реагирования на фрустрацию, утверждая, что агрессия не является врожденной. Помимо этого, агрессию можно рассматривать как необходимую составляющую любого влечения, проявляющуюся в момент начала деятельности, направленной от субъекта к объекту, или даже как простую манифестацию субъектом своей позиции. Тем не менее, философия восприняла и до сих пор пользуется такими понятиями, как влечение к смерти, Танатос, танатальность и т. п. Эти понятия не только не подвергаются сколько-нибудь глубокой философской рефлексии, ими практически не оперирует современный психо-

«инстинкта смерти»¹, «влечения к агрессии»² и т. д. К примеру, Фрейд считает это влечение к смерти «присущим каждому живому существу побуждением вернуться в неорганическое состояние, так как живые существа возникли позже неживых»³, и поэтому же они «обречены умереть по внутренним причинам»⁴. Это и есть, по его словам, влечение к разрушению, влечение к овладению, воля к власти, которое отчасти подчиняется сексуальной функции, а либидо должно в свою очередь «обезоружить это влечение и направить его вовне»⁵.

Многие современные исследователи и философы, касаясь темы влечения к смерти или агрессивных влечений, выражают свои мнения в стиле и парадигме ортодоксального психоанализа, показывая таким образом очевидное согласие с ним в признании агрессивной природы человека (К. Лоренц, А. Гусейнов, А. Назаретян и др.). К примеру, такой исследователь-практик, как Э. Берн⁶ описывает влечение к смерти как стремление к разрушению и уничтожению, энергией которого является мортидо (от лат. *mors* – смерть). По Берну, влечение к смерти является одним из двух самых мощных влече-

анализ, так как они относятся к мифологии психоанализа. Фрейд сам способствовал созданию этой мифологии. Прежде всего, необходимость введения понятия влечений к смерти возникла из того, что Фрейд не смог вывести и обосновать понятие ненависти из сексуальных влечений. Кроме того, необходимо было объяснить ряд явлений, таких как навязчивое повторение, которое он не мог объяснить поиском удовлетворения, так как оно причиняло мучения пациентам. Он видел в подобных противоречивых явлениях некую «демоническую силу», которая способна противостоять принципу удовольствия. Но эта склонность к своего рода мифотворчеству сыграла с ним злую шутку: создав миф, он приложил много сил для того, чтобы претворить его в реальность: «Поначалу я выдвинул эти мысли с единственным намерением – посмотреть, куда они приведут, но со временем они захватили меня, и я уже не мог думать иначе» (Freud S. *Das Unbehagen in der Kultur*. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIV. S. 478-479). По поводу понятия «влечение к смерти» см. также: Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. *Словарь по психоанализу*. М.: Высш. шк., 1996. С. 94-101; Першин Ю. Ю. *Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования*. Омск: СИБИТ, 2007. С. 85-100.

¹ McGuire W. *The Freud Jung letters*. L., 1974. P. 183.

² См.: Adler A. *Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose* // *Fortschritte der Medizin*. 1908. № 26. S. 577-584.

³ Freud S. *Abriss der Psychoanalyse*. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XVII. S. 71.

⁴ Freud S. *Jenseits des Lustprinzips*. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 47.

⁵ Freud S. *Das ökonomische Problem des Masochismus*. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 376.

⁶ Берн Э. *Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных*. С.-Петербург: Талисман, 1995. С. 66, 78-89.

ний человека, и оно подвержено сублимации так же, как и сексуальное влечение.

Однако выделение деструктивности как одной из основополагающих сторон природы человека способствовало тому, что она, пройдя философское обоснование, превратившись в мировоззрение и утвердившись в обыденной психологии людей и проявляется в современном стиле жизни человечества, результатом чего стал кризис человечности, от которого страдает современная цивилизация. Этот кризис выражается в мировых и локальных войнах, росте насилия, терроризма, наркомании, деградации культуры и ставит под вопрос само существование человека. Разработка и распространение философских концепций, заявляющих о первичности деструктивности в природе человека, продолжают до сих пор¹. Однако довольно длительная традиция такого рассмотрения деструктивности уже привела к тому, что человек, по-такая своим деструктивным позывам и низменным желанием, объясняет их изначальной порочностью человеческой природы и присущей ей агрессивностью и деструктивностью. Это делает человека марионеткой в руках им же самим создаваемых философий, мировоззрений, условий жизни и форм бытия.

Сторонники теорий деструктивности человеческой природы, ссылаясь на основополагающие исследования Фрейда и Фромма («Анатомия человеческой деструктивности»), как будто не замечают аргументы против концепций первичности деструктивности, представленные теми же авторами, на которых они ссылаются. К примеру, по Фрейду, Танатос, как влечение к смерти, «может восприниматься лишь в эротической окраске»², а также «оказывается побегом Эроса»³ и содержится в инстанции *Оно*⁴, которое является «резервуаром либидо». Из этого можно сделать заключение о том, что *энергией*

¹ См., например: Сатыбалова Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та., 2002.

² Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIV. S. 479.

³ Freud S. Das Ich und das Es. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 275.

⁴ Freud S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XV. S. 80.

Танатоса, как и энергией Эроса, является либидо, отличающееся только своей направленностью, следовательно, мифический Танатос в своей основе не может противостоять Эросу, так как их энергия *либидо* едина. Далее, Э. Фромм, с одной стороны, утверждает, что воля к разрушению коренится в природе человека, но с другой стороны, он сам же опровергает эту дихотомию, очень точно подмечая, что желание разрушать появляется тогда, когда не может быть удовлетворено желание созидать¹.

Здесь следует заметить, что, с одной стороны, аксиологический аспект в рассмотрении деятельности человека, тем более архаического человека, вряд ли уместен. Дело в том, что он приводит к рассмотрению креативной деятельности в позитивном аспекте, как только созидающей, игнорируя присутствующие в ней обязательные элементы деструктивности, что на наш взгляд, является односторонним подходом. Более того, производя в окружающем мире изменения, человек делает их для себя, и они позитивны в аспекте исполнения его желаний, но могут иметь негативную оценку его оппонента, «Другого», т. е. того человека, кто не согласен с его желаниями и имеет свою версию изменения реальности. И здесь аксиологический подход становится неуместен.

С другой стороны, его нельзя избежать полностью, так как не следует всю деятельность человека считать креативной (что-то условно созидающей). Скорее всего, креативность в общей деятельности человека может быть определена нами в аспекте начала противостояния архаического человека миру как создание (или частичное изменение) мира в соответствии с желаниями человека. Этим она отличается от простой (некреативной) манипуляции человеком фрагментами (вещами) окружающего мира. Однако не всю креативную деятельность человека, на наш взгляд, аналогично следует считать творческой.

¹ Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 458.

Творчество и креативность имеют как схожие стороны, так и принципиальные различия. К примеру, И. Н. Дубина¹ предлагает рассматривать *творчество* как более общее понятие, чем креативность (при этом включающее в себя креативность). По мнению исследователя, понятие творчества помимо субъективных моментов отражает процесс взаимодействия новизны, порождаемой субъектом деятельности, с существующим социокультурным контекстом. К примеру, автор иллюстрирует отличие креативности от творчества следующим образом: художник создает новую картину, но творческим произведением она становится тогда, когда начинает воздействовать на публику. Поэтому смысл творческого произведения, по мнению автора, заключается не только в нем самом, но и в его способности воздействовать на социальное окружение. Здесь следует вспомнить М. Фуко, по мнению которого творчество можно назвать «основанием дискурсивности» или «установлением некой бесконечной возможности дискурсов»², понимая их как диалог субъекта с объектом – здесь также задается важность «внешней» оценки для творчества. Отсюда мы можем прийти к выводу о том, что творчество тесно связано с общественным сознанием, с признанием креативной идеи и её положительной оценкой социумом. Произведенный некий новый результат креативной деятельности осваивается обществом и таким образом становится общезначимым. Так креативность превращается в творчество. Однако в то же время этот новый результат (уже называемый результатом творческой деятельности) постепенно теряет свою новизну, постепенно становится обыденностью, т. е. творчество фактически парадоксально перестает быть творчеством.

В этом состоит противоречивость творчества, когда творческая идея одновременно является и творческой, и нетворческой. Поэтому, по мнению

¹ Дубина И. Н. Субъектно-личностные и социокультурные аспекты творчества: опыт концептуального и терминологического разграничения // *Философские дескрипты: Сборник научных статей*. Барнаул: Алтайский ун-т., 2001. С. 59-68.

² Фуко М. Что такое автор? / М. Фуко // *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. М.: Касталь, 1996. С. 7-46.

И. Н. Дубины, о творчестве можно говорить не только как о феномене формирующемся, но и как *феномене становящемся*. С мнением исследователя можно согласиться в том, что именно категория становления характеризует не только процесс обретения формы, но интегрирует в себе моменты *возникновения и уничтожения*, моменты зарождения возможностей и реализации одной из них в действительности, характеризует *единство бытия и еще небытия, на границе которых и рождается творчество*¹.

Однако, в противовес мнению И. Н. Дубины, мы *считаем творчество более узким, или видовым понятием, чем понятие креативности, которое является родовым по отношению к нему*. Следует также сказать, что становящимся феноменом, в котором интегрируются моменты конструкции и деконструкции, и который может иметь социальную оценку и одновременно не иметь её, мы полагаем именно креативность. Объяснить такое мнение можно мыслью Платона, который называл творчеством «все, что вызывает переход из небытия в бытие»², фактически не касаясь аксиологического аспекта такого перехода. К примеру, «перейти в бытие» может и социально неодобряемая вещь. К тому же, не следует забывать, что творчество в таком понимании, как справедливо замечает Н. В. Омельченко, подразумевает не только рождение чего-либо материального, но и рождение идей, образов, чувств³, которые также могут быть социально неприемлемыми. Так, еще И. Кант называл творчеством, к примеру, построение художником образа в своем воображении⁴. Однако эти образы и чувства никогда не стали бы проявлениями творчества, если бы человек не осуществил их в окружающей реальности, не получил бы социального одобрения. Тогда как же быть с той частью креативной деятельности человека, которая не получает социального одобрения?

¹ Дубина И. Н. Субъектно-личностные и социокультурные аспекты творчества: опыт концептуального и терминологического разграничения // Философские дескрипты: Сборник научных статей. Барнаул: Алтайский ун-т., 2001. С. 59-68.

² Платон. Собр. соч. В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 115.

³ См.: Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997. С. 86.

⁴ См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 211.

Является ли она творчеством? Являются ли творческими мысли человека, которые он никогда не вынесет на общественное обсуждение?

По нашему мнению, приведенными выше определениями можно характеризовать феномен человеческой *креативности*, но не творчества, так как именно в психической реальности человека, которую можно было бы назвать *креативной реальностью*, рождение образов и идей не подвержено никакой социальной оценке. Тем более, странно было бы ожидать положительной социальной оценки проявлений креативности архаического сознания, так как вряд ли первобытный человек делал первые инструменты с целью самоутверждения в обществе себе подобных. Следует предположить, что он делал примитивные инструменты только с целью обретения большего контроля над реальностью, как вспомогательные средства, хотя бы отчасти улучшающие его жизнь. Тем не менее, именно в своей психической / креативной реальности человек полностью свободен и сам определяет ценность созданных им образов. Именно здесь происходит единение бытия и еще небытия, в точке и в момент единения которых рождается креативность¹, но не творчество, так как её «продукт» еще неизвестен обществу и не получил его оценки. Отсюда креативность предполагает возможное отсутствие всяческих норм, в том числе и моральных, а результат креативности может иметь ценность только для самого субъекта. И наоборот, творчество – это креативность в присутствии этих норм. Оно может отличаться от креативности духовностью, и несет в себе скрытую или открытую социальную ценность. Как мы можем понять, не все то, что человек творит в своей психической реальности, может получить положительную социальную оценку. Однако креативности не нужна положительная оценка. И таким образом, *творчество характеризуется «социальной» совершённой* (полученной оценкой), а *креативность – «социальной» потенциальной* (оценку еще предстоит получить). Потенциальность же, говоря словами С. Л. Франка, является

¹ Заметим, что топология креативности повторяет топологию конфликта, рассмотренного в предыдущем параграфе.

тем, чему еще предстоит свершиться и тем самым определиться, и поэтому «потенциальность полностью совпадает со свободой в самом общем смысле этого слова»¹. В нашем случае свобода означает наличие у человека выбора способа и режима воплощения своей креативности. Совершенство, по нашему мнению, предполагает конечность и конкретность результата творчества. Отсюда креативность более свободна, чем творчество, которому нужна положительная социальная оценка.

Когда мы соглашаемся с И. Н. Дубиной в том, что креативность интегрирует в себе моменты *возникновения и уничтожения*², мы также имеем в виду, что если творчество, по Платону, *предполагает переход из небытия в бытие*, то креативность также подразумевает и обратный процесс *перехода из бытия в небытие*, который бесосновательно понимается как деструктивность, и приписывается природе человека. Креативная деятельность, следовательно, обозначается нами как родовое понятие для конструктивной и деструктивной деятельности, и в этом отношении может быть как социально одобряемой, так и социально неодобряемой. Творчество в этом случае может быть также определено как видовое понятие для конструктивной деятельности – конструктивная деятельность, имеющая социальное одобрение³.

В этом отношении интересны рассуждения Е. В. Сатыбаловой, которая исследует человеческую деструктивность и рассматривает человеческую природу как понятие, обозначающее такое измерение бытия, в котором «явления и процессы одновременно едины с общеприродными и в то же время отличаются от них»⁴. «Выпадение» человека из природы, пишет исследователь, говорит о том, что он биологически не соотносится с определенной средой, поэтому его деятельность должна компенсировать редукцию и отсут-

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Сочинения. М, 1990. С. 253.

² Дубина И. Н. Субъектно-личностные и социокультурные аспекты творчества: опыт концептуального и терминологического разграничения // Философские дескрипты: Сборник научных статей. Барнаул: Алтайский ун-т., 2001. С. 59-68.

³ Следует учесть, что и деструктивная деятельность, таким образом, может быть как социально одобряемой, так и социально неодобряемой.

⁴ См.: Сатыбалова Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та., 2002.

ствие необходимых механизмов, способствующих выживанию человека в мире. «Выпав» из природы, человек осознает свою несовместимость с ней, а себя осознает не данностью, а процессом, целью которого является преодоление природы, своего физического существования. Именно так, по мнению Сатыбаловой, человеческая природа становится всецело деструктивной. Отсюда, определяя бытие человека как *становление*, она говорит о том, что человеческое как феномен обладает качеством процессуальности, благодаря которой оно становится тем, что оно есть. Процессуальность является источником и механизмом становления человеческого, обретения им всех своих существенных характеристик. Благодаря процессуальности человеческая природа обладает возможностью и способностью отрицания природы, из которой «выпадает» человек, и самоотрицания, которое можно понимать как попытку выхода за собственные пределы и, таким образом, трансцендирования в мир своей уникальной сущности¹. Подобные возможность и способность человеческой природы к процессуальному отрицанию и самоотрицанию, по нашему мнению, ошибочно принимаются исследователем за основания человеческой деструктивности.

На самом деле, на наш взгляд, процессуальность отрицает деструктивность, иными словами, процессуальность становления человека снимает аксиологический подход к этому процессу. Процесс не может быть ни плохим, ни хорошим, он – динамическая данность, последовательность изменений. Конструкция, относительно устойчивое состояние и деконструкция – аспекты процесса. Более того, процесс может быть основанием деструктивности, но совершенно в той же степени, что и конструктивности².

¹ См.: Сатыбалова Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та., 2002.

² В этом отношении интересны метафизические построения индийской философии о тричности божественных сил, с точки зрения которой любой процесс состоит из трех равнодействующих сил – созидания (Брахма), сохранение (Вишну) и разрушение (Шива). Однако если бы Брахма был равен Шиве, то мы никогда не узнали бы об этих процессах, так как абсолютно все, что созидалось бы, в том же количестве подлежало разрушению. Именно потому, что уничтожается всегда чуть меньше того, что создается, мы можем говорить о присутствии процесса. Но даже если представить, что Вишну (сохранение)

С точки зрения исследования архаического сознания, действительно, можно утверждать, что оно процессуально, также как процессуальна становящаяся природа человека. В исторической перспективе мы видим, что его процессуальность все же поступательна. Такая поступательность говорит о том, что в этом процессе конструктивный аспект преобладает над деструктивным аспектом. Поступательная процессуальность архаического сознания также дает нам основания говорить о таком его атрибуте, как креативность.

Человеческая креативность, содержащая в себе неизбежные компоненты изменения бытия, которые можно назвать элементами конструктивности и деструктивности, есть одновременно и парадоксально источник, режим / способ и результат становления человеческого, или, иными словами, источник, режим / способ и результат становления человека. Именно благодаря ему человек занимает особое положение в Космосе (М. Шелер), а природа человека является двойственной (конфликтной) в соединении противоположных тенденций. Это, во-первых, стремление вписаться в мир, быть его частью, а во-вторых – постоянное противостояние миру. Исходя из этого, творчество можно определить как *высшую позитивную форму креативности, имеющую высокую социальную оценку и характеризующуюся совершённой и конечностью каждого отдельного результата.*

Суть креативности как основы для творчества – в ее двойственности и пограничности: креативность существует одновременно внутри человеческого и вне человеческого, и переход в инобытие происходит именно на этой границе. Такое понимание креативности как пограничного состояния человеческого объясняет место, сущность и предназначение человека, а именно – находиться между внешним и внутренним, добром и злом и т.д., являясь точ-

разделяет во времени Брахму и Шиву, и только благодаря этому мы видим процесс, то и в этом случае можно сказать, что созидание во времени первично разрушению. Сначала надо создать то, что потом можно будет разрушить. Отсюда перечисленные Е. В. Сатыбаловой основания человеческой деструктивности с равным правом можно было бы назвать основаниями человеческой креативности, которая, в свою очередь, есть способ изменения как самой природы человека, так и всей природы, из которой та «выпадает».

кой соединения, взаимодействия крайних противоположностей, являя собой выражение их диалектической борьбы и синтеза.

При этом человек является активным началом, осуществляющим подобный переход, который мы обозначим как процесс трансгрессии¹, а самого человека – точкой трансгрессии. Отсюда креативность определяется как процесс постоянной трансгрессии человеческого между очеловеченным и внечеловеческим, процесс становления человека, в ходе которого актуализируются его конструктивные и деструктивные аспекты. Архаическое сознание невозможно представить вне этого процесса креативности, как и вне процесса противостояния миру, конфликтности с ним. Именно поэтому конфликтность и креативность являются атрибутами архаического сознания. Источником же креативности, помимо архаического сознания первобытного человека можно также определить и внешний мир², создавший человека «по своему образу и подобию».

В свою очередь, возможность трансгрессии как процесса креативности исходит из присущей человеку способности создавать собственную психическую / креативную реальность, управлять ею и противопоставлять ее внешней реальности. Эта способность человека дает ему возможность постоянно существовать на грани внешней и внутренней реальности, переходя из одной в другую и обратно. Создание психической / креативной реальности в условиях конфликта с внешней реальностью есть первичное выражение креативной природы человека, его стремления изменить условия своего бытия. Креативное изменение человеком внешней реальности³ предполагает не только

¹ От англ. *transgress* – переступать, нарушать (закон и т.п.), переходить границы, грешить.

² О креативности мифологического/архаического сознания пишет М. А. Кузнецова, считая, что для человека с мифологическим сознанием творческим потенциалом наделен весь окружающий мир, а источник творческой силы заключен в недрах самого бытия (Кузнецова М. А. Креативность мифологического сознания // Человек в современных философских концепциях. Материалы IV международной конференции в 4 томах. Том 3. Волгоград, 2007. С. 677, 679).

³ Имманентную креативность архаического сознания первобытного человека можно продемонстрировать на следующих примерах. Палеолитические «Венеры», имеющие религиозное значение, трактуются как изображение Богини-Матери и их относят к периоду 250 000 – 330 000 и даже 400 000 лет (см.: Gimbutas M. The Language of the Goddess.

изменение им самого себя, но и воплощение, реализацию самого себя в окружающей реальности. Следовательно, осуществляя свою власть над окружающей реальностью, человек с самого начала осознает себя и утверждает себя, удовлетворяет свое естественное стремление к самореализации.

Сопоставление человеком своего внутреннего мира с внешним миром приводит к противоречию, которое может выступить в виде конфликта. Разрешая это противоречие, человек в соответствии со своими желаниями старается изменить противостоящую ему окружающую действительность разнообразными конструктивными или деструктивными действиями¹. Именно в

San Francisco: Harper, 1989; Гвоздовер М. Д. Типология женских статуэток костенковской культуры // Вопросы антропологии. – 1985. – Вып. 75. – С. 27-66; Appenzeller T. Art: Evolution or Revolution? // Science. – 1998. – № 282. – P. 1451-1452; Morris D. The Human Animal. N. Y.: Crown Publishing, 1994. P. 186-188; Marshack A. The Berekhat Ram Figurine: A Late Acheulian Carving from the Middle East // Antiquity. – 1997. – № 71. – P. 328; Bednarik R. G. The Earliest Evidence of Palaeolart // Rock Art Research. – 2003. – Vol. 20. – No. 2. – P. 96).

Однако самое древнее свидетельство изготовления человеком предметов искусства, по утверждению М. Д. Лики, относится к периоду от 1,7 – 1,6 млн. лет (Leakey M. D. Olduvai Gorge 3. Excavations in Beds I and II, 1960-1963. Cambridge: Cambridge University Press. 1971. P. 269) до 2,5 – 3,0 млн. лет (Dart R. A. Il ciottolo dalle molte facce di Makapansgat // Il giornale sudafricano della scienza. – 1974. – Pp.167-169; Oakley K. P. Fossils collected by the earlier palaeolithic men // Mélanges de préhistoire, d'archéocivilization et d'ethnologie offerts à André Varagnac. Paris: Serpen, 1973. Pp. 581-584; Oakley K. P. Emergence of higher thought, 3.0-0.2 Ma B.P. // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. – 1981. – 292. – Pp. 205-211).

Первый образец копья датируется 400 000 лет (Schick K. D., Toth N. Making Silent Stones Speak. N. Y.: Simon and Schuster. 1993. Pp.172, 271.). А некоторые авторы даже утверждают, что человек делал орудия для охоты 1 млн. лет назад (O'Brian E. M. What was the Acheulean Hand Ax? // Natural History. – 1984, July. – P. 18ff; Schick K. D., Toth N. Making Silent Stones Speak. N. Y.: Simon and Schuster. 1993. P.172, P. 271).

Первые свидетельства о примитивной выделке кожи, которая может быть использована для изготовления одежды, датируют 1 млн. лет (см.: Johanson D. C., Johanson L., Blake E. Ancestors. N. Y.: Villard Books, 1994. Pp. 163-165; Klein R. G. The Human Career. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 113-117).

Постройку первых плавучих средств, лодок исследователи относят к периоду 700,000 лет назад (Sondaar P. Y. Middle Pleistocene faunal turnover and Colonization of Flores (Indonesia) by Homo erectus // Comptes Rendus de l'Academie des Sciences. Paris. – № 319. – Pp. 1255-1262; Morwood M. J. Archaeological and Palaeontological Research in Central Flores, East Indonesia: results of Fieldwork 1997-1998 // Antiquity. – 1999. – 73. Pp. 285, 286).

Украшения датируются от 300 000 лет назад (Bednarik R. G. Concept-mediated Marking in the Lower Palaeolithic // Current Anthropology. – 1995. – Vol. 36. – No. 4. – P. 606; Leakey M. D. Olduvai Gorge: excavations in Beds I and II, 1960, 1963, Cambridge University Press).

¹ В работе «Я и Оно» Фрейд пишет, что Я, занимая пограничное положение, стремится

этом он находит одно из наивысших удовольствий – удовольствие осознания власти над внешней реальностью или удовольствие от снятия ограничений, диктуемых ею. Поэтому любое удачное проявление подчинения внешнего мира человеку является источником удовольствия. Отсюда смысл жизни человека состоит в самореализации, или в реализации стремления управлять материальной реальностью, поиск подтверждения своей способности подобного управления. Из этого можно утверждать, что становление архаического сознания проходит в соответствии с принципом управления реальностью.

§ 3. Реальность и виртуальность в архаическом сознании

Говоря о конфликте человека и мира, в котором человек существует, мы прежде всего имеем в виду конфликт двух реальностей. Относительно исследования архаического сознания мир для человека представляет собой внешнюю, физическую реальность, а собственный психический (ментальный) мир представляет внутреннюю, психическую / креативную реальность человека. Человек является точкой конфликта и, таким образом, он является точкой соединения и сосуществования двух реальностей. Оба мира существования человека – внешний и внутренний (*Оно*-реальность и *Я*-реальность) – взаимно влияют друг на друга.

Однако рассмотрение взаимоотношений двух реальностей (фактически, двух миров) мы начнем в психоаналитической парадигме, так как работа психических механизмов, описанная именно психоанализом, является бессознательной, и пришла к нам от нашего первобытного предка, в точности копируя психические процессы архаического сознания.

Впервые идея соотношения материальной и психической реальностей встречается у З. Фрейда, который определил между ними четкую дихотомию, причем в его подходе традиционно существовало строгое разграничение: *ре-*

опосредовать отношения между миром и *Оно*, с одной стороны, подчинить *Оно* требованиям мира, с другой – посредством мышечных действий привести мир в соответствии с желаниями *Оно* (Freud S. Das Ich und das Es. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 286).

альность против *фантазии*¹. В ходе сеанса психоанализа пациенты рассказывали Фрейду о сценах детства, свидетелями которых они якобы являлись, и он сначала считал их реальными, но затем понял, что эти сцены были придуманы пациентами и имели отношение не к физической реальности, а к психической. Тем не менее, эти фантастические сцены, даже не основанные на реальных событиях, могли, по его мнению, радикально влиять на поведение людей. Некоторые люди, по мнению Фрейда, *предпочитают психическую реальность «фактической» и ведут себя по отношению к фантазиям так же серьезно, как нормальные люди ведут себя в повседневной жизни, в реальности*². Психической / креативной реальностью в данном случае называется все то, что представляется реальностью психике субъекта. Эта психическая реальность может быть настолько яркой, т. е., по выражению Фрейда, несущей такой энергетический заряд, что в некоторых случаях совершенно невозможно определить, какие события из биографии человека порождены фантазиями, а какие реальностью³. В результате неудовлетворенный человек, по Фрейду, отворачивается от действительности и переносит весь свой интерес на желанные образы своей фантазии.

Психоаналитик Ш. Ференци в противоположность дихотомии внешней и внутренней реальностей индивида, предложенной Фрейдом, предположил, что центральной все же является оппозиция между психической реальностью субъекта и психической реальностью объекта. Однако такое толкование противостояния реальностей, по нашему мнению, неудачно переносит конфликт на интересующий уровень, не придавая должного значения миру, окружающему человека. Но эта схема Ференци работает в том случае, если чело-

¹ В своем «Проекте научной психологии» (1895 г.) Фрейд говорит о «реальности мысли» и «внешней реальности», в «Толковании сновидений» (1900 г.) упоминает «психическую реальность», в «Тотеме и табу» он сравнивает ее с «фактической реальностью». В «Толковании сновидений» (издания 1919 года) внешняя реальность выступает как «материальная реальность».

² «Эти фантазии обладают психической реальностью в противоположность материальной, и мы постепенно научаемся понимать, что в мире невротиков решающей является психическая реальность» (Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М., 1989. С. 235).

³ Там же. С. 237.

век манифестирует себя как субъекта, а внешний по отношению к нему мир принимает как объект. При этом «психическая реальность» такого объекта будет представлять собой то, что ему припишет человек. Иными словами, человек относится к миру как к объекту после его антропоморфизации, психического процесса, свойственного преимущественно архаическому сознанию.

Для Дж. А. Арлоу, А. Д. Розенблатта, Р. С. Валлерстайна понимание психической реальности заключается в том, что оно предполагает смешение внутреннего и внешнего миров, переплетение восприятия внешних фактов и бессознательных фантазий. Восприятия, воспоминания и фантазии смешиваются и переживаются как актуальная последовательность событий¹. Р. С. Валлерстайн, с мнением которого нельзя не согласиться, уделял особое внимание тому, до какой степени психическая реальность способна влиять на восприятие внешней реальности: «Даже мир в научном понимании – это также акт нашего (человеческого) ментального конструирования и созидания»². В свою очередь, В. В. Мейсснер сформулировал новое понятие психической реальности как субъективного (сознательного) *понимания*, «включая все сознательные представления, как о внешних объектах и реальностях, так и о внутренних объектах и реальностях»³. Созвучно этим идеям Р. Х. Этчегоен считает, что психическая реальность есть *теория* человека о нем самом и о других⁴.

Таким образом, в психоанализе прослеживается тенденция к пониманию двух реальностей как влияющих друг на друга, причем внешняя реальность воспринимается только через посредничество внутренней, т. е. психической реальности. Внутренняя психическая реальность, Я-

¹ См.: Arlow J. A. The concept of psychic reality – how useful? // Journal of Psycho-Analysis. – 1996. – No. 77. – P. 659-666.

² Wallerstein R. S. The concept of psychic reality: its meaning and value // Journal of American Psychoanalytical Association. – 1985. – No. 33. – P. 555-569.

³ Meissner W. W. Reflections on psychic reality // Journal of Psychoanalysis. – 2000. – No. 81. – P. 1117-1138.

⁴ Etchegoyen R. H. Some views on psychic reality // Journal of Psychoanalysis. – 1996. – No. 77. – P. 1-14.

реальность, как мы уже рассматривали, образуется путем расщепления *Оно*, отделения от него *Я*, которое и есть отражение внешнего мира, внешней реальности. И эта психическая реальность, реальность *Я*, с одной стороны, является копией, созданной внешним миром в психике первобытного человека, с другой – противостоит внешнему миру, и первобытный человек все более и более овладевает этой *Я*-реальностью.

В этом отношении К. Ясперс считает, что внешняя действительность – это природа, тело человека, совокупность соматических и интеллектуальных возможностей, это общественный порядок, это другие люди¹, т. е. социальная реальность. Человека, по его мнению, влечет к реальности, в которой он стремится осуществить свое бытие в гармонии со своей соматической природой и в соответствии со своими способностями, занять подобающее положение в рамках существующего общественного порядка. В этой реальности человек также желает установить хорошие отношения с другими людьми, так как именно таким путем он может обрести себя. Однако именно с этой реальностью, по Ясперсу, человек находится в постоянном конфликте, в ней он сталкивается с ограничениями, помехами, противодействием. Реальная жизнь постоянно требует от человека самоотречения, усилий для преодоления конфликтов. Поэтому человеку «свойственно отчетливо выраженное стремление отвлечься от действительности»². Человек практически постоянно находится в поиске путей, позволяющих обойти трудности материальной реальности, укрыться, «сбежать» от этой реальности, найти ей замену. Это значит, что человек находится в постоянном состоянии выбора между существованием в материальной реальности, «проникновением в глубь реальности»³ и отречением от этой реальности.

Отречение от материальной реальности, в которой человек существует, требует ее замены. Такой «заменой» становится внутренний мир человека, внутренняя сконструированная им реальность, причем, как точно подметил

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. С. 397.

² Там же. С. 400.

³ Там же. С. 400.

Ясперс, обращение человека к своему фантазматическому внутреннему миру «сопровождается мгновенным удовольствием или поверхностным облегчением», чувством умиротворения¹. Такая точка зрения Ясперса практически полностью совпадает с точкой зрения З. Фрейда, который полагал *психическую реальность особой формой существования, где действует принцип удовольствия*. Иными словами, человек, встречая трудности в материальной реальности, т. е. получая неудовольствие, обращается к внутренней фантазматической реальности, или сконструированной им самим реальности, где *эти трудности хотя бы отчасти уменьшаются, и вследствие этого человек получает удовольствие*. Именно поэтому Фрейд, и это следует повторить и подчеркнуть, совершенно верно говорит о том, что если действия человека совершенно неадекватны в физической реальности, то хотя бы в психической реальности и «хотя бы в каком-нибудь смысле он должен быть прав»². Это и есть выражение стремления человека не просто и не только к осуществлению своих желаний, а шире, к овладению, а точнее, к управлению реальностью. При неспособности контролировать внешнюю реальность, желание контролировать осуществляется во внутренней, фантазматической реальности.

Таким образом, отвлечение от материальной реальности, отречение от нее и от реального мира происходит с помощью фантазирования, ухода в нереальный мир, о чем в свое время говорили многие философы и психоаналитики. Фантазирование является одним из путей решения человеком конфликта с реальностью. Это одна из присущих человеческому разуму способностей, и человека можно было бы наряду с «Человеком разумным» назвать «Человеком фантазирующим». Еще в классической философии (И. Кант) воображение признавалось средством, призванным служить человеку для забывания тяжести, заключенной в его жизни³. Фантазирование также вводилось в природу человека, так как оно, по мнению Гегеля, носит характер инстинк-

¹ Там же. С. 400.

² Freud S. Trauer und Melancholie. G. W. L.: Imago, 1940-1952. X. S. 432.

³ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 203-204.

тообразной(!) деятельности¹. Конечно, это суррогатный, искусственный способ разрешения конфликта, при котором человек не изменяет противостоящий ему мир реально².

В свое время А. Камю, рассуждая о природе человека, также говорил о том, что человек любит фантазировать, грезить, «жить воображаемой жизнью, во сто крат более прекрасной, чем настоящая. Причина в том, что человек ощущает потребность в забвении собственной личности, в отождествлении со всем человечеством. У Ницше это называется аполлонизмом, иначе говоря, потребность преобразить действительность через мечту! Это своего рода экстаз, символом которого является экстатический Аполлон»³. Камю прав, говоря об экстатичности фантазирования, ведь человек, *стремясь забыть о жестокости мира, погружается в мечту*⁴. Это происходит потому, что человек считает мир, создаваемый внутри себя, более совершенным, способным дать больше удовлетворения, чем неподатливая внешняя реальность. Все искусства, считает Камю, порождаются одним и тем же порывом человеческого духа к другому, лучшему миру, миру забвения и мечты⁵. Только этот мир грез может дать человеку удовольствие, так как оно является основным принципом его существования. Принцип удовольствия заставляет человека искать удовлетворения как можно скорее, не обращая внимания на свое окружение. Поэтому, по мнению Камю, человек «не очень-то любит медлить» и ничто «не занимает его больше, чем он сам, в особенности то, кем он мог бы быть»⁶. Иными словами, человек (мысль Камю, созвучная с озвученной мыслью К. Ясперса) получает самое *быстрое* удовлетворение от фантазирования, т. е. от построения фантазматической реальности, а не от измене-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. В 2 т. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. С. 114.

² Такое разделение реакций от противостояния физической реальности (мира) и психической реальности человека в направлении а) изменения реального мира и б) изменения своего отношения к нему может послужить основанием для разделения религиозности на экстравертную (обращение к внешним субъектам для изменения внешней реальности) и интравертную (самосовершенствование без изменения внешней реальности).

³ Камю А. О музыке // Соч. В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 1. С. 24.

⁴ Там же. С. 33.

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 2. С. 67.

ния внешней реальности. Именно во внутренней фантазматической реальности человек старается сконструировать ту проблемную ситуацию, которую он не мог разрешить в материальной реальности так, как бы она могла, по его мнению, разрешиться на самом деле.

Таким образом, как мы видим, Камю очень точно, хоть и образно, описывает работу человеческой психики, унаследованной современным человеком от древнего. Действительно, человек чувствует себя несчастным, потому что мир противостоит ему, не подчиняется ему. Человек считает, что обретет счастье тогда, когда он окончательно познает мир, иными словами, когда реальный мир подчинится ему, так как «разум, стремящийся постичь действительность, способен испытать удовлетворение только тогда, когда он сведет ее к собственным понятиям»¹. Сведение действительности, или мира, к собственным понятиям означает для человека его постижение, т. е. его способность управлять миром по своему разумению, в соответствии со своими желаниями. И если бы это произошло, считает Камю, если бы человек смог разобраться в меняющемся зеркале явлений, открыть для себя некие вечные связи, то есть смог бы управлять своей судьбой, своим миром, то его мысль испытала бы такое счастье, «сравнительно с которым миф о райском блаженстве выглядит всего лишь смехотворной подделкой»². Иными словами, *управление реальностью, окружающей человека, является для него наивысшим удовольствием и самым заветным желанием*. Это желание архетипично проявляется и в таких старинных произведениях народного искусства как сказки, в которых присутствуют персонажи и предметы (феи, волшебницы, волшебные палочки, и пр.) исполняющие желания. Более того, такие персонажи и предметы в тех или иных интерпретациях встречаются в народном творчестве по всему миру, что опять свидетельствует о сходности сознания человека независимо от географического местоположения. Эти персонажи и предметы способны изменять реальный мир в соответствии с желаниями

¹ Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 2. С. 19.

² Там же. С. 19.

просящего, или, иными словами, в соответствии со сконструированной им психической реальностью. Вспомним, что верующие, обращаясь к божественным силам, тоже аналогично просят исполнения своих желаний. Скажем иначе, они просят божество, которое, по их мнению, знает все «вечные связи» мира, привести его в состояние, соответствующее их желаниям. Здесь мы видим проявления архаического сознания, пытающегося найти формы управления миром, а также неустранимые рудименты архаической коммуникации в виде попыток договориться с миром или репрезентирующими его силами.

Насколько сильна привлекательность конструирования психической реальности для получения немедленного суррогатного удовлетворения и удовольствия можно убедиться на примере. Так, В. Франкл рассказывает об известном опыте с крысами, которым калифорнийские исследователи вживили электроды в участки мозга, ответственные за получение удовольствия от половых сношений и еды. Этим крысам в клетку поставили контакт, при замыкании которого на электроды подавался слабый ток, раздражающий эти участки мозга и доставляющий суррогатное удовольствие. Вскоре крысы только и делали, что давили на рычаг, замыкающий контакт, и были равнодушны к настоящей еде и самкам. Это псевдоудовольствие было таким интенсивным, что крысы попросту умерли от голода – с совершенно пустым желудком они были сыты, нажимая на рычаг и замыкая контакт, т. е. раздражая участок мозга, ответственный за насыщение от пищи, и получая от этого удовольствие. Это удовольствие создало для крыс новую реальность, которая была отлична от действительности. Но именно эта «виртуальная» реальность оказалась для крыс притягательной многократностью получаемого удовольствия, его интенсивностью и минимальными затратами для его получения¹.

¹ Показателен опрос мнений игроков в так называемые «стратегические», игры. Эти мнения полностью сходятся на том, что игроки помимо игры, управляют виртуальной игровой реальностью. Им «нравится, когда получается», когда «можно всем управлять», «можно переиграть ситуацию заново, чтобы все получилось так, как я хочу», «можно делать все, и ничего тебе за это не будет», «чувствуешь себя Богом» (Першин Ю. Ю. Некоторые психологические аспекты обучения иностранным языкам с помощью компьютера //

Таким образом, стремление управлять миром в соответствии со своими желаниями является серьезным вызовом человеку. Ведь даже сильнейшие наркотики – это только прототип того, что могло бы быть создано, если бы в мозгу человека был обнаружен участок, ответственный за создание психической реальности (креативной реальности, *Я*-реальности), которой этот человек управлял бы по своему усмотрению и которая была бы полностью независима от внешней реальности. Это было бы самым сильным средством создания нового (пусть и виртуального) мира, полностью подчиненного человеку. Управление таким миром было бы самым совершенным удовольствием для человека, так как все его желания немедленно бы исполнялись. Но именно это полное исполнение желаний в виртуальной реальности, уничтожало бы человека как человека, снимая конфликтность противостояния человека и реального мира. Помимо этого, такое замыкание мира на себе, т. е. снятие противостояния «субъект» – «объект» как ни странно, было бы самым настоящим проявлением фрейдовского «инстинкта к смерти».

Кажущееся на первый взгляд противоречие в этой ситуации – не более чем дань традиции рассмотрения деструктивности, которую относят к проявлениям «инстинкта к смерти» и которая в соответствии с психоаналитическим учением должна быть результатом фрустрации. Но деструктивность не может существовать в психическом – виртуальном – мире человека, в котором принципиально отсутствуют любые фрустрации просто потому, что все желания человека исполняются и он испытывает удовольствие в чистом виде. В такой виртуальной реальности просто отсутствуют фрустрационные причины возникновения деструктивности. Она «гасится» в виртуальном мире человека, первоначально попадая в него с нерешенными проблемами из реального мира. И если бы человек долго оставался в таком виртуальном мире,

Проблемы и перспективы преподавания иностранных языков в неязыковых вузах. Волгоград, 1998. С. 1-3). Отсюда следует, что притягательность игр кроется в удовольствии, получаемом человеком от управления подчиненной ему искусственной виртуальной реальностью создаваемой игрой, от осуществления власти над ней (Э. Кречмер в свое время говорил о влечении к власти как о непреодолимой силе, которая может конкурировать с сексуальным влечением. См.: Кречмер Э. Строение тела и характер. М., 1995).

то все его проблемы виртуально разрешились бы. Необходимо допустить, что первоначально они могли бы решаться с элементами деструктивности, но новых оснований для фрустрации не возникло бы. Отсюда возникает вопрос: причем здесь «инстинкт смерти»?

Дело в том, что, по нашему мнению, деструктивность не имеет ничего общего с фрейдовским гипотетическим «инстинктом смерти», так как фрустрация при отказе реальности подчиниться вызывает чувство неудовольствия. Фрейд же говорит о связи «инстинкта смерти» с принципом удовольствия¹, который ему безраздельно подчиняется². Помимо этого, «ту же направленность, что и влечение к смерти», выражает «принцип нирваны»³, заимствованный Фрейдом у психоаналитика Б. Лоу. Нирвана (на санскрите – «угасание») означает в буддизме состояние полноты внутреннего бытия, отсутствия желаний, совершенной удовлетворенности, самодостаточности и абсолютной отрешенности от внешнего мира⁴. У Фрейда «принцип нирваны» – это глубинная направленность на полное устранение возбуждения⁵, то есть на «сведение всех желаний к нулю»⁶. Нирвана относительно взаимоотношений человека и мира представляет собой полное растворение человека в мире. Заметим, что деструктивность наоборот представляет собой одно из ярчайших проявлений человеческой воли и особенностей личности.

В смоделированном нами виртуальном мире человека отсутствует неудовольствие, так как там не работает фрейдовский «принцип реальности». Это царство фрейдовского «принципа удовольствия», в соответствии с которым все возникающие у человека желания должны полностью и немедленно удовлетворяться, причем разница во времени между возникновением и удовлетворением желания (в соответствии с тем же принципом удовольствия)

¹ Freud S. Jenseits des Lustprinzips. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 69.

² Freud S. Das ökonomische Problem des Masochismus. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 372.

³ Ibid. S. 373.

⁴ Большой энциклопедический словарь. В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 35.

⁵ Freud S. Jenseits des Lustprinzips. G. W. L.: Imago, 1940-1952. XIII. S. 60.

⁶ Bühler C. Some Observations on the Psychology of the Third Force // Journal of Humanistic Psychology. – 1965. – No. 5. – P. 54.

стремится к нулю. Это означает, что желание, только возникая, уже удовлетворяется, оно само и есть одновременно удовлетворение, и, таким образом, оно просто перестает существовать. Это и есть нирвана – состояние, в котором парадоксально сосуществуют полнота внутреннего бытия, отсутствие желаний, совершенная удовлетворенность, самодостаточность и абсолютная отрешенность от внешнего мира, что практически соответствует в современной религиозности концепту «царства божия», «небесного града», «рая». Но, с другой стороны, именно это состояние и есть состояние небытия, или смерти, так как простое поддержание в теле физиологических процессов на самом низком уровне при отсутствии внешних проявлений сознания, разума, общения и соотнесения с внешним миром нельзя назвать жизнью.

Подобное состояние, аналогичное такой психопатологии, как аутизм, не характерно для здоровых людей, у которых фантазирование – это построение психической реальности, которая в подавляющем большинстве случаев является «улучшенной копией» материальной реальности. Причем подобное суррогатное «улучшение» реальности проходит в нужном человеку направлении, т. е. если в материальной реальности человек вступал с кем-нибудь или с чем-нибудь в конфликт, то в сконструированной им психической реальности этот конфликт исчерпывался так, как это хочется человеку. То есть, в сконструированной им психической реальности конфликтная ситуация была бы заново проиграна так, чтобы конфликт или не начался вовсе, или закончился с результатом, удовлетворяющим этого человека. Подобные конструирования и переконструирования психической реальности осуществляются строго в соответствии с *принципом удовольствия*. «Допуская» в свой внутренний мир, в построенную им психическую реальность *принцип реальности*, человек начинает не просто фантазировать, но также и планировать свои дальнейшие действия. Более того, нирвана как угасание, или полное подчинение человека миру и, следовательно, полное элиминирование конфликта реальностей, говорит о невозможности креативности. И наоборот, наличие конфликта человека и мира, и попытки подчинить мир себе, остава-

ясь активной стороной, является основанием креативности. Иными словами, человек становится человеком в конфликте реальностей, внутренней и внешней. При отсутствии такого конфликта, градиента между ними, он перестает быть человеком. Следовательно, человек есть человек в таком соотношении реальностей, в точке их несовпадения, пересечения, которая одновременно является точкой коммуникации. Человек, таким образом – суть коммуникация, точка коммуникации.

Философ Я. Э. Голосовкер созвучно Г. Гегелю предлагает достаточно необычный взгляд на феномен фантазирования. Он полагает, что человек обладает «имагинативным инстинктом», т. е. инстинктом воображения, однако, по его мнению, это не инстинкт тела, а *духовный инстинкт*. Если мы признаем, что человек, фантазируя, создает новую реальность, которую мы называем психической реальностью, то имагинативный инстинкт, вводимый Голосовкером, следует называть инстинктом креативности, при удовлетворении которого происходит творческий акт, т. е. создается нечто новое.

Голосовкер также полагает, что *имагинативный инстинкт является самым сильным из всех известных инстинктов, включая сексуальный и инстинкт самосохранения*. Дело в том, что этот инстинкт, по Голосовкеру, основан на фантазии, на фантазировании, присущем природе человека, его разуму, мышлению. Фантазия, в свою очередь, оказывается *сильнее инстинкта самосохранения*, потому что она является работой воображения, а «воображение – также инстинкт и притом высший: он инстинкт культуры, он выше и сильнее, чем инстинкт самосохранения»¹. Виктор Гюго, по мнению Голосовкера, показал в главе «Баррикады» романа «Отверженные», как фантазия «романтиков оказалась сильнее их жажды жизни»².

Из приведенных утверждений Голосовкера можно сделать интересные выводы: называя инстинктом стремление человека созидать, мы также должны признать, что этот инстинкт требует удовлетворения, и при этом, как мы

¹ Голосовкер Я. Э. Интересное // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 129.

² Там же. С. 129.

уже говорили, старается устранить то препятствие, которое мешает ему творить, осуществляя свои желания (уточнение о желаниях необходимо для напоминания о поведении обезьяны с зеркалом, описанного Н. Н. Ладыгиной-Котс). Отсюда мы опять приходим к тому, что агрессия человека – это другая, обратная сторона желания творить свою реальность, это *стремление устранить препятствие к созиданию своей реальности, которое может быть экстраполировано на весь окружающий человека мир*. Изменения реальности делаются человеком не из-за желания что-то уничтожить, а из желания переделать уже существующую реальность в соответствии со своими желаниями. Более того, фантазматическая реальность, как и в описании опыта с крысами К. Ясперса, оказывается гораздо притягательнее материальной реальности.

Помимо этого, если мы говорим о том, что разум человека нельзя представить без фантазирования, мечты, планирования, сожаления (как перепланирования ситуации) и т. д., то следует признать, что все эти свойства разума человека (в смысле создания личной психической реальности и её изменений в соответствии со своими желаниями) присущи ему. Следовательно, разуму имманентно состояние стремления к изменению материальной реальности, мира в соответствии с создаваемой им психической реальностью. Это стремление подходит под определение инстинкта, который понимается как совокупность сложных врожденных реакций организма, возникающих в ответ на внешние или внутренние раздражения. В этом случае раздражителем является окружающая человека реальность, мир – человек видит и ощущает эту реальность, или, становясь человеком, начинает видеть и ощущать ее как не-Я-реальность. Эта же внешняя по отношению к нему реальность мира является жестко закрепленным объектом инстинкта. Иными словами, вслед за осознанием реальности человек сразу же пытается ею манипулировать, улучшать, изменять, копировать ее, т. е. осуществлять над ней власть. Именно в этом и только в этом смысле «имагинативный инстинкт» как креативный инстинкт можно считать инстинктом в прямом смысле этого слова.

Отдельные черты стремления человека властвовать над окружающей его реальностью, управлять ею получили отражение в различных философских и психоаналитических системах. Так, еще Гегель говорил о том, что человек осознает самого себя в практической деятельности, ему присуще влечение породить самого себя в том, что ему непосредственно дано и существует для него как нечто внешнее, данное извне¹ или, в нашей терминологии, в окружающей его реальности. Этой цели он достигает посредством изменения внешних предметов, запечатлевая в них свою внутреннюю жизнь и «находя в них свои собственные определения». Человек, по мнению Гегеля, делает это для того, чтобы в «качестве свободного субъекта лишить внешний мир его неподатливой чуждости и в предметной форме наслаждаться лишь внешней реальностью самого себя»². Уже первое влечение ребенка, когда он бросает камни в воду и наблюдает свое творение – круги на воде, – по Гегелю, содержит в себе «практическое изменение внешних предметов». Эта потребность «проходит через многообразнейшие явления вплоть до той формы самопроизводства во внешних вещах, которую мы видим в произведениях искусства»³. Таким образом, по Гегелю, изменение человеком внешней реальности предполагает не только изменение им самого себя, но и воплощение самого себя в окружающей реальности. Следовательно, осуществляя свою власть над окружающей реальностью, пытаясь изменить ее, человек осознает и утверждает себя.

Один из компонентов этого стремления к самоутверждению – «воля к власти» – также был подмечен Ф. Ницше. «Воля к власти» выступает у него как желание власти не только над людьми, «над толпой», но и над самим собой. Сверхчеловек, по Ницше, не должен уступать действительности, страдать от нее, так как это значит «самому быть неудачной действительностью»⁴. Чтобы победить окружающую действительность, человек, прежде

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике // Соч. В 2 т. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. С. 106.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 106.

⁴ Ницше Ф. Антихристианин // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 642.

всего, должен победить себя, победить тварь в самом себе. Для этого у него есть воля к власти, которую Ницше называет «инстинктом свободы»¹, так как только власть, по его мнению, дает настоящую свободу. По Ницше, счастье человека заключается в чувстве растущей власти² или, иными словами, в становлении сверхчеловека посредством приобретения им могущества. Такое становление сверхчеловека характеризуется «полнотой его способностей» в мире его обитания, которое можно понимать как полное управление этим миром.

Мнения Гегеля и Ницше, по нашему мнению, ценны тем, что показывают единение человека и окружающей его реальности. Фактически из этого можно прийти к выводу о том, что человек и есть окружающая его реальность, в которой он сам себя осознает и осуществляет. Он и есть точка единения самого себя и окружающей реальности, точка смысла. И с этой позиции, если мы говорим о том, что ему присуще стремление овладеть реальностью, это означает, что ему присуще стремление овладеть собой, своим бытием. Здесь происходит снятие оппозиции «субъект – объект» и «субъект – субъект». Человек, изменяя мир, сам является этим миром.

Психоанализ рассматривает подобное стремление редуцированно, как несексуальное «влечение к овладению», цель которого – силой овладеть объектом (при подчинении сексуальному влечению Фрейд называет его садизмом). А. Адлер ввел влечение к агрессии как реакцию на преодоление комплекса неполноценности, возникающего у человека, который болезненно ощущает, что не владеет ситуацией, не является хозяином своей судьбы или, иными словами, окружающая его реальность не подчиняется ему. Именно из такого понимания взаимоотношения человека и мира, по Адлеру, происходит *стремление к доминированию*³.

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 464.

² Ницше Ф. Антихристианин // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 633.

³ Адлер А. Понять природу человека. СПб., 2000. С. 78-79.

Г. Т. Фехнер, который еще до Фрейда ввел в оборот термин «принцип удовольствия от действия»¹, в отличие от Фрейда имел в виду не удовольствие как *цель* человеческих действий и поступков, а обусловленность поступков человека в каждый данный момент *удовольствием или неудовольствием от представления о совершаемом действии и его последствиях*. Иными словами, по Фехнеру, человек представляет себе чем его действие обернется для него в будущем и старается произвести его так, чтобы будущая ситуация оказалась благоприятной для него. Это, в свою очередь, означает, что человек таким образом пытается повлиять на будущее изменение реальности, произведенное его действиями.

Подобное понимание важности поведения человека для управления ситуацией перекликается с *влечением к овладению*, которое после Фрейда попытался использовать и развить И. Хендрик. В трактовке Хендрика это уже не просто инстинкт овладения объектом (сексуальным и несексуальным), а потребность в овладении окружением. Это влечение, как мы уже говорили ранее, предполагает получение человеком удовольствия от успешно выполненного действия. По Хендрику, «изначальное удовольствие ищется в успешном выполнении центральной нервной системой функций, направленных на обеспечение целостности «Я», что позволяет индивиду управлять своим окружением и изменять его»². Иными словами, человек получает удовольствие от того, что все его действия в окружающей его реальности полностью адекватны ей, и они не вызывают у него ощущения пассивного сопротивления реальности. Отсутствие такого ощущения, в свою очередь, порождает чувство частичного управления окружающей реальностью и, соответственно, чувство удовольствия от этого. Так познанная необходимость начинает становиться свободой.

¹ Fechner G. T. Über das Lustprinzip des Handels // Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. Halle, 1848. S. 1-30, 163-194.

² Hendrick I. Work and the pleasure principle // Psychoanalytic Quarterly. – 1943. – XII. – P. 311.

Из всего сказанного следует, что любая умственная деятельность человека, в том числе и по планированию будущих действий, приводит к построению новой психической реальности как отражению внешней реальности и ее всевозможным изменениям. Таким образом, умственную деятельность человека следует считать креативной¹, а фантазирование как создание новой реальности следует считать первичной креативностью. Направленность фантазирования, т. е. направленность построения психической (ментальной, фантазматической) реальности определяется желанием человека изменить отраженную (т. е. скопированную) внешнюю реальность, не удовлетворяющую его потребности. По меньшей мере, как считают Р. Дезолье и Х. Лейнер², изменяя внутреннюю реальность, человек старается снять последствия столкновения внешней и внутренней реальности, оказывающие на него патологическое влияние. Развивая это положение, можно сказать, что процесс построения внутренней реальности в соответствии со своими желаниями, по нашему мнению, является выражением стремления человека управлять и изменять внешнюю реальность вокруг себя.

Проявлением вторичной креативности можно, на наш взгляд, назвать стремление человека действовать во внешней материальной реальности так же, как и в психической, ожидая желаемую реакцию физической реальности на свои действия по тому образцу, который содержится в психической реальности человека. Сюда же относится стремление человека попытаться изменить материальную реальность, попытаться управлять ею. Оно проявляется в создании или разрушении ее самой или одного из ее элементов. Из этого вытекает, что любое самое минимальное изменение человеком окружающей его реальности в соответствии с его фантазиями является для него мощным

¹ В этом отношении Е. В. Золотухина-Аболина пишет, что «конструирование всегда прежде всего ментально, умственно, сознательно, оно имеет дело в первую очередь с мыслью и лишь затем воплощается в какой-либо «материи» (См.: Золотухина-Аболина Е. В. «Сотворение мира вниманием»: подступы к проблеме // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXVI. – №4. – С. 182).

² См.: Лейнер Х. Направленное аффективное воображение // К. Г. Юнг и современный психоанализ: Хрестоматия по глубинной психологии. М., 1996. С. 154-176.

стимулом самореализации и последующих действий в этом же направлении. Именно в этом он и находит одно из наивысших удовольствий – удовольствие осознания власти над физической реальностью или удовольствие от снятия ограничений, диктуемых физической реальностью.

И наконец, мы знаем, что смысл человеческой жизни состоит в реализации человеком своих способностей и талантов, т. е. самореализации. Но мы так и не узнали бы о талантах человека, если бы он не производил никаких действий. Именно действия в окружающей физической реальности приводят (или не приводят) к достижению результата, проявлению талантов. Эти действия и есть, прежде всего, попытка подчинить себе окружающую реальность, в том числе и себя, не психический свой образ, а физическое тело, для осуществления своих желаний. Отсюда, помимо прочего, *смысл жизни человека состоит в реализации стремления управлять физической реальностью и поиске им подтверждения своей способности подобного управления.* Именно поэтому деятельность человека в мире всегда строится в соответствии с принципом управления реальностью, психической или физической. Отсюда человек разумный – значит человек, изменяющий мир.

Архаическое сознание как основа человеческого сознания, как мы рассмотрели, является парадоксально рациональным и в то же время мифологическим, религиозным. Дело в том, что внешний мир, вторгаясь в архаическое сознание человека, начинал, как мы рассмотрели ранее, формировать из его части личность человека, его становящееся *Я*. Но эта часть психики, будучи одновременно архаичной, тем не менее, отражала реальность внешнего мира, говорила языком внешнего мира, который представлял себя человеку, раскрываясь перед ним, рассказывая о себе. Иными словами, мир создал человека по своей мерке, просто отражаясь частью психики человека. Отсюда, человек, формируя внутри себя психическую *Я*-реальность, или «нет»-реальность, противостоящую природе, был адекватен и рационален рацио-

нальностью природы, отраженной в Я¹, так как он даже здесь еще руководствовался принципом реальности. Но таким образом отражая ее, человек описывал ее, что и нашло отражение в мифологии. Именно поэтому архаическая мифология и религия, созданные в точке пересечения физической и психической реальности, изначально несут в себе рациональность мира. Именно поэтому мы можем говорить об архаическом сознании как о сознании изначально коммуникационном, вылепленном природой по своему образу и подобию, а следовательно изначально разумном, как и природа, постоянно изменяющемся и изменяющим мир вокруг себя. Противостояние, согласие и коммуникация с миром, его разумом, который создал разум человека, отразившись в нем, также предполагают изначально религиозность архаического сознания.

Подводя итоги предварительного рассмотрения архаического сознания во второй главе, мы приходим к выводу о том, что архаическое сознание является неустранимой частью психики и личности современного человека. Оно является наследием, которое современный человек получил от своего далекого предка, который только начал выделяться из природы. У современного человека архаическое сознание спрятано глубоко в бессознательной части психики, оно иногда прорывается в сознание человека, но в современных условиях его проявления считаются преимущественно социально неприемлемыми.

Для изучения архаического сознания мы обратились к психоанализу, традиционно и широко исследующему бессознательные слои психики человека, которые, помимо прочего, наполнены архаическим содержанием. В этом отношении психоанализ обладает большими эвристическими возмож-

¹ Копирование, подражание, или мимезис природы, как считает К. Вульф, один из ранних способов сознательного и рационального общения с природой. Уподобляясь окружающему миру, считает Вульф, человек приобретает способность ориентироваться и формировать себя, создавать свой образ (Вульф К. К генезису социального. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 72).

ностями, это инструмент «археологии» бессознательного, который вскрывает его древние, первобытные слои.

Заявляя о значительном эвристическом потенциале психоанализа, мы имеем в виду, во-первых, то, что все его выводы так или иначе могут проходить верификацию в процессе психоаналитической практики. Во-вторых, при исследовании и описании архаического сознания может очень удачно применяться психоаналитический язык описания, сконструированный специально для описания как психических, так и метапсихологических процессов.

В результате проведенного исследования становится ясно, что архаическое сознание изначально рационально. Оно является слепком природы, отражением внешнего мира, следовательно, обладает его рациональностью, и таким образом, функционирует на основании принципа реальности.

Архаическое сознание изначально конфликтно, так как зарождается в противостоянии начинающего осознавать себя архаического человека и окружающего его мира. Такое противостояние является первичной коммуникацией человека и мира. Отсюда архаическое сознание изначально коммуникативно.

Архаическое сознание изначально креативно, так как человек, обладающий таким сознанием, в противостоянии внешнему неуступчивому миру начинает строить собственную реальность, внутреннюю и внешнюю, изменяя внешний мир. Отсюда архаическое сознание функционирует на основании принципа изменения и управления реальностью.

Глава 3. Типология и принципы архаического сознания

§ 1. Миф и архаическое сознание

Феномен мифа и мифологического сознания изучен достаточно подробно и системно, а имена исследователей и исследований очень многочисленны¹. Собирая итог мнений исследователей, мифологическое сознание можно, в соответствии с мнением В. М. Пивоева, определить как коллективное *эмоционально-рефлексивное* отражение результатов освоения человеком мира в диалектике *воображаемого* «освоения-очуждения». Это *иррациональный способ* духовного, *воображаемого* самоопределения и самоутверждения социальной общности в ходе освоения мира. Первоначально он опирался на *эмоциональную рефлексивную*, но с накоплением опыта практического освоения и аналитической деятельности появляются формы *рациональной рефлексии*, *попытки рационального самоопределения*. Особенности этого способа обусловлены процессами становления вербально-понятийного мышления, причем мифологическое сознание возникает на такой стадии развития человека, когда *вербальная речь еще не стала ведущим способом общения*, поэтому *мышление опиралось на эмоционально-иконические образы*. Миф, таким образом, по Пивоеву, есть форма выражения, объективации результатов *эмоционально-ценностного освоения мира, объективной природно-социальной среды в одной из знаковых систем*. Его сущностью является процесс обобщения и осмысления в *образно-символической и эмоционально-ценностной форме* важнейших способов и средств удовлетворения человеческих потребностей².

¹ Многочисленные подходы и школы представлены огромным количеством имен исследователей мифа. Это Н. С. Автономова, О. М. Фрейдберг, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, А. Ф. Лосев, К. Г. Юнг, Н. Я. Марр, Е. М. Мелетинский, М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, Дж. Фрезер, М. Элиаде, Э. Б. Тейлор, А. Н. Афанасьев, В. Я. Пропп, Ф. Х. Кессиди, Б. А. Успенский, М. М. Маковский, А. А. Потебня, М. И. Стеблин-Каменский, В. Н. Топоров, М. И. Шахнович, К. Хюбнер, П. Фаерабенд, и многие другие.

² Пивоев В. М.. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: «Карелия», 1991. С. 99-100.

Более того, по Лосеву миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по конкретности, максимально интенсивная и в высшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, это наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола. Миф – это диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще»¹.

Давая такое определение Лосев фактически создает отдельную реальность, автономную, о чем говорит уточнение «для мифического сознания», которая «диалектически» противостоит объективной реальности. Таким образом, он по сути заявляет, что это мифологическое сознание совершенно иное, оно оторвано от реальной жизни и представляет собой закрытую систему. Утверждения Лосева можно и должно поставить под сомнение, если принимать миф не как вид искусства, не как набор догм или распространенных стереотипов, а как древние представления о мире и результат его освоения, который по своей сути не может быть иррациональным.

Реальность мифа, по Я. Э. Голосовкеру, также имеет собственную логику, логику абсолютной свободы и силы желания, в которой творческая воля воображения играет роль естественной необходимости. «Так хочет» моя логика – таков закон необходимости в творческом желании. Эта логика отлична от логики здравого смысла и формальной логики². С таким рассуждением тоже трудно согласиться, так как Голосовкер, как и Лосев, ограничивает логику и рациональность мифологического сознания мифологическим дискурсом, совершенно оторванным от реальных условий жизни первобытного человека. Здесь следует, очевидно, различать несвободу человека как основное условие, отражающее репрессивность внешней по отношению к человеку физической среды, необходимое для создания психической реальности, и свободу человека, которую он реализует в созданной психической реальности. Именно эта реальность, психическая, которую можно также

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393–599.

² Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа. М., 1987. С. 18-19.

назвать виртуальной, – реальность без ограничений, это реальность мифологии, или, по Голосовкеру, мифологического волюнтаризма. Но по отношению к древнему человеку это не реальность абсурдности «абсолютной свободы». Фантастическая (мифологическая) реальность «абсолютной свободы» действительно отлична от логики здравого смысла. Однако именно логика здравого смысла, по нашему мнению, и формирует «мифологическую» реальность древнего человека, которая как раз и должна быть максимально отражающей реальную жизнь для того, чтобы способствовать выживанию этого человека. Иными словами, Лосев и Голосовкер рассматривают мифологическое сознание и реальность как компенсаторные, созданные человеком для получения суррогатного удовлетворения своих желаний в фантазиях, если он не может сделать это в реальной жизни. Говоря о том, что мифология – это некая «вещь в себе», познаваемая только изнутри самой себя и существующая только для самой себя, мы разрушаем логику существования как мифа.

Мы полагаем важным заметить, что предлагаемая А. Ф. Лосевым методология понимания и интерпретации мифа как *воображения, представления* может послужить основанием для определения разницы архаического и мифологического сознания. Такое разделение можно сделать вопреки мнениям многих исследователей ставящих между ними знак равенства. Так, Лосев пишет: «Для начала надо стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом. Надо вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир мифический, что на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскроет существо мифа как мифа»¹. Позволим себе заметить, что мифология, на точку зрения которой предлагает встать Лосев, не однородна и мифологическое сознание не есть всегда архаическое сознание. В каждом из них может присутствовать совершенно разный механизм образования мифов. Дело в том, что первобытный человек в силу своей физиологии и развития головного мозга мог очень ограниченно фанта-

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 395.

зировать. Он просто делал слепок мира, в котором жил, с которым коммуницировал, говорил, вернее, «отражал» то, что ему «говорил» мир. И в этом отношении, *субъектом мифа*, вопреки мнению Лосева, *является не человек, а сам мир*. Именно здесь и лежит разница между мифами как отражением мира, построенными на архаическом сознании и мифами как сказками.

В архаическом сознании миф, вопреки мнению Лосева, не есть чудо. Это просто слепок реальности. И только позднее, когда человек утратил понимание происхождения мифа, собрал туда все чудесные истории, миф стал чудом. Отсутствие такого разделения мифа на мифы с архаическим содержанием и мифы без архаики (или некой иной архаики) приводят к тому, что Лосев не объясняет стандартную связь мифа с постоянством законов природы: «постоянство законов природы, таким образом, и наблюдение за ними равно ничего не говорит ни о сущности, ни о происхождении мифа»¹. Иными словами, Лосев создает противоречие, с одной стороны, призывая вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир мифический, что на свете только и существуют мифы. Но с другой стороны, он оттуда совершенно неправоммерно, на наш взгляд, исключает такие обыденные явления этого предлагаемого «мира мифов», как постоянство явлений природы. По нашему мнению, ошибка Лосева как раз в отсутствии указания на то, что «постоянство законов природы», их *повторяемость* является *манифестацией языка природы, представляющего собой движение, тотальное изменение*. Язык природы, естественно, не является бесконечным набором совершенно произвольных событий, между которыми невозможно установить причинно-следственную связь. Наоборот, язык природы – это четкая система, повторяемость событий, их обыденность. И если бы не было системы, однообразия причинно-следственных связей, их повторяемости, человек не понял бы языка мира, так как одно и то же событие или явление имело бы различные причины и следствия. Как раз в этом случае невозможно было бы выстроить си-

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 410.

стему, создать язык коммуникации с природой. Поэтому первое, что отразил человек через архаическое сознание – это понимание системности, закономерности, логоса мира, его отражение – космогонию. Остальные мифы, которые он придумывал позже – это преимущественно либо производные архаических мифов, в которых следует искать и отделять архаическое содержание от позднейших наслоений, либо подделки, симулякры. Поэтому мифический субъект, которым Лосев предлагает стать, субъект, представляющий автономный мир, в котором он живет и существуют все вещи, как мир мифический, в котором только и существуют мифы – есть симулякр. Такой субъект не обладает изначальным архаическим сознанием, он обладает только приписываемым ему мифологическим сознанием, продуктом искусственного мира-мифа, который ему предлагают *вообразить*. Оно, в свою очередь, обладает некой архаикой, но это иная архаика, отличная от изначальной. Проясним, первый человек с изначальным архаическим сознанием не сочинял миф, а просто рационально описывал существующую реальность, делал наиболее возможно точное отражение мира, природы. Человек, представляемый Лосевым как мифический субъект, с иным, не изначальным архаическим сознанием, преимущественно создает в виде мифа виртуальную реальность. Она красива, сказочна, мифична, но она не является подлинным *архаическим* мифом. Отсюда впервые актуализируется проблема разделения архаического мышления на два типа, один из которых обозначим как *изначальный, естественный*, или *физиогенный*, второй *искусственный*, или *социогенный*. Продолжая эту линию исследования, мы можем предположить существование двух типов архаического сознания, а также двух типов мифологического сознания как разновидности архаического сознания, что выводит нас на проблему типологизации архаического мифологического сознания.

Однако такое разделение на два типа архаического мифологического сознания было бы неполным, если бы мы не рассмотрели эту проблему складывающейся типологии архаического сознания и как сознания религиозного. Необходимость и релевантность типологизации архаического религиозного

сознания, а вместе с ним и религиозности человека, мы постараемся обосновать, подойдя к проблеме через рассмотрение определения мифа, данного выше В. М. Пивоевым, противопоставляя *рациональность* мифа и *эмоционально-иконическую образность* его описания.

Исходя из определения мифа по Пивоеву, приведенному в начале настоящего параграфа, можно сделать вывод, что первобытное / архаическое мышление, давшее рождение мифологии, не только нерационально, но и иррационально, наивно, эмоционально, неадекватно реальности, оно любит фантазировать и видеть то, чего в реальной жизни нет. Более того, иррациональное, по В. М. Пивоеву, и есть самое главное в мифе¹. Иными словами, автор приведенного выше определения исходит из того, что миф – это результат работы правого полушария мозга, его доминирования над левым².

Однако можно привести и другие мнения. К примеру, К. Хюбнер, говоря о том, что не существует такой познаваемой реальности, которая могла бы служить основой для сравнения науки и мифа, считает миф таким же рациональным, как и науку³. Д. Блур также говорит о том, что мифологическое мышление столь же рационально, насколько рациональна современная наука⁴. К этому мы можем добавить, что, как мы помним, первобытный человек постоянно находился в жестких условиях выживания, несовместимых с фантазированием, неадекватностью и иррациональным пониманием мира. Следует также вспомнить, что у человекообразных оба полушария мозга работают одинаково, что выражается в равном соотношении праворуких и леворуких особей. Человек же в своем становлении стал преимущественно праворуким (правшой), что говорит о преимущественном развитии левого полушария мозга. Не кажется ли странным, что при развитии левого полуша-

¹ Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: «Карелия», 1991. С. 13.

² Напомним, что левое полушарие мозга отвечает за логическое мышление и анализ (логико-аналитическое мышление), правое полушарие, которому приписывается «мифологизация», отвечает за образно-эмоциональное мышление.

³ Hubner K. *Mystische und wissenschaftliche Denkformen // Philosophy und Mythos*. В.; N.Y., 1979.

⁴ Bloor D. *Knowledge and social imagery*. L.: University of Chicago Press, 1991.

рия мозга (логика, рациональность, анализ) ему приписывают фантазирование и эмоциональность, свойственную правому полушарию¹? Получается противоречие: первобытный человек при своей вынужденной жесткой рациональности и адекватности миру создавал фантазии, мифы. Однако здесь нет противоречия, если учесть, что левое полушарие как раз преимущественно обладало логиико-аналитическими когнитивными функциями, а правое – при своей неразвитости – описательными, обработкой и воспроизведением накопленного. Миф, следовательно, это рациональное постижение реальности, описанное с помощью образного мышления. Выразительные, языковые средства такого мышления – это схватывание реальности целиком, идеограмматическое описание (описание выделенных вниманием первобытного человека фрагментов реальности как фетишей², слепков реальности, личностей – природных сущностей), именно она – ключ к мифологии. Поэтому доступ обратно к архаическому сознанию идет не столько через мифологию, сколько через идеограмматическое описание.

Такой обратный путь, доступ к архаическому содержанию сознания (точнее, бессознательного) представляется нам достаточно перспективной.

¹ На наш взгляд, экстраполирование мифологического мышления на все первобытное человечество является неверным. При этом мы делаем неверное заключение о тотальном доминировании правого полушария при создании мифов по неполной индукции, так как делаем это заключение на основании источников, созданных первобытными людьми с доминирующим правым полушарием. При этом нам следует помнить, что у людей только 10% левшей с доминирующим правым полушарием и 90% правшей с доминирующим левым. Очевидно, что подавляющее большинство первобытных людей не создавало мифы, а просто соглашались или не соглашались с предлагаемыми им моделями и версиями объяснения реальности. Заметим, и в наше время не все поголовно люди являются людьми искусства – художниками, поэтами, композиторами и т.д.

² А. И. Пигалев, к примеру, предлагает обобщить термин «фетиш» в его значении от «поклонения неодушевленным предметам» до общекультурного значения, а «фетишизацию», т.е. процесс естественного создания фетишей, рассматривать как универсальный культурный способ придания наличной, явной предметности слишком объемным для восприятия бытийным пластам с помощью уподобления объекта и его части, знака и обозначаемого (см.: Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого. Волгоград, 2003). Таким образом, следует согласиться с А. Н. Северьяновым в том, что осознанное архаическое мифорелигиозное сознание будет оперировать с фетишами – в данном случае, образами теологических сил, собираемых во времени и пространстве вниманием (см.: Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИ-БИТ, 2008. С. 419-434).

Еще в начале XX века язык идеограмматического описания реальности разрабатывался японоведом Э. Феноллозой и поэтом Э. Паундом. Феноллоза на примере китайского идеограмматического (иероглифического) письма¹ показывает, как природа отпечатывается в иероглифе, который является ее слепком, или, по словам А. А. Гениса², «следом вещи», который нельзя изобрести, и таким образом Восток сохранил архаическую ментальность. Первые слова и предложения, по мнению Феноллозы³, были впечатаны в первобытного человека самой природой, это был отпечаток истины, а истина – это передача силы. Идеограмматический язык таким образом возвращает язык к вещам, и, по мнению В. В. Малявина⁴, выражая совокупное движение мира, восстанавливает изначальное единство человека и мира, духовного и материального. Иероглиф, считает Малявин, как и первослово, является своеобразной первобытной метафорой⁵, описывающей природу. Феноллоза, в свою очередь, полагает, что их возникновение у первых людей не субъективно, они отражают объективный порядок вещей и их взаимодействия в самой природе⁶.

¹ Fenolloza E. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry // Instigations of Ezra Pound. Ed. E. Pound. N. Y.: Boni & Liveright, 1920. P. 357.

² Генис А. А. Без языка: Эзра Паунд // Иностранная литература. – 1999. – № 9. – С. 226-236. Иероглиф, пишет А. Генис, – место встречи говорящего с немым, одушевленного с неодушевленным, сознательного с бессознательным. Соединяя нас с бессловесным окружающим, он дает высказаться тому, что лишено голоса. Составленные из иероглифов стихи лишены лирического произвола, который нагружает вещь нашим к ней отношением. *Они могут показать вещь такой, какая она есть, в том числе и тогда, когда мы ее не видим. Не смешанная с нашим сознанием, вещь остается сама собой.*

³ Fenolloza E. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry // Instigations of Ezra Pound. Ed. E. Pound. N. Y.: Boni & Liveright, 1920. P. 366.

⁴ Малявин В. В. Китайские импровизации Паунда. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: ГРВЛ «Наука», 1982.

⁵ В иероглифе как идеограмме, пишет В. В. Малявин, по Феноллозе, мы имеем дело с такой «примитивной метафорой». Здесь сочетание двух конкретных образов не просто производит некое третье отвлеченное понятие, но предполагает глубинную связь между ними; оба компонента взаимно определяют друг друга (Малявин В. В. Китайские импровизации Паунда. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: ГРВЛ «Наука», 1982.)

⁶ Fenolloza E. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry // Instigations of Ezra Pound. Ed. E. Pound. N. Y.: Boni & Liveright, 1920. P. 377-388.

Пытаясь практически применить эти исследования и положения Э. Феноллозы, американский поэт Эзра Паунд представил свой поэтический метод, первое правило которого гласило: «прямо обозначать «предмет», независимо от степени объективности или субъективности»¹, иными словами, обращаться напрямую к вещам, их сути. То есть автор предлагает набор вещей, из которых мы сами должны воссоздать реальность, мир. Он как будто указывает на них, а мы сами понимаем их связь, то, что между ними, несказанное. Такая стратегия наведения, вовлечения² в неявленное, в неочевидное, сродни, по мнению А. Гениса, «самодостаточности японских танка и хокку, которые не представляют мир, а составляют его заново. Максимально сужая перспективу, они делают реальность доступной обозрению и мгновенному невербальному постижению. В сущности, это стихи, научившиеся обходиться без языка»³.

Такая методика наведения на мысль, вовлечения в топологию неявленного, провокации, привлечения, выманивания архаической мысли из бессознательного имеет не только теоретическое, но и физиологическое обоснование. Идеограмматическое описание архаического основано на привлечении к работе правого полушария мозга человека, ответственного за образное мышление. И если мы говорим о становлении человека в процессе воздействия на него природы, формировании сознания (*Я*) на мощных слоях бессознательного (*Оно*), если мы говорим о ритуале как языке общения человека с природой, о мифе как о первичной фиксации онтологических состояний в знаке, то об-

¹ Pound E., Eliot T. S. *Literary Essays of Ezra Pound*. T. S. Eliot (ed.). L.: Faber and Faber, 1954. P. 3. Объясняя свой метод сам Э. Паунд пишет: «Идеограмматический метод состоит в представлении одной грани, затем другой до того момента, пока не совершится переход с мертвой, утратившей чувствительность, поверхности читательского ума, на ту его часть, которая способна регистрировать (Паунд Э. Путеводитель по культуре. М.: «Логос», 1997. С. 92).

² В. В. Савчук говорит о *вовлечении* в область, которая не показывает себя, но, напротив, сокрывает, и в своей скрытности, *неявленности* и *неочевидности* она возбуждает тотальное переживание, в том числе и вытесненного, и забытого, возвращая за амальгаму зеркала, отражающего любые *оглядывания* (Савчук В. В. Конверсия искусства. СПб: Петрополис, 2001).

³ Генис А. А. Без языка: Эзра Паунд // Иностранная литература. – 1999. – № 9. – С. 226-236.

ратный путь к бессознательному / архаическому лежит через идеограмматический знак, провоцирующий архаическое / бессознательное. В качестве отрицательного примера при выборе этой методики приведем ошибку, сделанную Р. Отто при описании нуминозного. Она состояла в том, что Отто обращался не к конкретным вещам, а пустым понятиям, которые не вовлекают в пространство священного / архаического, а только формально обозначают его. Это такие понятия, как «любовь», «благоговение», «умиление», «страх», «дух» и прочие, и их номинальное использование у Отто совершенно аналогично использованию цифр при построении формул. Иными словами, Отто придумывает искусственный идеограмматический знак, который нельзя изобрести, так как он является слепком реальности. Следовательно, Отто пытается создать новую идеограмматическую реальность. А учитывая его противоречивое стремление с одной стороны, дать универсальный подход к архаическому / священному, с другой стороны, описать его, ограничивая профессиональными рамками, мы приходим к вопросу о содержании священного и соотношении священного и архаического, единящихся в иррациональном / бессознательном, которое не поддается описанию. Дело в том, что если священное, которое пытается описать Отто не является также и архаическим, то оно не является универсальным священным, а только профессиональным. Если священное все же содержит в себе архаическое, то оно, претендуя на универсальность, должно иметь такой язык описания, который должен наводить и вовлекать человека в топологию архаического вне зависимости от профессиональной принадлежности человека. Ограничивая священное / архаическое профессиональными рамками, что очевидно из его работы, Отто фактически помещает священное в отличную от объективной, искусственную религиозную реальность. Он описывает ее идеограмматическими знаками иной религиозной среды, не природной, не архаической, в которой под религиозностью мы подразумеваем отношения человека и природы (и шире, мира). Такое существование архаического как священного в двух реальностях провоцирует новый вопрос: является ли священное, по Отто, арха-

ическим, универсальным? Если религиозная реальность существования священного, заданного Отто, отлична от религиозной (коммуникативной) реальности архаического, то содержит ли эта религиозная реальность архаическое вообще? Сам факт описания религиозной реальности, отличной от архаической, вновь подводит нас к фиксации двух реальностей религиозного. Таким образом, мы опять выходим на основания типологизации архаического религиозного сознания.

§ 2. Типология архаического религиозного сознания

Анализ мифологии показал, что она неоднородна и может быть разделена на два различных типа (физиогенную и социогенную). Однако для верификации этой типологии следует посмотреть, можно ли такое разделение применить в сфере архаической религиозности как разновидности архаического сознания. Более того, мы полагаем архаическое сознание изначально религиозным, если рассматриваем религиозность в аспекте коммуникации человека и мира.

Существует целая традиция типологизации религий. Этим вопросом задавались многие философы и религиоведы (Г. В. Ф. Гегель¹, Ш. де ля Соссе², Е. А. Торчинов³, С. А. Токарев, И. Н. Яблоков⁴, Ф. Боуи⁵, Т. Инсолл⁶ и

¹ Гегель представляет разделение религий следующим образом. Первая религия – естественная (колдовство), далее религии самосознания: религия меры (Китай), религия воображения (брахманизм), религия самопоглощения (буддизм). Природная религия развивается в религию свободы через религию добра и света (Персия), религию боли (Сирия), религию загадки (Египет). Далее, через религии интеллектуальной индивидуальности: религия возвышенного (иудеи), религия красоты (греки), религия цели или разума (римляне), к абсолютной религии, или христианству.

² Chantepie De La Saussaye P. D. *Manual of the Science of Religion*. L., N.Y.: Longmans Green, 1891. P. 50-59.

³ Торчинов Е. А. *Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

⁴ Яблоков И. Н. *Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению*. М.: Гардарики, 2000.

⁵ Bowie F. *The Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell. 2000. P. 26.

⁶ Insoll T. *Archaeology, Ritual, Religion*. L., N.Y.: Routledge, 2004. P. 8.

многие другие¹). Однако еще Шантепи де ля Соссе² высказал озабоченность тем, что к удовлетворительной классификации религий прийти очень трудно. Это можно сделать только на основании характерных черт религий. Но то, что для одних является существенным, то для других имеет второстепенное значение. Тем не менее, попытки разделить и классифицировать религии всегда проводились более или менее успешно³.

На самом деле, пишут в своих исследованиях С. Барнз⁴ и Р. Шоу⁵, «типологизация» религий привела к такому их разделению, которое вряд ли можно приветствовать. Это разделение «великих» и «малых» традиций, причем первые обычно ассоциируются с такими мировыми религиями, как христианство и ислам, имеющими огромную разработанность в богословских работах, а малые традиции – с фрагментированной, незначительной по величине источниковой базой, или вообще ее не имеют. Такая типология, по мнению, Розалинды Шоу, фактически является продолжением старой теории эволюции религий, и следовательно, выражением превосходства одной религии над другой, когда высшая ценность и предпочтение по привычке приписывается «мировым религиям», или «универсальным религиям».

¹ Практически каждый исследователь дает либо свою, либо заимствованную типологию религий (См., например: Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону; «Феникс», 1996; Гараджа В. И. Религиоведение: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. школы. 2-е изд., дополненное. М.: Аспект Пресс, 1995; Гараджа В. И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005; Лобазова О. Ф. Религиоведение. М.: «Дашков и К°», 2002 и др.).

² Chantepie De La Saussaye P. D., *Manual of the Science of Religion*. L., N.Y.: Longmans Green, 1891. P. 50-59.

³ Шантепи де ля Соссе, в свою очередь, приводит примеры типологизации религий по Э. фон Гартману, К. Тиле, М. Мюллеру, Г. Парету. В своей типологизации Э. фон Гартман упоминает среди сверхъестественных теистических религий христианство, обозначая его как реалистическую религию спасения. Созвучно его типологизации современными исследователями также предлагается деление религий на религии выживания и религии спасения (См.: Ефимова С. В., Денисов С. Ф. Антропологические основания библейских исторических эпох. М.: Наука, 2007). Однако эта типологизация, на наш взгляд, не совсем корректна, так как религии типологизируются по разным основаниям: по функции (выживание) и доктринальной особенности (спасение).

⁴ Barnes S. *The Many Faces of Ogun // Africa's Ogun. Old World and New*. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 21.

⁵ Shaw R. *The Invention of "African Traditional Religion" // Religion*. – 20. – 1990. – P. 342.

Однако все разделения и классификации так или иначе основаны на полагаемых исследователями сущностных чертах религий и далеки от антропологического подхода, с точки зрения которого можно было бы понять, какие особенности природы человека лежат в основе той или иной религиозности. Да и сам «антропологический» подход, представленный Э. Б. Тейлором, Дж. Леббоком, Г. Спенсером, Р. Мареттом и др. не дает возможности провести типологизацию религий по четкому антропологическому признаку, несмотря на то, что исследователи делали попытки такой типологизации, разделяя стадии развития религиозности на анимизм, аниматизм, шаманизм и пр., считая, что основой такой типологизации берут свойства природы человека.

По нашему мнению, ни одна типология не касается глубинных антропологических оснований религиозности, которые могут выступить критерием типологизации религиозных верований (в данном случае для нас не принципиально разделение на религиозные верования и религии). За основу принимаются только внешние признаки, критерии, различия: различия во времени существования, географические, доктринальные различия, критерии нравственности, способы и техники восприятия и формирования духовных сущностей / фетишей, восприятие и понимание священного, табу, функции религии и т.д.

Отрицательным моментом в таких типологиях оказывается подход к феномену религиозности человека с точки зрения современного ее понимания и проявления преимущественно в парадигмах и топологии смыслов, так или иначе задаваемых мировыми религиями. Это разновидности типологий, которые являются результатом типологизаций «сверху», с высоты европоцентричного и конфессиоцентричного подхода. Однако такой подход порочен тем, что он как раз только и может предложить указанные критерии, не обращаясь к глубинным бессознательным пластам психики человека¹.

¹ В виде примера можно привести попытку построения З. Фрейдом теории религии, основываясь на бессознательных слоях психики человека. Однако некоторые изъяны психо-

По нашему мнению, именно в человеческом бессознательном заложены типы психических реакций на окружающую среду, сформированные еще в животном, первобытном состоянии человека. Эти генетически закрепленные типы психических реакций могут послужить критерием для типологизации религий по нескольким причинам. Во-первых, именно на этих различных типах реакций психики человека на окружающий мир целиком строится поведение самого человека¹. Во-вторых, будучи бессознательными, а следовательно, очень глубоко укоренены в психике человека, они не подвержены изменениям и постоянны всегда, в любое время, у любого человека. В-третьих, они идентичны с типами психических реакций предков человека, гоминид, человекообразных обезьян, что дает возможность утверждать, что они в этом же неизменном виде присутствовали и у первого человека. Поэтому они являются критерием, который неподвержен конъюнктурным, идеологическим влияниям, культурным и моральным ограничениям. Более того, этот критерий не дает преимуществ в толковании и объяснении феномена религиозности в пользу какой-либо конфессии. И наконец, исходя из всего этого, он является универсальным. Отсюда, принимая эти положения во внимание, мы постараемся дать нашу типологию религий.

Итак, человек, становясь человеком, постоянно находится в конфликте с окружающей реальностью, осознавая ее как со-субъекта, или как противостоящую среду, не подчиняющуюся его желаниям. Здесь неподчинение реальности человеку вызывает у него реакцию фрустрации, недовольства реальностью, враждебность к ней, причем подобная реакция фактически остается одной и той же в случае человекообразной обезьяны и современного человека. Этот факт дает нам основание утверждать, что у архаического человека присутствовал тот же тип реакции на неподдающуюся, противостоящую

аналитической конструкции, принятой как система описания генезиса религиозного феномена, и навязанная культурой иудео-христианская смысловая парадигма свели его возможный успех к курьезному описанию съедения сыновьями отца.

¹ Можно согласиться с М. Джастроу в том, что самой первейшим предназначением религии (независимо от ее типологии) является регуляция поведения человека (Jastrow M. *The Study of Religion*. L.: Walter Scott, Paternoster Square, 1901. P. 171).

ему реальность, что и у современного человека, или, по крайней мере, отличный только по интенсивности, как у существа, находящегося в цепи развития между гоминидом и человеком. Подчеркнем, что тип реакции ни в коем случае кардинально не меняется.

Из такого противостояния человека и мира есть два пути выхода, приводящие к удовлетворению желания человека и избеганию фрустрации, а также невротических реакций. Это – либо прилагать силы и изменять реальность, либо построить фантазматическую реальность (приспособление к среде в данном случае не будет путем пусть даже суррогатного удовлетворения желания). Эти два пути являются вариантами поведения человека (мы далее будем называть человеком и архаического человека) при тонкой игре двух принципов, которыми руководствуется его психика. Это принцип удовольствия и принцип реальности.

Руководствуясь принципом удовольствия, человек хочет получить удовлетворение (преимущественно немедленное) от исполнения своего желания и выстраивания ситуации таким образом, как он хочет. Руководствуясь принципом реальности, он соотносит свои желания с окружающей средой, порождением чего и является сам принцип, оценивает их – могут ли они быть удовлетворены вообще, или в какой степени они могут быть удовлетворены, каковы препятствия к их удовлетворению и что надо сделать, чтобы обойти эти препятствия. Исследования Р. Бирна и Э. Уайтена, о которых мы говорили, показывают, что такое же поведение присуще и человекообразным обезьянам, а следовательно, мы опять можем утверждать, что и архаическому человеку, как существу уже выделившемуся из животного мира, а также современному человеку.

Однако в любом случае человек, прежде всего, выстраивает психическую / фантазматическую / виртуальную реальность, в которой и происходит поиск путей удовлетворения желания. Далее – он либо начинает действовать в физической реальности, перестраивая ее под свои нужды, либо оценив свои силы, понимает, что изменить физическую реальность не сможет, и идет по

пути наименьшего сопротивления и затраты сил – выстраивает фантазматическую реальность так, как действовал бы в физической. В соответствии с этими двумя основными типами психической реакции и поведения, он стремится получить либо реальное удовлетворение от изменения физической реальности, мира, либо суррогатное удовлетворение, изменяя по своему желанию фантазматическую, или виртуальную реальность.

Таким образом, человек действует либо преимущественно вовне, в мире, либо преимущественно внутри своей фантазматической реальности. Такая экстравертированность и интровертированность может послужить основой для разделения религий на те, которые оперируют преимущественно с внешним по отношению к человеку миром, и на те, которые оперируют с внутренним миром человека. В случае первобытного человека следует сказать, что он, обладая рациональным разумом, адекватностью поведения реальному миру, более подчинился принципу реальности. В этом случае фантазирование, как выстраивание психической реальности было подчинено задачам выживания (здесь следует согласиться с С. В. Ефимовой и С. Ф. Денисовым¹, которые одним из признаков для классификаций религий называют выживание, а сами религии – религиями выживания). А принцип удовольствия, если мы оперируем принципами, был в подчинении принципу реальности поведения, так как создание фантазматической реальности, или реальности утешения, не соответствовало задачам выживания. Скажем иначе, выживание ставило задачей найти удовлетворение и таким образом разрядку в физической реальности.

Напомним, что артефакты, найденные в Африке и датированные 1,9 – 1,5 млн. лет показывают, что архаичный человек при изготовлении первых инструментов был правой рукой². Отсюда очевидно, что у него была по причине и вследствие этого развито левое полушарие мозга, ответственное за конкрет-

¹ См.: Ефимова С. В., Денисов С. Ф. Антропологические основания библейских исторических эпох. М.: Наука, 2007.

² Schick K. D., Toth N. Making Silent Stones Speak. N.Y.: Simon and Schuster, 1993. Pp.140-142.

ное и логико-аналитическое мышление. Иными словами, ответственное за мышление, практически не искажающее физической реальности, т. е. реальности физического мира, адекватно ее воспринимающее и задающее поведение в соответствии с принципом реальности. Такое поведение архаического человека (при его ограниченной физиологической способности к абстрактному символно-образному мышлению) являлось строго рациональным и адекватным, основанным на жестком принципе выживания. Именно поэтому первые инструменты – это результат разрешения древним человеком конфликта с миром посредством изменения самого мира под свои, хоть и примитивные, нужды. Архаический человек просто не мог уйти в фантазирование и суррогатное изменение реальности с получением от этой деятельности удовольствия, так как не имел для этого физиологических оснований.

Следовательно, ограниченные возможности и способности человека для изменения мира также не могли при такой физиологии быть компенсированы виртуальной / фантазматической реальностью. Человек даже при таких ограниченных возможностях обращался к реальному миру, уподобляя его себе, как удачно подмечено в теории антропоморфизации С. Гутри¹. Иными словами, правое полушарие мозга было способно только на обслуживание нужд человека в субъективизации реальности (её фрагментов), конструирования из нее субъекта (фетишизация)², с которым можно будет договариваться³. Именно на стадии достаточного развития логико-аналитического мышления, но малого развития символно-образного мышления, и при таком неотъ-

¹ Guthrie S. E. A cognitive theory of religion // *Current Anthropology*. – 21 (2). – 1980. – Pp. 181-194; Guthrie S. E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993; Guthrie S. E. Religion: What is it? // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 35 (4). – 1996. – Pp. 412-419; Guthrie S. E. Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition // *Current approaches in the cognitive science of religion*. L.; N. Y.: Continuum, 2002. Pp. 38-67.

² См.: Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого. Волгоград, 2003) и Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // *Социально-экономические системы: современное видение и подходы*. Омск: СИБИТ, 2008. С. 419-434).

³ В свое время в эпоху противостояния христианства с умирающим язычеством, последнее подвергалось критике со стороны христиан за то, что язычники «договариваются», или «торгуются» со своими богами.

емлемом свойстве человека, как антропоморфизация, возникли явления, которые описываются исследователями религии как фетишизм, анимизм, аниматизм. Эти явления по сути выражают стремление человека придать предметам, животным, миру такой атрибут, как жизнь, что является не результатом работы мифологического и синкретического мышления, а совершенно *рациональным и адекватным действием, поиском и назначением субъекта в необходимой человеку коммуникации, встраиванию в мир*. И только в дальнейшем, с развитием образного мышления эта субъективизация / антропоморфизация реальности проявилась в мифопоэтическом описании мира.

Таким образом, религию, возникшую из подобной *коммуникации человека и реального мира*, или объективной реальности, в которой виртуализация исполнения желаний играла малую роль, можно назвать физиогенной (от слова *fusis* – природа, *genes* – рождающий, рожденный). Более того, она оказывается экстравертированной, направленной вовне, в мир. Причем духи мертвых, духи природы, боги и прочие духовные субъекты оказывались для человека сугубо рациональными объектами посюстороннего мира, объективной реальности. С наших, современных позиций мы называем такую реальность синкретической.

Здесь мы опять приходим к тому, что религию, как и человека, создал труд, так как в процессе трудовой деятельности человека развилось его рациональное, логическое мышление, в ходе которого он стал относиться к миру, как к субъекту, с которым можно коммуницировать различными способами. Более того, эта коммуникация должна была строиться на принципе обратной связи. Таким образом, характеристику физиогенности можно дополнить необходимым наличием в этом типе религиозности *обратной связи с внешними субъектами, представляющими мир, либо с самим миром напрямую*. На основании этого физиогенные религии можно было бы также назвать религиями вживания, религиями со-бытийствования человека и мира, религиями встраивания человека в мир, а не религиями выживания.

Правое полушарие мозга, в отличие от левого, в свою очередь ответственно за символично-образное, абстрактное, зрительно-пространственное мышление и восприятие картинок. Можно предположить, что такого рода мышление тоже получило развитие параллельно с развитием человека и кристаллизовалось в предметах мобильного искусства. Однако образное мышление не способствовало напрямую выживанию и, очевидно, было вторичным, вспомогательным по отношению к рационально-логическому, но также необходимым. Тем не менее, такое образное и абстрактное мышление также развивалось, что хорошо видно на примерах наскальной живописи, появление первых образцов которой датировано до 35-40 тыс. лет назад. К моменту появления письменности человек уже обладал достаточно развитой системой мифов.

Развитие символично-образного мышления, помимо прочего, означало развитие и той фантазматической реальности, которое Фрейд называл «царством фантазии». А это, в свою очередь, не может не привести к усилению тенденции человека искать удовлетворение в своей внутренней реальности, отворачиваясь от мира, от его трудностей, то есть искать удовольствия и даже бога уже «в глубинах человеческого духа», то есть в создаваемой человеком виртуальной реальности. Иными словами, человек перестает общаться с миром и выстраивает себе реальность, в которой он потом получит утешение. Он стремится туда, в созданный самим собой виртуальный мир, и при этом ощущает себя вброшенным в эту физическую реальность, в реальный мир, в котором он чужой. Физическая реальность, или реальный мир, становится для него неподлинным бытием, причем неподлинным только потому, что оно не подчиняется человеку. А в своем мирке, в своей выдуманной реальности он видит подлинное бытие – это единственная реальность, которая, по Камю, сводится к нему, к человеку. Именно в виртуальной фантазийной реальности отсутствует абсурд неподчинения мира человеку. Именно здесь его гарантированно ждет вознаграждение, даже если оно немного отсрочено во времени.

Человек постоянно балансирует на стыке двух мышлений, рационального логико-аналитического и символично-образного, абстрактного. И перевес в пользу одного из них обычно диктуется изменением среды обитания человека. Одним из изменений среды обитания человека следует назвать город. Город – это искусственная среда обитания, в ней, по мнению Г. Йонаса, человек мог «обуздать необходимость»¹. Но чем больше эта среда отличается от природной, тем больше меняется мышление ее обитателей в сторону искусственности, а следовательно, виртуальности, подчиняющейся более принципу удовольствия. Увеличение города, считает исследователь, означает уменьшение человека, его заметности, важности, необходимости, он чувствует, что перестает быть кому-то нужным. Такое измельчение человека перед растущим «монстром» города, а затем и государства приводит к тому, что для человека перестают существовать привычные ориентиры. Он перестает ощущать мир так, как его ощущали его предки, у него меняется мировоззрение. Он начинает понимать, что ни на что не влияет. Именно поэтому он совершенно неизбежно и вынужденно все более замыкается в себе, в своей внутренней реальности, где он для себя остается значимым, заметным. Такое его поведение способствует росту в обществе индивидуализма и разложению общественных отношений. Скажем иначе, гражданское общество превращается в свое подобие – в набор индивидов. Здесь власть и политика становятся привилегией меньшинства, а большинство становится оторванным от государства. Вследствие этого великое значение демократических гражданских добродетелей выхолащивается, сами они профанируются.

В теологическом смысле все это вызывает разрушение круговой ответственности всех за каждого и каждого за всех. Каждый индивид теперь сам за себя и старается достичь успеха сам, как в социальной жизни, так и в отношениях с высшими силами. Отсюда все веками наработанные и устоявшиеся тео-социальные конструкции рушатся и перестают работать. А это, в свою

¹ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 45.

очередь, ведет к социальной и политической индифферентности, при усиливающемся поиске любой противостоящей диссоциации общества теологической доктрине, актуальной в таких условиях.

Заметим, что в эпоху расцвета древней Греции, а затем и Рима, человек постепенно и довольно значительно дистанцировался от природы, создав новое, искусственное пространство в уже имеющемся, неизменном пространстве космического порядка¹. В пространстве города причинно-следственная связь становится не столь строгой, не столь обязательной. Это – одно из привлекательных свойств виртуального пространства города. Здесь наказание не неотвратимо, здесь этика общения с природой и ее представителями – богами меняется на этику общения с людьми, необходимость соблюдения законов становится не такой жесткой. А это также способствует понижению роли принципа ответственности. Отсутствие неотвратимости последствий – это извинение, прощение, малая ответственность или полная безответственность – именно к этому стремится человек, но этим условиям соответствует виртуальная реальность.

Отсюда мы можем сделать некоторые выводы. К примеру, если мы говорим о том, что *религия это, прежде всего, коммуникация человека с внешним миром, с внешней реальностью*, то нам следует сказать, что качественные разновидности реальности, к примеру, физическая и психическая, требуют от человека различного качества коммуникации, или различного качества религиозности. Допустим, что в каждом из этих двух видов реальности человек преимущественно руководствуется либо принципом реальности, либо принципом удовольствия. В соответствии с этим и выстраивается его поведение. Преобладание в следовании человека одному из принципов влияет на качество коммуникации, а следовательно, влияет на качество религии. Иными словами, качество *религии как коммуникации с обратной связью* зависит от того, каким принципом преимущественно руководствуется человек

¹ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 46.

при коммуникации с реальностью, и с какой реальностью он преимущественно выстраивает коммуникацию. При коммуникации с природой, или физическим миром, требуется религия, четко закрепляющая неизменность причинно-следственных связей, и сопутствующей им ответственности. При коммуникации с виртуальным (или, скажем, менее реальным миром) требуется религия, допускающая отсутствие или малую зависимость следствия от причины, религия, допускающая «переход хода», «перезагрузку», «прощение». Следует заметить, что в наложении друг на друга внешнего и внутреннего миров человека должна обязательно существовать гармония.

Таким образом, в искусственном пространстве города не могла не родиться новая мифология и религия города, религия виртуальности, религия прощения и утешения¹. Это религия, порожденная общественными отношениями, отношениями между людьми, а не между человеком и природой. Природа не прощает, но человек прощает. Такого рода религия – социогенная. Она порождается человеческим обществом для определенных целей – манипуляции социумом и внутрисоциальной регуляции. Это религия не «социального», или «полисного животного», а «стадного человека», «агнца», которому нужны пастухи. Она имеет психологические основания, глубоко уходящие корнями в природу человека. Эти основания так или иначе нашли выражение в учениях и практиках софистов, профанирующих жесткие правила функционирования логики социума. Их также можно обнаружить в учении Эпикура, которое допущением возможности случайного отклонения атомов снимало жесткий детерминизм Демокрита, а понимание детерминизма и есть понимание жесткости причинно-следственных связей. В социогенную рели-

¹ М. Вебер пишет о том, что раннехристианская религия является городской религией, и значение христианства растет вместе с ростом города. В средние века верность церковному учению, как и религиозность сектантов, прежде всего возникала в городах (Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 141). Об этом же пишет А. И. Кравченко (Кравченко А. И. Социология Макса Вебера: труд и экономика. М.: «На Воробьевых», 1997. С. 76). Именно в этом отношении к притягательности фантазматической, или виртуальной реальности верно марксистское определение религии как опиума народа.

гию¹ изначально заложен принцип Эпикура о том, что человек, как и все живое, стремится избегать страданий и получать наслаждение. Пусть это будет духовное наслаждение, но его также может в полной мере обеспечить виртуальная / психическая реальность. Стоики, в свою очередь, ставили себе задачей освободить человека от влияния внешнего мира путем искоренения страстей – апатией. Однако искоренение (страстей, желаний, иными словами – аскеза²) – это ограничение человека, а любое ограничение прорывается в сублимативное, обходное удовлетворение желаний. А это опять ведет к большей степени обращения человека во внутрь себя, интроспекцию, построение психической, виртуальной реальности суррогатного удовлетворения желаний, и в результате – к эгоцентризму. Скептики считали, что мир изменчив, все в нем – начиная с богов, кончая людьми – неустойчиво, непонятно, изменчиво, в мире нет однозначных и четких смыслов и определенности. Таким образом, они фактически предлагали находить эти смыслы, определенность и богов внутри себя. В итоге, и это очевидно, античная концепция космоцентризма фактически выродилась в концепцию эгоцентризма. Её закономерно сменила концепция теоцентризма поздней античности и средних веков.

Социогенная религия не является продолжением физиогенной религиозности, отражающей коммуникацию природы и человека, она не будет основана на физиогенном архаическом сознании. Более того, социогенная религиозность обязательно имеет некое начальное первичное социогенное

¹ Признаки социогенности упоминались многими философами, но не назывались так напрямую. К примеру, еще Критий считал, что боги – корыстная выдумка жрецов и политиков, необходимая, чтобы внушить людям страх и заставить их исполнять законы. Позже аналогичных взглядов придерживался и Полибий. Томас Гоббс писал, что религия основана на «выдумках, допущенных государством», тогда как выдумки, не допущенные государством – суеверия. Д. Юм считал, что религиозные представления человека определялись не теми впечатлениями, которые производили на него силы природы, а впечатлениями общественной жизни.

² Аскеза – основа сублимации, которая в дискурсе религиозности способствует усилению религиозности, т.е. обращению за удовлетворением в виртуальные рефлексии реального мира (ей противостоит умеренность античности). Однако любая сублимационная деятельность фактически создает в фантазматической реальности человека виртуальные деривации реального мира, либо минимально, либо значительно «подправляя» его.

смысловое пространство, которое актуализируется только в определенном хронотопе, отличном от физиогенного. Поэтому новая религия выделившегося из природы искусственного пространства (города) будет содержать уже социогенное архаическое сознание. Причем последнее является таким же отпечатком созданной самим человеком искусственной среды (социума) на сознании и бессознательном (*Оно*) человека, какой ранее при рождении человека оставляла природа. К новому социогенному архаическому сознанию должны отсылать новые идеограмматические языковые средства (которые и попытался эксплицировать Р. Отто). Однако социогенное архаическое сознание не является универсальным, в крайнем случае – только конфессиональным. Отсюда язык такой религиозности не будет отсылать человека к физиогенному архаическому сознанию, и следовательно, не станет универсальным.

Социогенная мифология, претендующая на статус религиозной, в контексте рационального дискурса приобретает стройность религиозной теории. Построение и развитие такой теории, основывающейся на догматических умозрительных положениях, является сущностью теологии. Сама социогенность религиозности не является обязательным условием того, что все зародившиеся в обществе верования приобретут стройность социально востребованной религии. Востребованными окажутся только те, которые смогут выполнять, или предназначены были выполнять политические роли или, иными словами, иметь не только религиозно-идеологическое, но и тотальное социально-политическое влияние.

Теология, в основе которой лежат бездоказательные верования, не имеющие опытного обоснования и практической проверки, претендуя на статус рациональной дисциплины, постоянно подвергается разрушающей критике уже существующего рационального дискурса, и прежде всего, научного рационального¹. Для того чтобы успешно выдерживать такой натиск, а также в силу социогенности, теология естественным образом стремится не к тому,

¹ Он может быть и донаучным, протонаучным, но его неизменной составляющей остается рациональность, фактически равная адекватности рефлексирования и реакции на вызовы социальной и природной реальности.

чтобы вписываться в существующий рациональный дискурс, а к тому, чтобы мимикрировать под него, а в идеале – к созданию своего собственного религиозно-рационального дискурса. Причем доминирующего и тотального. Это становится возможным при симбиозе религиозного дискурса с тотальностью политического. Иными словами, социогенная религиозная теория – теология – должна быть политической¹. Более того, социогенная религиозность изначально зарождается как политическая, выполняющая определенный социальный заказ, служащая разделению на друзей и врагов, которые прежде всего объявляются (т. е. политическим решением определяются) теологическими врагами. Поэтому критерием политичности теологии будет не принадлежность ее к монотеизму или политеизму, или к какой-то определенной религии, а заложенный в ее сути актуализированный и работающий концептуальный принцип разделения на «друга» и «врага»².

Попробуем теперь более точно определить различие физиогенной и социогенной религиозности. Прежде всего, они различны по генезису. Физиогенная религиозность является своеобразным отпечатком природы в человеке, её сутью является коммуникация с внешним миром и его представителями, социогенная – с внутренним миром человека. Физиогенная религиозность строится на жестком понимании детерминированности природных событий и причинно-следственных связей. Здесь даже боги подчиняются судьбе. В социогенной религиозности намерения бога неизвестны, причинно-следственная связь событий может нарушаться «перезагрузкой» – прощением. Смерть в физиогенных религиях с жесткими причинно-следственными связями и детерминированностью принимается как естественный этап жизни человека и его существования после смерти. В физиогенных религиях сами

¹ См.: Першин Ю. Ю. Политическая теология в топологии рационального дискурса // *Личность. Культура. Общество.* – Т. 13. – Вып. 1 (61-62). – 2011. – С. 246-252. В этом отношении У. В. Фаулер считает, что факт того, что религия начинает использоваться государством – это признак деградации религии (Fowler W. W. *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus.* L.: Macmillan, 1911. P. 56).

² Schmitt C. *The Concept of the Political.* Chicago: University of Chicago Press, 1932. Эта работа К. Шмитта также была опубликована в журнале «Вопросы социологии» в 1992 году, №1.

бог / боги находятся в природе, в физической реальности. Физиогенная религия даже при наличии письменных источников не имеет догм.

В виртуальности социогенной религии смерть воспринимается как зло вторжения физической реальности. В этом случае религия как социогенный конструкт – это признак социального эскапизма, ухода от реальности, от мира, от коммуникации с ним. Здесь врагом объявляется внешняя физическая реальность с ее законами и причинно-следственными связями, к которой также относятся и другие, противоречащие созданной виртуальной реальности, религиозные доктрины. Таким образом, социогенная религия – религия виртуальной реальности – есть политическая религия. Социогенная религия обязательно имеет догмы – правила поведения. В этом отношении социогенная религия культивируется, производит институты контроля поведения в социальной реальности, пренебрегая природой. Институты социогенной религии выполняют особую роль оглашения и толкования воли богов. В этом отношении они выполняют функцию управления социумом. В социогенных религиях бог / боги находятся в виртуальной реальности – в глубинах человеческого духа.

Основное различие физиогенной и социогенной религиозности строится на различии в принципах, в соответствии с которыми функционируют реальности религиозности: это принцип реальности и принцип удовольствия. Общим для обеих реальностей является принцип управления реальностью. Общим для обоих типов религиозности является основание на архаическом сознании, однако физиогенной религиозности соответствует физиогенное архаическое сознание – отпечаток природы на раннем человеке. Социогенной религиозности соответствует социогенное архаическое сознание как отпечаток на человеке формирующегося искусственного (неприродного) пространства социума. При этом средствами социогенной религиозности невозможно описать архаику физиогенной религиозности.

Таким образом, можно сделать заключение о возможности типологизации религий на физиогенные и социогенные. Эти типы религиозности обла-

дают еще дополнительными признаками, соответственно экстравертированности и интровертированности. Уточним, что социогенная религиозность понимается помимо прочего как имеющая истоки в социальной, искусственно созданной человеком среде, порожденная социальной необходимостью, социальным заказом, предназначенная для выполнения определенных идеологических и политических задач, определенным образом структурирующая общество, его идеи, ценности, мораль в интересах отдельной группы лиц, отдельного класса. Физиогенная религиозность понимается как рожденная в результате коммуникации человека с природой, в результате антропоморфизации природных явлений и их обожествления, когда человек и социум не выделяют себя из природного мира. Физиогенная религиозность принимает форму так называемых «природных религий» и верований.

Методика вовлечения в архаический хронотоп физиогенной и социогенной религиозности остается в принципе одинаковой, синхронизируясь с различными слоями архаического, физиогенного или социогенного. При этом, однако, она подразумевает разный язык описания соответствующей религиозности и соответствующего архаического сознания. Отсюда невозможно смешивать и описывать одну религию языком другой. Однако, по нашему мнению, вполне возможно применить идеограмматический язык описания физиогенного архаического сознания для описания социогенной архаики¹, но не наоборот.

У Дж. Серджи и у З. Фрейда человек описан как невротическое существо, а у Маркса и Энгельса – как существо угнетенное, не обретшее себя, склонное к наркотическим иллюзиям и фантазиям. Эти характеристики человека происходят из-за подмеченной авторами *репрессивности социальной среды*. Более того, по нашему мнению, эти авторы очень точно описали нега-

¹ Э. Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» пишет, что он исследует архаическую религиозность не ради простого удовольствия о ее особенностях и странностях, а потому, что она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный постоянный аспект человеческой природы (Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 175).

тивные стороны социогенной религиозности. Её стремление к самовоспроизводству выражается прежде всего в создании среды существования. Эта среда высокого уровня понятийного и смыслового беспорядка и размытости. Многовариантность понимания, формулировок (пример: определение религии), трактовок социогенной мифологии, правил поведения человека, законов функционирования общества создают неустойчивость и необязательность выстраивания причинно-следственных связей («неисповедимы пути Господни»). Это имеет результатом неуверенность человека в себе, в успешности своих действий и их соответствии социальным и религиозным нормам, которые могут входить в противоречие. Такое состояние неопределенности выливается в психологическое состояние нигилизма, фрустрации, в различные невротические состояния. Отсюда, как мы уже показывали ранее, человек ищет пути снятия такого напряжения, гармонизируя отношения с окружающей реальностью.

В итоге, классификация физиогенного архаического религиозного сознания проводится на следующих основаниях:

Физиогенная религиозность	Социогенная религиозность
Религиозность, порожденная отношениями между человеком и природой и регулирующая их (природная религиозность)	Религиозность, порожденная отношениями между людьми, человеком и социумом и регулирующая их (социальные религии)
Основывается на физиогенном архаическом сознании (универсальная мифология)	Основывается на социогенном архаическом сознании (конфессиональная мифология)
Основной принцип – принцип реальности	Основной принцип – принцип удовольствия
Строится на рационально-логическом мышлении	Строится на абстрактно-образном мышлении
Рациональность	Иррациональность
Экстравертированность	Интравертированность

Религия естественной среды	Религия искусственной среды
Фетиши природные	Фетиши социальные
Религия определяется как обратная связь	Религия определяется как связь
Онтология ответственности; невозможность прощения (перезагрузки)	Снятие ответственности; возможность прощения (перезагрузки)
Строгая причинно-следственная связь	Нестрогая причинно-следственная связь
Отношение к миру как к подлинному бытию	Отношение к миру как к неподлинному бытию
Коллективизм (пример жертвы)	Индивидуализм
Космоцентризм	Теоцентризм / эгоцентризм
Природные законы	Законы социума
Неполитическая религия (свой – не свой)	Политическая религия (друг – враг)
Смерть естественна	Смерть – зло
Устойчивость	Неустойчивость

Однако при этом даже социогенная религиозность сохранила в себе неустранимую, хоть и значительно редуцированную, сущностную черту архаической религиозности, унаследовав ее от физиогенной религиозности. Эта сущностная черта – понимание религиозности, изначально присущей архаическому сознанию, как коммуникации с обратной связью. Однако следует учитывать, что любая коммуникация принципиально невозможна без обращения на коммуниканта внимания.

§ 3. Внимание как принцип архаического религиозного сознания

Для того, чтобы рассмотреть тезис об изначальной и тотальной религиозности архаического сознания, необходимо, прежде всего, определить, что

мы имеем в виду под архаической религиозностью. По нашему мнению, для лучшего понимания первоначальных архаических смыслов, которое несет в себе слово *религия*, обозначающее определенный феномен человеческого сознания и бытия, следует обратиться к этимологии этого слова, несущего отголоски архаического смысла, а затем верифицировать полученные результаты.

Исторически получилось так, что само слово *религия*, точнее *religio*, впервые употребил Цицерон (106-43гг. до н. э) в трактате «О природе богов» (45-44 гг. до н.э.). После него христианин Лактанций (ок. 250 – после 325), трактуя Цицерона совершенно иначе, дает собственное определение религии. Следует иметь в виду, пишет в этом отношении П. Джексон¹, что ни Цицерон, ни Лактанций не были с самого начала озабочены оригинальным значением слова *религия*. Они использовали этимологические объяснения первый – в своей риторике, второй – в своей апологетике. Но именно благодаря Лактанцию понятие *религии* ассоциируется с христианством.

Трактовкой слова *религия* в варианте Лактанция пользуются и современные отечественные авторы, к примеру, А. Б. Зубов², дающий его значение как «совестливость, благочестие, святость» и относит объяснение смысла этого слова к Аврелию Августину (354 – 430), который произвел его от глагола *religo* – как «связываю развязанное, воссоединяю». В этом же значении его также употребляет И. Н. Яблоков³, так как именно эта интерпретация, используется в христианской культуре, и др. Исходя из этих рассуждений слово «религия» в нынешнем его понимании, заданном Лактанцием, может не подходить для обозначения нехристианских, а также дохристианских (тем более архаических) верований. Это происходит потому, что оно задает критерий,

¹ Jackson P. Handing Down by Means of Speech: Gesture and Memory in the Exegesis of Religion // Gestures, Rituals and Memory: A Multidisciplinary Symposium. – Toronto. – May 6-8. – 2004.

² Зубов А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М.: Планета детей, 1997. С. 5.

³ Яблоков И. Н. Проблема определения религии // История религии. В 2 т. Т. 1. М.: Высшая школа, 2002. С. 17-28.

по которому можно сделать различие между тем, что относится и что не относится к религии. Однако по отношению к дохристианской, архаической религиозности такой критерий может быть неверным.

В своей книге «Естественная религия» М. Мюллер рассмотрел этимологическое определение религии, которое, по его словам, всегда вызывало значительный интерес у теологов из-за надежды на то, что этимология слова должна каким-то образом помочь установить его настоящее значение. Известно, замечает Мюллер¹, что Лактанций произвел слово *religio* от слова *religare* (связывать, привязывать), но он сделал это не как филолог, а как теолог, вложив в него нужное ему значение. Лактанций пишет: «Мы рождаемся на том условии, что, родившись, мы искренне и надлежаще служим Богу, мы должны знать только Его, следовать только за Ним. Мы привязаны к Богу и **связаны** с Ним (*religati*) узами благочестия, и из этого религия получила свое название, а не от **внимания** (*a relegendo*), как это интерпретировал Цицерон»². Таким образом, Лактанций приписывает Цицерону совершенно иную этимологию слова (*religati*), чем дал сам Цицерон. Однако обратимся к самому Цицерону. «Те, кто над всеми вещами, относящимся к богослужению, усердно (внимательно, тщательно) размышляли, как бы обращали на них внимание (заботились о них, ценили), были названы *religiosi*, от слова *relĕgere*, как, например, *elegantēs* (утонченные люди) были так названы от слова *elegere*³ (понимать, различать); так же *diligentes* (прилежные люди) от слова *diligere* (выбирать, ценить), а *intelligentes* (умные люди) от *intelligere*

¹ Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. P. 33-34.

² Lactantius. Institut. Div. iv. 28, «Hac conditione gignimur, ut generati nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et *religati* sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a *relegendo*». Цит. по: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. Pp. 33-34. Выделено мной.

³ А не от утраченного слова *elegare* (прим. М. Мюллера: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. Pp. 33).

(понимать); так как в целом все эти слова представлены здесь в значении *legere* (собирать, выбирать), так же как в слове *religiosus*»¹.

С филологической точки зрения, пишет Мюллер, невозможно отрицать, как то, что *religio* произошло от *religare*, так же и то, что оно произошло от *relegere*. Распространенное возражение, что от слова *religare* могло произойти только *religatio*, а не *religio*, не имеет под собой веских оснований, потому что у слова *opinari* есть такие родственные слова как *opinion* (а не *opinatio*), и *necopinus*; а у слова *rebellare* – *rebellis* и *rebellio*. У слова *lictor*, если оно обозначает человека, который задерживает преступников, можно выделить корень *ligere* и однокоренное слово *ligare*. Но весомым аргументом против того, что *religio* произошло от *religare*, утверждает Мюллер, является тот факт, что в классической латыни слово *religare* никогда не использовалось в значении *связывать, сдерживать*. В этом смысле ожидаемо было бы встретить слова *obligatio* или, возможно, *obligio*, но никак не *religio*. Следовательно, этимология Цицерона является предпочтительнее, как в большей степени соответствующая особенностям латинского языка. *Relegere* должно являться антонимом к слову *neglegere* (*negligere*)², и поскольку *neglegere* означает «не заботиться, пренебрегать», то слово *relegere* должно иметь значение «заботиться, уделять внимание, чтить». Отсюда, заключает Мюллер, слово *religio* в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание*³.

¹ Cicero. De Nat. Deor. ii. 28. «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes, et intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso». (Цит. по: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. P. 34).

² Сдвиг гласных, в частности «е» в «i» является историческим. Мы можем найти *neglego* и *negligo*, *intellego* и *intelligo*. Написание слов через «е» является старым, но есть и современные сложные слова, в которых также используется «е», такие, как *perlego*, *praelego* (прим. М. Мюллера: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. Pp. 35).

³ Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. P. 34-36.

Интересно также «историческое определение», или история развития слова *religio*, связанная с его родиной, продолжает Мюллер. Большинство слов, особенно те, которые становятся предметом споров и дискуссий, имеют собственную историю. Их значение меняется из века в век, из поколения в поколение; более того, его значение, совсем как выражение человеческого лица, может меняться каждую секунду. В этом смысле «историческое определение» религии может называться «биографией слова». В том случае, если эта «биография» может быть восстановлена полностью, она дает нам больше информации, чем любые логические или этимологические определения. Скажем, она дает нам понимание смыслового пространства того времени, когда оно было в широком употреблении, оно вовлекает нас в хронотоп объемом своих лингвистических конструкций, придающих пространству телесность, цвет, запах. Живой язык наполняет слово жизнью.

Рассматривая историю слова *religio*, пишет Мюллер, мы находим его в латинском языке в своем оригинальном значении – «уважение, внимание, почитание», в таких выражениях как *religio jurisjurandi* (уважение к клятве), противопоставляемое *metus deorum* (страх перед богами)¹. Действительно, спустя некоторое время *religio* стало определяться как чувство трепета, вызванное мыслями о божественной силе, т.е. обращением на нее внимания.

Различие, по Мюллеру, так же делалось между словами *religion* и *superstition*. Как пишет Цицерон: «*nec vero superstitione tollenda² religio tollitur*» (искоренять следует суеверия, а не религию). Впоследствии *religio* и его множественное число *religiones*³ стали широко используемыми словами, обозначающими внешние проявления религии – культ и обряд. Таким образом,

¹ Cicero. Font. ix. 30. «An vero istas nationes religione jurisjurandi ac metu deorum immortalium in testimoniis dicendis commoveri arbitramini, quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt». (Цит. по: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. Pp. 37).

² Cicero. De Div. ii. 72, 148.

³ Cicero. ii. Verr. v. 13, 34. «Contra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas religiones».

Цицерон¹ четко определяет *religio* как *cultus deorum*, и так же он утверждает², что религия у римлян делилась на *sacra* (жертвоприношение) и *auspicia* (наблюдение за полетом птиц), сюда же добавлялась и третья составляющая, а именно, толкование пророчеств Сибиллы и гаруспиков. *Auspicia*, как он полагает, была введена Ромулом, а *sacra* – Нумой Помпилием.

В итоге Мюллер пишет, что, исходя из сказанного, мы можем проследить естественное развитие слова *religio* в латинском языке. Оно начинается со значения «забота, внимание, уважение, трепет», затем принимает смысл «сознательности, совести», и в конце концов начинает употребляться только в значении внутреннего чувства почитания богов (постоянного удержания их во внимании, или, в терминах Хайдеггера в *da-sein*, присутствии) и внешнем проявлении этого почитания в виде богослужений и жертвоприношений.

Соломон Райнах³ также согласен с М. Мюллером по поводу этимологии слова *религия*. Ошибкой, считает он, является произведение *religio* от *religare*, *связывать*, и отсюда понимание религии как связывание союза Бога и человека. «Лингвистика высказывается против этой этимологии, но признает этимологию, которую ей давал Цицерон: *religio* происходит от *relegere*, как противоположности *neglegere*, т.е. от *неусыпного внимания* (как мы говорим – *религиозного внимания*), как противоположности *безразличию, небрежности, невнимательности*».

Дж. Э. Харрисон⁴ согласна с В. Ф. Отто, профессором классической филологии, давшим в своем труде «*Religio und Superstitio*» (на который позже ссылался и Э. Бенвенист) прекрасный анализ слова *religio*⁵. Здесь *religio*

¹ Cicero. De Nat. Deor. ii. 3, 8. «Religione, id est cultu deorum, multo superiores».

² Cicero. De Nat. Deor. iii. 1. «Quumque omnis populi Romani religio in sacra et auspicia divisa sit, et tertium adjunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt».

³ Reinach S. A. General History of Religions. N. Y.: Putnam's Sons; L.: William Heinemann, 1909. Pp. 1-2.

⁴ Harrison J. E. Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion. L.: Cambridge University Press, 1912. P. 90.

⁵ Otto W. F. Religio und Superstitio // Archiv Für Religionswissenschaft. Leipzig: von B. G. Teubner, 1911. – XIV. – S. 406-422. (Первое издание Otto W. F. Religio und Superstitio // Archiv Für Religionswissenschaft. – 1909. – XII. – S. 533).

означает *принимать во внимание, со вниманием относиться, обращать внимание*, как противоположность *negligere*. Эту линию этимологического анализа слова *религия* продолжает Э. Д. Сопер¹, напоминая, что несмотря на широкое распространение этимологии слова *религия* по Лактанцию, трактовка последнего сомнительна и непригодна для составления сколь либо удовлетворительного определения религии. В подтверждение своего мнения он ссылается на фундаментальный труд У. В. Фаулера², который показал, как с течением времени развивалось слово *религия* – от первых дней Рима, до того момента, когда оно вошло в словарь христианской церкви в его новом значении, данным Лактанцием. В свою очередь У. В. Фаулер³ в своем труде «Религиозный опыт римского народа» показывает, как то чувство, для которого понадобилось слово *religio*, собравшее в себе и выразившее всю религиозную сторону человеческой жизни и опыта, развивалось от времени основания Рима до эпохи рождения христианства.

Исторически сложилось, что римский закон и религия Рима исходят из одного корня, пишет Фаулер, и по происхождению они одно и то же⁴. В раннем Риме вся жизнь римлянина была пронизана религией, органической составляющей его жизни, которую невозможно было отделить от идеи долга и дисциплины. А сама религия – это воплощаемое в жизнь желание быть в *правильных отношениях* с Силой, проявляющей себя во Вселенной. Римляне не только признали эту Силу в различных ее формах и функциях как *субъекта*, которого надо умилоустивить, ведь они зависели от нее в своих повсе-

¹ Soper E. D. The Religions of Mankind. N.Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 23.

² Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan, 1911.

³ Ibid. Pp. 226.

⁴ Фаулер постоянно придерживается этой мысли и приводит в пример установленный Цезарем календарь *Fasti anni Romani*, который датируется между 31 до н. э. и 51 н. э., и в основание которого, по К. М. Т. Моммзену, положен календарь, приписываемый Нуме. Этот календарь содержит предписания, свидетельствующие о существовании религиозного закона, а не о суевериях. Это документ религиозного закона, т.е. *ius divinum*, закона, который определял отношения между божествами и гражданами города. См.: Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan, 1911. Pp. 52, 57.

дневных делах. С этой Силой необходимо *постоянно общаться* для понимания и улучшения методов такого умилоствления. Более того, это желание вступить с Силой в правильные отношения Фаулер называет *инстинктом*, или *religio*¹. Сюда (фактически давая расширенное описание религии) он относит *чувство (счастливой) зависимости от этой Силы* и желание *согласовать с ее волей* все отношения в жизни человека, *религиозное внимание* и *заботу*, *чувство благоговейного трепета*, *чувство сомнения и совести*, *чувство тревоги*, *настороженности* и *возбуждения*. Помимо этого к *religio*, или к *религиозному инстинкту* как *универсальному инстинкту человеческой природы*, Фаулер относит желание *получить от Силы ответ в виде благоприятных знаков и предзнаменований*².

Свое мнение о понятии *религия* в его изначальном значении выражает и Джеймс Сантуччи³. У Цицерона, замечает он, людей, которые *внимательны* (*relegerent*) при осуществлении всех элементов службы богам, называют *религиозными* (*religiosi*): термин *религия*, происходит от *быть внимательным*, *следить за ходом событий* и *выбирать* (*relegendo*). Такие слова, как *разборчивый*, *разбирающийся* и *вдумчивый*, похоже, имеют общий смысл с *relegere*, корень *leg* также входит в слова в *intellegere* (понимать) и *neg-legere* (игнорировать). Интересно и то, что Сантуччи трактует *благочестие* (*pietas*) как *чувство ответственности* и *преданность*, а это – *правильное отношение к богам* (*iustitia adversum deos*), сама же религия – *благочестивое поклонение богам*. Отсюда мы можем сделать вывод о том, что Сантуччи трактует религию, исходя из текста Цицерона, как *внимательное, ответственное и преданное поклонение богам*.

¹ Фаулер согласен с известным антропологом Э. Кроули (См.: Crawley E. The Tree of Life. Study of Religion. L.: Hutchinson & Co., 1905) в том, что религия и мораль являются простейшими инстинктами человеческой природы, с самого начала неразделимые (См.: Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan, 1911. Pp. 116, 126).

² Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan, 1911. P. 152.

³ Santucci J. A. Religion and Culture // Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism. – 2005. – Vol. VI. – Pp. 40-54.

В своей книге «Словарь индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвенист¹ рассматривает только два слова (греческое и латинское), которые могли бы сойти за понятия, эквивалентные *религии*. Первое слово – *threskeia* (*θηρησκεία*), которое одновременно обозначает культ и благочестие. Впервые, пишет Бенвенист, это слово появляется у Геродота, у которого оно обозначает применительно к египетским жрецам *практические правила, обязательные для жрецов, а также предписания, которым надо старательно следовать*. Везде при этом присутствует идея *соблюдения*, понятие культовой *практики*, а не *верования*. В общем, заключает Бенвенист, это не религия как таковая, не религия в целом, а *соблюдение правил религиозной практики*. Слово относится к глагольной основе, передающей *внимание к ритуалу, сосредоточенность на верном выполнении правил*. Скажем иными словами, *сосредоточенность и постоянное удержание во внимании точного воспроизведения и сохранения языка общения с миром*.

Истоки и значение второго слова, латинского *religio*, оспаривались давно и достаточно активно. Исторически неверная и придуманная христианами (Лактанций, Тертуллиан) интерпретация *religare* как *связывать воедино*, пишет Бенвенист, показательна для значения: *religio* становится *обязательством*, объективной связью между верующим и его богом. Однако для того, чтобы разобраться, считает Бенвенист, что же на самом деле значит слово *religio*, надо обратиться к устойчивым и показательным примерам употреблений. Пользуясь цитатами из утерянной трагедии древнего автора Л. Акция, а также цитатами из Плавта, Цицерона, Тита Ливия, он на примерах показывает и эксплицирует значение *religio*. Это может быть *препятствие, относящееся к предсказаниям*, т. е. некоторое *внутреннее расположение, состояние мысли, которое сдерживает человека от действия*. Это *неловкость*, которая возникает при обдумывании своего поведения в определенной ситуации. Далее *religio*, по словам Бенвениста, повторяет значение

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Под ред. Ю. С. Степанова. Москва: Прогресс-Универс, 1995. С. 394-402.

scripulus, т.е. затруднения как сомнения, раздумья. Здесь же присутствует значение религии как *табу*, как *препятствие*, как *беспокойство* (в аспекте состояния *раздумья с целью найти причины*). Бенвенист приводит цитату из Цицерона, которая звучит так: «Культ Цереры должен исполняться с величайшей богобоязненностью и вниманием к ритуалу, согласно мнению предков», в которой значимыми словами являются *богобоязненность* и *внимание к ритуалу, согласно мнению предков*, с которыми созвучно также и значение слова *religiosus* – *внимательный по отношению к культу; тот, кто обращает внимание на осознание ритуала*, засвидетельствованное во множестве примеров. В итоге, пишет Бенвенист, получается, что *religio* – это *сомнение, удерживающее человека, внутреннее препятствие какому-то действию*, а не чувство, побуждающее к действию или заставляющее исполнять обряд. Это значение, неизменно проявляющееся в древних употреблениях слова, настоятельно требует того единственного понимания *religio*, которое дает Цицерон, сближая *religio* с *legere*, а на вопрос возможно ли объяснение *religio* через глагол *ligare* Бенвенист отвечает отрицательно. Поэтому объяснение религии, предлагаемое Лактанцием, совершенно отлично от идеи, заложенной в римской *religio*.

Ссылаясь на Бенвениста, свой анализ слова *religio* предлагает П. Джексон¹. В контексте этимологии Цицерона, пишет он, *religio* может пониматься как *перечитывание*, в метафорическом смысле *выбор, собрание*, обозначая действие, которое наилучшим образом выражается словом *вспоминать* как *заново воспроизводить*, и в котором заложен смысл *повторения*. Этот смысл содержит в себе и другое слово, употребляемое Цицероном достаточно редко, это слово *recordatio*, которым он переводит греческое слово *anámnēsis*. Таким образом, по Джексону, слова *threskeia*, его перевод *religio*, а

¹ Jackson P. Handing Down by Means of Speech: Gesture and Memory in the Exegesis of Religion // Gestures, Rituals and Memory: A Multidisciplinary Symposium. Toronto. – May 6-8, 2004; Jackson P. The literal and metaphorical inscription of gesture in religious discourse // Gesture, ritual and memory: Special issue of Gesture. Bouissac, Paul (ed.). – 2006. – Vol. 6. – №2. – Pp. 215-222.

также слова *anamnēsis* и *recordatio* помимо других значений, имеют и общее значение. Они прямо или косвенно передают *присутствие процесса умственного возвращения, повторения определенного контекста и способа поведения*. Они содержат в себе значение *точного исполнения поведенческих моделей* относительно самого процесса повторения, а не относительно верований, порожденных этим поведением. Из этого Джексон делает заключение, что в противоположность общепринятому христианскому толкованию слова *religio* как *связи и восстановления связи с богом*, оно с самого начала несло значение *скрупулезного, добросовестного и ответственного повторения прошлого*.

В итоге заложенное в *religio* значение можно развернуть как *максимально точное (скрупулезное) воспроизведение определенного хронотопа¹ тео-социальной коммуникации* в аспекте его повторения, причем это повторение должно быть ненасильственным, добровольным, что придает действию статус желаемого, очень нужного, значимого, которое только и можно исполнять добросовестно. Обязательное повторение условий тео-социальной коммуникации приобретает форму ритуала. Этот ритуал остается живым, так как требование повторения и точного исполнения поведенческих моделей сопровождается процессом обязательного сопровождения их вниманием, умственным возвращением как проверкой исполнения. Такое умственное возвращение, постоянное удержание во внимании объектов коммуникации (богов) также становится обязательным ритуалом, образом жизни. Более того, постоянное и внимательное возвращение-проверка разумом точности исполнения действий / мышления манифестирует постоянное жесткое присутствие человека-исполнителя в поле ответственности, которая как и внимание связывает все действие воедино.

Определяя религию как тео-социальную коммуникацию, мы основываем свое мнение на двух важных составляющих религиозного архаического

¹ Хронотоп понимается как определенный пространственно-временной контекст, которому соответствует определенный способ поведения, область направления внимания и способ коммуникации.

сознания, заложенных в определение религии Цицероном. Во-первых, это внимание, а во-вторых, сочетание *жертвоприношений* и *ауспиций*, скажем шире – *обращения* (к богам) и *ответа* (богов). Именно эти два аспекта теосоциального взаимодействия, встроенного в архаическое сознание, могут способствовать определению религии как *тео-социальной коммуникации, основанной на принципе обратной связи*. Такое определение отличается от определений религии, созданных на основе определения Лактанция тем, что последнее, определяя религию как «связь», не наделяет человека субъектностью, иными словами, человек является только объектом воздействия на него божественных сил. Определение религии как *коммуникации человека и мира (или тео-социальной коммуникации), основанное на принципе обратной связи*, придает человеку субъектность, которая выражается, помимо прочего, в том, что человек также может влиять тем или иным образом на божественные силы. Эти разные подходы к пониманию сущности религиозного архаического сознания можно соотнести с различием таких философских категорий, как *отражение* и *взаимодействие*.

Ответственность человека, воспроизводящего хронотоп успешной теосоциальной коммуникации, основанной на принципе обратной связи (*religio*), проявляется в постоянном сомнении в правильности мыслей, слов, действий, постоянном отслеживании неправильной мысли, неправильного слова, действия, неправильного воспроизведения хронотопа, постоянном выборе правильного поведения. Это означает обращение внимания, а также удержание во внимании как каждой отдельной мельчайшей детали, так и одновременно всего объема хронотопа, это также означает создание пространства внимания. Для этого внимание должно быть одновременно и узким, направленным на каждую деталь хронотопа, а также предельно широким, но не рассеянным, обращенным на хронотоп целиком.

Понимание основания религиозности архаического сознания на принципе внимания подтверждается и учеными-антропологами. Так Х. М. Уэст-

ропп¹ пишет о понимании первобытными людьми языка природы через постоянное и внимательное наблюдение за своим природным окружением. Л. Леви-Брюль² приводит факты изумительного, феноменального владения «дикарями» вниманием и памятью, которая удерживала «известное количество незначительных на вид фактов в их последовательности», что также невозможно без цепкого почти физически ощущаемого внимания. Р. Фокс³ говорит о поразительном внимании и наблюдательности исследуемых им примитивных людей. О страстном внимании у индейцев к окружающему миру и способности подмечать мельчайшие различия пишет У. Роббинс⁴ с коллегами.

По С. Гутри, на самом примитивном уровне восприятия внимание архаического человека к своему окружению максимально напряжено и сверхчувствительно. На более поздней стадии развития человек начинает привязывать внимание к отдельным объектам⁵. Иными словами, архаический человек постоянно в объемном, пространственном внимании, во внимании ко всему. Созвучно ему и Р. Арнхейм пишет о том, что человек постоянно сканирует обстановку в которой находится, причем чем больше он отсканирует, тем лучше⁶. Такая концентрация внимания вокруг себя, на пространстве – серьезное напряжение, без которого не было бы человека. Именно это объемное внимание⁷ – пространство коммуникации архаического человека с окру-

¹ Hodder M. Westropp. Primitive symbolism. L.: George Redway, 1885. P. 10.

² Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 87-90.

³ Fox R. B. The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture // The Philippine Journal of Science. Manila. – 1952. – Vol. 81. – № 3-4. – Pp. 187-188.

⁴ Robbins W. W., Harrington J. P., Freire-Marreco B. Ethnobotany of the Tewa Indians // Bulletin № 55. Bureau of American Ethnology. Washington. 1916. Pp. 9, 12.

⁵ Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 100.

⁶ Arnheim R. Visual Thinking. Berkeley: University of California Press. 1969. P. 165.

⁷ Напомним, что именно снижение распыления внимания человекообразных в репрессивной социальной среде и его концентрация и контроль является условием, которое, как считают исследователи, способствовало становлению человека (см.: Рогинский Я. Я. Проблемы антропогенеза. М. «Высшая школа», 1977. Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. 3-е изд. М.: Российское психологическое общество, 1999. Chance M. R. A., Mead A. P. Social Behavior and Primate Evolution. Paper read at Symposia of the Society for Experimental Biolo-

жающей средой, с миром. Без этого пространства внимания не было бы и мира.

О сотворении мира вниманием пишет Е. В. Золотухина-Аболина, полагая, что человеческое «бытие-в-мире» – это «бытие среди вещей и существ, которые мы, обладатели чувств и сознания, «извлекли» из непредметного полотна бытия»¹. Таким образом, автор считает, что уже само обладание вниманием ставит человека на уровень демиурга, создающего мир, так как избирательное восприятие-полагание мира, т. е. активная концентрация внимания на определенных сторонах реальности (когда одно замечается, а другое – нет), сродни творчеству. Сам процесс такого созидания реальности вниманием похож на удаление скульптором лишнего камня, из которого должна появиться скульптура. То есть сначала нужен «камень», пишет исследователь, нужна действительность как поток впечатлений на всех уровнях, и лишь в этом потоке, направляя свое внимание, мы усматриваем все фигуры нашей реальности – социальной и индивидуальной. Кроме того, сотворение мира вниманием, и прежде всего – на уровне ощущений, в большинстве случаев не осознается. Здесь, по мнению Золотухиной-Аболиной, нельзя обойтись без субъектно-объектной схемы, потому что направленное внимание, его живой луч предполагает некое отстояние «внимающего» от того, чему он внимает. Само внимание создает свои объекты с их множественными конфигурациями, выхватывая из континуальности мироздания отдельные фрагменты, влекущие к себе наш интерес. Статус существования автоматически присваивается тому, на что внимание обращено. Более того, субъект внимания может выбирать разные ракурсы действительности, т. е. выбирать из того, что есть².

gy. – VII. – 1953. Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 31).

¹ Золотухина-Аболина Е. В. «Сотворение мира вниманием»: подступы к проблеме // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXVI. – №4. – С. 182.

² Золотухина-Аболина Е. В. Внимание и существование: знакомство с неизвестным и удостоверение наличного // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. XXX. – № 4. – С. 164-165, 182.

Однако если мы говорим об архаическом сознании, то высказанные Е. В. Золотухиной-Аболиной положения отчасти не работают. Дело в том, что современный человек извлекает из «непредметного полотна бытия» лишь те предметы, которые он научен извлекать, и игнорирует те, которые не научен. Привыкая к порядку вещей в окружающей реальности, он перестает обращать внимание на свое окружение, которое также превращается в «непредметное полотно бытия». Иными словами, человек теряет внимание, следовательно, теряет присутствие в бытии. Реальность провоцирует его на внимание, изменяясь не так, как он хочет, она вытягивает из него внимание, требует внимания. Современный человек – это человек с атрофированным вниманием. Он не понимает всей серьезности окружающей реальности, окружающего мира, который каждое следующее мгновение не несет в себе для него смертельной опасности. Для архаического человека «непредметное полотно бытия» было одновременно предельно предметным, оно не требовало внимания к себе, оно получало его в избытке, так как первобытный человек ждал опасностей из окружающего мира и постоянно следил за своим окружением. Наоборот, «собирая» человека из себя самого, «непредметное полотно бытия» само уделяло ему внимание, на которое человек отвечал, реагировал, вследствие чего научился понимать его язык. Более того, «непредметное полотно бытия» для архаического человека само предметно, его единство диктуется не бессубъектностью «серого» фона из огромного набора вещей-не-объектов, из которого вниманием избирательно выделяются отдельные «цветные» вещи. Его единство определяется многочисленными связями-взаимодействиями между всеми вещами, спаивая их в единый организм, единое тело бытия. Здесь можно согласиться с Е. В. Золотухиной-Аболиной, которая приводит для примера идеи Д. Бома о явном и неявном (импликативном) порядке Вселенной. По Д. Бому явный порядок, или наш предметный мир, возникает благодаря участию наблюдателя. Именно человеческое восприятие выделяет определенные аспекты из континуальной реальности импликативного порядка и создает экспликативный порядок повсе-

дневного мира. Осуществляемая направленным вниманием фрагментация порождает иллюзию действительности, составленной не из подвижных, динамичных, непрерывно взаимодействующих паттернов, а из стабильных вещей, и такая иллюзия становится основой опасных механистических заблуждений¹.

Здесь Д. Бом, на наш взгляд, точно подметил отрицательные черты современного внимания, дробящего мир на фрагменты и неспособного собрать их воедино, увидеть между ними взаимосвязь. Однако когда архаическое сознание видит целостность мира, т. е. видит прежде всего не вещи, а взаимодействия между ними, мы уничижительно объявляем такое сознание синкретическим. Там, где современное сознание видит важность самих вещей, архаическое сознание видит важность их взаимоотношений и взаимосвязей. Именно эти взаимосвязи приобретают затем вид высших сил, то есть *архаическое сознание помещает богов прежде всего не в сами вещи, а во взаимосвязи между ними*. По отношению к преходящим вещам взаимосвязи между ними стабильны и онтологичны. Видя реальность единым субъектом со множеством взаимосвязей, человек архаический, таким образом, не столько выбирает объекты своего внимания, сколько начинает ощущать себя объектом пристального внимания, а также воздействия. Здесь зарождаются первые религиозные отношения.

Континуальность, целостность и устойчивость взаимосвязей мира воспринимается архаическим сознанием как незыблемый порядок, повторяющееся движение, в которое можно включаться только с помощью движения – ритуала. Поэтому ритуал консервативен, и если мы говорим о конструировании реальности вниманием, то ритуал – это средство против конструирования реальности, это воспроизведение уже сконструированного кем-то мира, так как внимание обращается на то, на что обращали внимание предки. Именно их внимание реконструируется, культивируется, сохраняя язык об-

¹ Золотухина-Аболина Е. В. «Сотворение мира вниманием»: подступы к проблеме // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXVI. – №4. – С. 186.

щения с реальностью, с миром. Утрата составляющих ритуала – это утрата фрагментов внимания, это манифестация фрагментации внимания, разрушение языка общения с миром. Более того, это разрушение коллективного внимания, коллективного сознания, его фрагментация и «замусоривание» в попытках его восстановить и воспроизвести. Именно поэтому Е. В. Золотухина-Аболина справедливо замечает, что «социокультурные карты внимания» конкретных народов, созданные в рамках определенных этнополитических и этнокультурных представлений, нередко не совпадают с аналогичными «картами внимания» других народов, что создает трудности общения, непонимание и слепоту к тем моментам в чужой культуре, которые не входят в «круг внимания» культуры собственной¹. Но то же самое мы можем отнести и к различным видам религиозности. Указанные «непонимание и слепоту» в религиозной парадигме мы можем отнести к различиям в видах архаического сознания, предполагающего разные конфигурации, функции, концентрацию, работу внимания. Иными словами, *разным видам религиозности соответствуют разные виды внимания.*

Пример работы одного из таких видов внимания Золотухина-Аболина хорошо проиллюстрировала следующими замечаниями. По ее словам, для человека реально существует лишь то, что им замечено. Но для осуществления такого существования очень важно, чтобы другие люди согласились с тем, что нечто, замеченное одним человеком, существует. Внимание должно стать разделенным, коллективным, чтобы придать замеченному нами онтологический вес. Другие должны согласиться с нами в истолковании того, что именно существует, принять нашу версию реальности. Это относится к явлениям как внешнего, так и внутреннего мира². Здесь нам следует уточнить, что в этих положениях говорится о внимании современного человека, кото-

¹ Золотухина-Аболина Е. В. «Сотворение мира вниманием»: подступы к проблеме // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXVI. – №4. – С. 183.

² Золотухина-Аболина Е. В. Внимание и существование: знакомство с неизвестным и удостоверение наличного // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. XXX. – № 4. – С. 162.

рый в повседневной жизни с присущим ему атрофированным вниманием «выдергивает», «выхватывает» вещи из континуальной реальности. Именно после такого «выхватывания» человеку нужно удостоверение того, что именно он «выхватил» (выделил, вычленил) из реальности. Искусственная реальность, в которой живет современный человек, богата на симулякры, и для существования симулякра иногда совершенно достаточно, чтобы и другие ввели его в свое внимание и подтвердили его существование. Такое конвенциональное подтверждение существования вещей прекрасно укладывается в рамки современного сознания, скажем больше – в рамки социогенной религиозности. Здесь для существования вещи, бога, нужно не само его существование, а общее согласие на его существование. Таким образом, современное сознание может придать существование любой химере, если будет согласно на ее существование. В этом отношении физиогенное архаическое сознание отличается от современного в том, что окружающий человека мир с одной стороны манифестирует свое внимание к человеку, создавая последнего, как художественное полотно, с другой стороны провоцирует и привлекает его внимание на себя, на вещи и взаимосвязи между ними. При этом взаимосвязи между вещами единого мира представляются настолько очевидными, что им не нужно конвенционального подтверждения их существования. Поэтому в парадигме физиогенной религиозности, в отличие от парадигмы социогенной религиозности и соответствующем ей виде архаического сознания, не нужны рациональные доказательства существования «высших» сил. Физиогенность подразумевает не рациональное конвенциональное доказательство, а ритуал как практическую верификацию этого существования.

Можно согласиться с Е. В. Золотухиной-Аболиной в том, что мы «не сознательно творим свою реальность по рационально выкроенным лекалам, а «вылавливаем» из фона действительности либо то, что заведомо задано, либо порой вообще что придется»¹. Но следует заметить, что такое несознательное

¹ Золотухина-Аболина Е. В. «Сотворение мира вниманием»: подступы к проблеме // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXVI. – №4. – С. 182.

творчество является манифестацией падения внимания современного человека. Оно говорит о неспособности человека рационально и адекватно принимать во внимание реальность. У человека просто нет указанных «рациональных лекал», так как нет понимания, или общей теории этой реальности. А те, что есть – не соответствуют положению вещей. Поэтому положение Е. В. Золотухиной-Аболиной о конструировании реальности вниманием можно принимать с большой натяжкой. Невозможно конструировать реальность, когда человек не знает сам инструмент конструирования – внимание, и не умеет им пользоваться. Человек не уделяет внимания самому вниманию. Созданная человеком комфортная среда обитания просто убивает внимание. Внимание применяется только тогда, когда среда показывает свою репрессивность, неподчинение. Таким образом, наше внимание – внимание чрезвычайной ситуации. Но оно не может предсказать эту ситуацию, так как само фрагментарно и мир отражает фрагментарно.

Отсюда возникает проблема воспроизведения архаического сознания, воспроизведение архаического хронотопа. Помимо полной или частичной утраты смысла ритуала, деталей ритуала, предназначенного, по нашему представлению, для проникновения в архаический хронотоп, современный человек не обладает качеством внимания, необходимым для такой процедуры. Качество внимания представляется очень важным, так как человек живет, прежде всего, в конкретных взаимосвязях между вещами¹. Следовательно, если он ставит задачей воспроизведение архаического хронотопа, он также должен удерживать во внимании и воспроизводить эти конкретные взаимосвязи. С редуцированным и фрагментированным вниманием это невозможно. Иными словами, с современным некачественным вниманием невозможно *быть в мире*, невозможно обладать подлинным бытием.

Архаический человек принимает отношение общества и природы как отношение двух активных и равноправных начал. Он принимает их как тождество, это свойство архаического сознания. Это тождество алтарей, тожде-

¹ Вульф К. К генезису социального. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 72.

ство миров, каждый из которых уникален и един с каждым другим (В. Савчук). Человек своим вниманием собирает-творит себя в этом пространстве сборки-творения (по аналогии с «точкой сборки»), занимая собой это пространство и являясь подобным ему¹. Это пространство – его единое тело – космос тела, противостоящий хаосу тела. Это пространство архаического, вернее, пространство архаического человека, которое он сам собирает и скрепляет своим вниманием. Собственно, во внимании – он человек. Здесь *religio* – это внимание, а Человек Внимательный – это, прежде всего, Человек Религиозный, постоянно, скрупулезно, ответственно повторяющий / воспроизводящий прошлое, которое одновременно является настоящим и будущим², максимально точно и полно удерживая себя в хронотопе тео-социальной коммуникации. Таким образом, Цицерон вводит религиозность в природу человека, показывая, что она состоит из присущих ей качеств – внимания и ответственности.

§ 4. Коммуникативность как принцип архаического сознания

Тезис о том, что архаическое / первобытное сознание религиозно подвергался сомнению еще в XVIII-XIX веках исследователями, путешественниками, миссионерами, встречавшимися с племенами, которые находились на совершенно примитивной стадии развития, аналогичной первобытной³. О

¹ Уподобляясь окружающему миру, пишет К. Вульф, человек приобретает способность ориентироваться и формировать себя, создавать свой образ. Копирование, подражание, мимезис природы – один из ранних способов сознательного и рационального общения с природой (Вульф К. К генезису социального. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 72).

² ПершинЮ. Ю. Архаическое сознание и архаическое время // NB: Философские исследования. [Электрон. ресурс]. 2013. № 9. С. 64-85. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_811.html.

³ Spix J. B. R., von; Martius C. F. P. Reise in Brasilien. München: Verlag M. Lindauer, 1823-1831; Bates H. W. The naturalist on the river Amazons. 2 vols. L.: John Murray, 1863; Wallace A. R. Travels on the Amazon and Rio Negro. Ward, Lock, 1889; Azara F., de. Voyage dans l'Amérique méridionale depuis 1781 jusqu'en 1801. Paris, 1809; Baegert J. An account of the aboriginal inhabitants of the Californian Peninsula. Washington, 1865-1875; Collins D. An Account of the English Colony in New South Wales. 2 vol. L.: T. Cadell Jr. & W. Davies, 1798-1802; Ross J. A Voyage of Discovery. L.: John Murray, 1819; Jukes J. Beete. Narrative of the Surveying Voyage. L.: Lords Commissioners of the Admiralty, 1847; La Pérouse J. F. A Voyage

том, что дикие африканские племена не имеют религии, писали Дж. Грант¹, У. Дж. Буршель², Д. Ливингстон³ и другие путешественники⁴. Не обнаружили религиозных верований у населения Малайского архипелага и южной Индии А. Р. Уоллас⁵ и Дж. Шорт⁶. Большое количество этих свидетельств в виде мнений исследователей и путешественников собрал в своих книгах Дж. Леббок⁷, который на их основании предложил теорию дорелигиозного состояния человека, так как считал, что описанные дикие племена практически не отличаются от состояния, в котором находился первобытный человек. По этой теории Леббока первобытные не обладали архаическим религиозным сознанием, так как у них не было признаков религии.

Однако параллельно существовало и прямо противоположное мнение относительно практически повсеместного распространения того или иного вида религиозности среди примитивных народов с сохранившимся архаическим мышлением. Еще Ж.-Ф. Ренар, подводя итог своим путешествиям по северной Европе, заметил, что северные племена и народности имеют божеств, изображенных камнями⁸, а после него в 1755 г. Д. Юм⁹ писал, что все дикие племена Америки, Африки и Азии являются идолопоклонниками.

Основанием для критики теории Леббока также были свидетельства путешественников и исследователей, которые посещали страны, упомянутые

Round the World. 3 vol. L.: Lackington, Allen, and Co., 1807.

¹ Grant J. A. A Walk across Africa. Edinburgh, L., W. Blackwood and Sons, 1864.

² Burchell W. J. Travels in the Interior of Southern Africa. 2 vols. L.: Longman, 1822.

³ Livingstone D. Missionary travels and researches in South Africa. L.: J. Murray, 1857.

⁴ См., например: Caillié R.-A. Travels through Central Africa to Timbuctoo. L.: Colburn & Bentley, 1830; Levallant F. Travels from the Cape of Good-Hope. L.: William Lane, 1790.

⁵ Wallace A. R. The Malay Archipelago. L.: McMillan and Co., 1869.

⁶ Shortt J. An Account of some Rude Tribes // Proceedings of the Madras Government. Madras: Government Press, 1864.

⁷ Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man. L.: Longmans, Green and Co., 1870; Lubbock, J. Prehistoric Times. N. Y.: Appleton and Co., 1872.

⁸ Regnard J.-F. Voyages de Flandres, Hollande, Suède, Danemark, Laponie, Pologne et Allemague // Les Oeuvres de M. Regnard. 12 vol. Vol.5. Paris: Veuve de P. Ribou, 1731.

⁹ Hume D. The Natural History of Religion // Four Dissertations. L., A. Millar, 1755. P. 4.

Леббоком. Это были Андаманские острова¹, Австралия², Папуа Новая Гвинея³, Малайзия⁴.

Помимо этого, к наиболее часто посещаемым европейскими учеными континентам относятся Африка⁵, Америка⁶, а также север Европы и Сибирь⁷. Наряду с этим, многие знаменитые ученые, такие как К. Тиле⁸, Г. Роскофф⁹, Г. Мортие¹⁰, А. де Кятрфаж¹¹, М. Мюллер¹², Д. Г. Бринтон¹³, Э. Б. Тейлор, Ф. Б. Джевонс¹⁴ и др. признали, что примитивный человек также имеет рели-

¹ См, например: Man E. H. On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands // *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. – № 12. – 1883. – Pp. 69-175, 327-434.; Radcliffe-Brown A. R. The religion of the Andaman Islanders // *Folklore*. – 20 (3). – 1909. – Pp. 257-271.

² Grey G. *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-Western and Western Australia*. 2 vols. L.: T.& W. Boone, 1841.

³ Boudyck-Bastiaanse J. H. de. *Voyages faits dans les Moluques, a la Nouvelle-Guinee et a Celebes*. Roy. 8vo. Paris, 1845; Goudzwaard A. *De Papoewa's van de Geelvinksbaai*, Schiedam. The Netherlands: H. A. M. Roelandts, 1863.

⁴ Grey G. *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race*. L.: G. Routledge & Sons, Ltd., 1855; Schirren C. *Die Wandersagen der Neuseeländer und der Maui-mythos*. Riga: Kymmell, 1856; Oberländer R. *Neu-Seeland und die übrigen Inseln der Südsee*. Leipzig: Otto Spamer, 1871.

⁵ Bosman W. *Nauwkeurige Beschrijving van de Guinese Goud-, Tand- en Slavenkust*. Amsterdam: I. Stokmans, 1709; Bowdich T. Edward. *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. L., J. Murray, 1819; Cruickshank B. *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa*. L.: Hurst and Blackett, 1853; Wilson J. L. *Western Africa: Its History, Condition, and Prospects*. N. Y.: Harper & Brothers, 1856; Schauenburg Ed. *Reisen in Central Afrika von Mungo Park*. 2 vols. Lahr: M. Schauenburg, 1859-65; Wagner H. *Schilderung der Reisen un Entdeckungen des Dr. Eduard Vogel in Central-Afrika*. Leipzig, 1860; Kaufmann A. *Schilderungen aus Central Afrika*. Brixen, 1862.

⁶ Müller J. G. *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*. Basel: Schweighauser, 1855; Brinton D. G. *The Myths of The New World*. N. Y.: Leypoldt & Holt, 1868; Bancroft H. H. *The Native Races of the Western States of America*. 5 vols. N. Y.: D. Appleton & Co., 1875.

⁷ Lönnrot E., Schiefner F. A. *Kalewala, das National-Epos der Finnen*. Helsingfors: J. E. Frenckell & Sohn, 1852; Castren A. M. *Vorlesungen über die finnische Mythologie*. St. Petersburg, 1853; Schiefner F. A. *Heldensagen der minussinschen Tartaren rhythmisch bearbeitet*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1859.

⁸ Tiele C. P. *Outlines of the History of Religion*. Boston: James R. Osgood and Co., 1877. P. 6.

⁹ Roskoff G. G. *Das Religionswesen der Rohesten Naturvölker*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

¹⁰ Mortillet G., de. *Le Préhistorique: antiquité de l'homme*. Paris : Reinwald, 1883.

¹¹ Quatrefages A. de. *L'Espèce Humaine*. Paris: Félix Alcan, 1886.

¹² Muller M. F. *Natural religion. The Gifford lectures*. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. P. 85.

¹³ Brinton D. G. *Religions of Primitive Peoples*. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 30.

¹⁴ Тейлор Э. Б. *Первобытная культура*. М.: Политиздат, 1989. С. 206; Tylor E. B. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. 2nd edition, 1870. О недостаточности доказательств отсутствия религиозных верований у примитивных людей писал также Jevons F. B. *Religion in Evolution*. L., Methuen & Co., 1906.

гиозные верования. О повсеместном распространении религиозных верований у примитивных племен писали также Р. Флинт¹, К. Той², Дж. Нидам³, Э. Эймз⁴, Э. О. Джеймс⁵, Дж. Рэндалл⁶, Т. Идинопулос⁷. Работы Э. Эванс-Причарда, Э. Шарпа, Ж. де Вре⁸ явились последним отголоском давних споров по поводу до-религиозного состояния человека, отвергающим теорию Леббока. Такие мнения являются результатом обширных и глубоких исследований, в русле которых ученые пришли к заключению, что религия, в ее наиболее общем значении, это феномен общий для всего человечества⁹. Более того, религиозность – неотъемлемый элемент сознания человека¹⁰, всего его существа¹¹, а следовательно, природы человека¹². Причем религиозность присуща человеку вне зависимости от его социального и интеллектуального положения, вне зависимости от того состояния, в котором она может пребывать – будь то в «полусознательном состоянии дикарей либо в состоянии высокой разработанности на философском уровне»¹³. Следовательно, религиозность приписывается как современному, так и первобытному человеку с архаическим сознанием.

¹ Flint R. *Anti-Theistic Theories*. Edinburgh, L.: W. Blackwood & Sons, 1889. P. 288.

² Toy C. H. *Introduction to the History of Religions*. Boston: Ginn and Co., 1913. Pp. 6-7.

³ Needham J. *Science, Religion and Reality*. L.: Macmillan, 1925.

⁴ Ames E. S. *Religion*. N. Y.: Henry Holt & Co., 1929. Pp. 8-9.

⁵ James E. O. *Prehistoric Religion*. N. Y.: Praeger, 1957. Pp. 23-30.

⁶ Randall J. H. Jr. *The Meaning of Religion for Man*. N. Y.: Harper Torchbooks, 1968. Pp. 27-28.

⁷ Idinopulos Th. A. *What is Religion?* // *Cross Currents*. – Fall 1998. – Vol. 48. – Issue 3.

⁸ Evans-Pritchard E. E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1959. P. 107; Sharpe E. J. *Comparative Religion: A History*. L.: Gerald Duckworth, 1975. Pp. 51-53; Vries Jan, de. *Perspectives in the History of Religions*. Berkeley, L. A., L.: University of California Press, 1977. Pp. 99-101.

⁹ Tiele C. P. *Outlines of the History of Religion*. Boston: James R. Osgood and Co., 1877. P. 6.

¹⁰ Caird E. *The Evolution of Religion*. N. Y.: Macmillan and Co., 1893. P. 58.

¹¹ Brinton D. G.. *Religions of Primitive Peoples*. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P.30.

¹² Как пишет относительно религии Э. Дюркгейм, «... созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго. Если бы он не основывался на природе вещей, он встретил бы в вещах сопротивление, которое не смог бы преодолеть. Стало быть, мы приступаем к изучению первобытных религий, будучи уверены в том, что они укоренены в реальности и выражают ее». См.: Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 176.

¹³ Jastrow M. *The Study of Religion*. L.: Walter Scott, Paternoster Square. 1901. Pp. 168-169.

Можно с уверенностью утверждать, пишет И. Н. Яблоков¹, что простейшие формы религиозных верований существовали уже 40 тыс. лет назад. Если человек сформировался в процессе эволюции, то можно сказать, что и религия сформировалась как часть человеческой жизни, его культуры². Она распространена повсюду³ и помимо разума является атрибутом «Человека разумного», а в религиозном отношении «Человек разумный» может быть также определен как «Человек религиозный». Таким образом, результаты обширных исследований подтверждают наличие у древнего человека архаического религиозного сознания, проявляющегося в виде религиозно-магических практик. Иными словами, архаическое сознание первобытного человека религиозно.

Исследователи, путешественники, миссионеры, находя или не находя у примитивных сообществ религиозные практики, исходили из своего понимания религии⁴. В этом отношении нам интересны не те из них, кто не находил следов религии, а те, кто обнаружил и исследовал примитивные верования у современных им «дикарей». Если они смогли увидеть в повседневной жизни первобытного человека признаки архаической религиозности, то это значит, что они сами должны понимать религиозность созвучно пониманию «дикарей», а также определять ее в виде несколько отличном от широко распространенного способа определения религии, подпадающего под зонтичное определение религии по Лактанцию. Именно такие, нестандартные определения религии, выражающие ее рудиментарное архаическое понимание, нам и будут интересны. Примечательным и полезным в этом случае оказывается именно субъективность исследователя, так как в определении религии он в

¹ Яблоков И. Н. Основы религиоведения. М.: Высш. шк., 1994.

² Радугин А. А. Введение в религиоведение. 2-е изд., дополн. М.: Центр, 2000.

³ Maringer J. Gods of Prehistoric Man. L.: Phoenix Press, 2002. Pp. 115, 151.

⁴ Verkamp B. J. The Evolution of Religion: A Re-Examination. Scranton: University of Scranton Press, 1995. P. 2-3. Заметим, Б. Феркамп подчеркивает факт, что у описываемых путешественниками племен совершенно отсутствуют *привычные европейцам* формы религиозной активности.

латентной форме формулирует свое понимание религии, т. е. то личное, что является религией для него.

Определения религии столь же многочисленны, сколь многочисленны люди, пытающиеся религию определить. Так огромное количество определений религии можно найти на двадцати одной странице Приложения к работе «Психологическое исследование религии» Дж. Леуба¹, которые анализируются в главе под названием «Конструктивная критика современных религиозных концепций». Другой автор, В. Ферм² в учебнике «Первые главы религиозной философии» посвящает дискуссии относительно определения религии семьдесят одну страницу. Дж. Морли³ в своей статье «Демократия и реакция» заметил, что существуют десятки тысяч определений религии, образно показывая, что каждый исследователь, который касается темы религии, пытается так или иначе дать ей определение. Существование огромного количества определений религии нам выгодно, так как они все вместе создают достаточно объемный образ человека религиозного – Homo Religiosus, тем самым предоставляя нам объемную картину топологии религиозного сознания, в которую фрагментами вписаны рудиментарные признаки архаического религиозного сознания. Именно на эти признаки и следует обратить наше внимание.

К примеру, определение Г. Хёффдинга и некоторых других авторов, считающих, что все религии содержат в себе глубочайшую тенденцию к сохранению (conservation) ценностей⁴ или жизни⁵ человека *посредством особых действий*, которые, как полагают, обращены к иным, чем человек, инстанциям⁶, интересно тем, что религия определяется как особые *действия*, а не просто вера или связь с богом. У. Райт определяет религию как *социальное*

¹ Leuba J. H. The psychological study of religion: Its origin, function, and future. N. Y.: Macmillan, 1912.

² Ferm V. First Chapters in Religious Philosophy. N. Y.: Round Table Press, 1937.

³ Morley J. Democracy and Reaction // Nineteenth Century. – April, 1905.

⁴ Höffding H. Philosophy of Religion. L.: Macmillan, 1906. P. 215.

⁵ Harrison J. Themis. L.: Cambridge University Press, 1912.

⁶ Newbolt W. C. E. Religion. L., N. Y., Bombay: Longmans, Green, & Co. 1899. P. 8.

*отношение к нечеловеческому окружению*¹. Это определение интересно своей диалектичностью – противопоставлением человеческого и нечеловеческого окружения (это могут быть как сверхъестественные существа, так и весь внешний мир вокруг человека). Фактически эта интуиция Райта говорит о тонко подмеченной *коммуникации*, в которую человек вступает с тем, что является «не-я», «другим», «иным». К этому можно добавить удачное, по мнению Э. Сопера², определение религии, которое дал Л. де Грандмазон³: «Религия это вся сумма верований, чувств, практик, как индивидуальных, так и социальных, объектом которых является сила, которую человек признает как высшую, от которой он зависит, и с которой он вступает (или вступил) в отношения». В этих определениях виден коммуникационный аспект взаимоотношений человека с некой высшей силой. Эта коммуникация вынужденна, так как человек признает некую силу высшей.

В XIX веке антрополог У. Р. Смит заявил, что древние племенные религии человечества были преимущественно обрядово-культовыми системами. Это были «наборы действий и ритуалов», в которых доктрина и мифология были вторичными⁴. Иными словами, для этих религий был важен сам язык коммуникации с природной реальностью, его верификация, повторяемость в ритуалах, его действенность, выражающаяся в способности «договориться» с миром о будущем благоприятном развитии событий. Отсюда определение религии как *веры* будет вводить нас в заблуждение. В этом отношении оказывается несостоятельным даже самое простое определение Э. Тейлора («минимальное определение религии») как «*вера* в духовных существах», или «существ»⁵, так как здесь не учитывается коммуникацион-

¹ Wright W. K. A Student's Philosophy of Religion. Revised edit. N. Y., L.: Macmillan, 1935. P. 528.

² Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 34.

³ Grandmaison L., de. The Study of Religion // Lectures on the History of religions. Vol. I. L.: Catholic Truth Society, 1910. P. 3.

⁴ Smith W. R. Lectures on the Religion of the Semites, 3rd edn. L.: Black, 1927. Pp. 20-21.

⁵ Tylor E. B. Primitive Culture. 4th edn. Vol. 1. L.: Murray, 1903. P. 424, или Tylor E. B. Religion in Primitive Culture. N. Y.: Harper and Row, 1958. P. 8. (См. также: Bowie F. The Anthropology of Religion. Oxford: Blackwell, 2000. P.15).

ный момент религиозности, а также цель такой веры и ее внешние проявления.

По М. Джастроу¹, один из трех элементов религии – вступление в отношения с Силами, стоящими выше человека. Помимо этого, для установления благоприятных отношений с Силой или Силами, необходимы как проведение специфических действий, так и регулирование поведения человека. С этими положениями согласен и К. Той², который считает, что религия – это еще и отношение человека к универсуму, являющемуся социальной и этической силой, это чувство социальной солидарности с объектами, Силами и установление с ними *социальных отношений*. Эти Силы таинственны и более могучи, чем обычные люди (в ранних религиях – это духи, звери, растения, неподвижные объекты, реже люди). Само желание вступить с Силой в *правильные отношения* У. В. Фаулер называет *инстинктом*, или *religio*³. Помимо этого к *religio*, или к *религиозному инстинкту как универсальному инстинкту человеческой природы*, Фаулер относит *желание получить от Силы ответ в виде благоприятных знаков и предзнаменований*⁴.

Коммуникативный аспект⁵ архаической религиозности присутствует и в определении религии, данным Дж. Дж. Фрэзером⁶, как умилоствления и умиротворения сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. Религия, по Фрэзеру, состоит из теоретического и практического элементов: из веры в существование высших сил и из стремления умилоствить их, угодить им. Не обязательно и не всегда религиозное действие принимает форму

¹ Jastrow M. The Study of Religion. L.: Walter Scott, 1901. P. 171.

² Toy C. H. Introduction to the History of Religions. Boston: Ginn and Co., 1913. P. 1-2.

³ Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan and Co., Limited, 1911. P. 52, 57, 116, 126.

⁴ Ibid. P. 152.

⁵ О коммуникативности, присущей архаическому религиозному сознанию говорил также Х. Уэстропп (см.: Westropp H. M. Primitive symbolism. L.: George Redway, 1885. P. 10).

⁶ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Пер. с англ. М. Рыклина. Т. 1. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. С. 42.

ритуала, то есть состоит в произнесении молитв, совершении жертвоприношений и других внешних обрядовых действий.

В итоге, даже из такого небольшого количества рассмотренного материала следует сделать вывод о том, что религия в современной интерпретации исследователей содержит в себе понимание внешнего мира, универсума как существа, силы или субъекта подобного человеку. В принципе, такая интерпретация, как мы видели в предыдущих параграфах, имеет под собой теоретические основания. Иными словами, продолжается линия исследований, в которых религия на довольно высоком уровне обобщения понимается как коммуникация человека с миром. Для создания такой коммуникации человек ищет и собирает своим вниманием в окружающей реальности коммуниканта, субъекта каких-либо действий, которым приписываются некий смысл и направленность на объект. Фактически приписывание действий любым акторам – это поиск со-субъекта, со-беседника, со-актера, коммуниканта. Это подтверждает понимание религии как коммуникации с необходимой обратной связью.

Однако наиболее масштабное представление о коммуникативном аспекте архаического религиозного сознания дают сами древние и античные первоисточники, описывающие отношение, общение людей с вышестоящими силами, с богами. Именно такое общение, диалог, коммуникация является одной из существенных сторон архаического религиозного сознания, при том, что религиозная практика в общем состоит из трех частей: направление внимания – принесение жертвы – ответ божественной силы (дивинация). Последняя часть этой триады является очень важной, недаром Цицерон, определение религии которого мы рассматривали, посвятил ей часть трактата «О природе богов» и отдельный трактат «О дивинации». Архаическое сознание изначально коммуникационно, следовательно, религиозно. Религия как способ жизни и теология как технология и система знаний о мире не состоялись бы с самого начала, если бы не было того, что Цицерон называет дивинаци-

ей¹, которая напрямую связана с существованием богов², и доносит до людей их слово³. Скажем иначе, если бы при понимании древним человеком метафизики этого мира, т. е. при понимании божественного, человек не получал бы от этого божественного хотя бы какие-то знаки своего присутствия, деятельности, архаическая религиозность не смогла бы существовать в принципе. Далее, для религиозной коммуникации нужен кто-то живой⁴, кто будет отвечать человеку, с кем можно было бы взаимодействовать. Поэтому можно утверждать, что архаическую религию поддерживает дивинация⁵, общение с божественным⁶. Нет общения – нет религии. Есть общение – есть религия. Именно в этом отношении нам следует говорить об архаической религии как о тео-социальной коммуникации с обратной связью⁷. Поэтому дивинация как коммуникация и диалог с богами – одна из краеугольных составляющих ар-

¹ В трактате Цицерона “De divinatione” дивинация определяется как *способность предчувствовать и узнавать будущее* (I, 1) и как *предсказание и предчувствие таких событий, которые считаются случайными* (I, V, 9).

² «Если существуют такие истинные виды дивинации, через которые мы узнаем о будущем и которые мы поэтому и применяем, то существуют и боги; и в свою очередь, если существуют боги, то должны быть и люди, способные провидеть будущее (De div. I, V, 9). Там же Цицерон суммирует: «если есть дивинация, то существуют боги, а если существуют боги, то должна быть дивинация» (I, VI, 10), так как боги заботятся о людях.

³ Слово от бога доносится до людей в двух формах – в законах и предсказании будущего, пишет Д. Г. Бринтон (Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G. P. Putnam’s Sons, 1897. Pp. 108-110).⁷

⁴ Отметим, что у Гомера в «Илиаде» и «Одиссее» божества описаны очень живыми, похожими на людей, и зачастую даже обладающие сходными благодетелями и пороками.

⁵ М. Фловер, к примеру, пишет, что Греки считали, что боги хотели общаться и общались с людьми посредством различных знаков. Дивинация была средством соединения известного и неизвестного, видимого и невидимого, прошлого и будущего, людей и богов (Flower M. A. The Seer in Ancient Greece. L.: University of California Press: Ltd., 2008. P. 8). М. Лоуи и К. Блэкер определяют дивинацию как «попытку получить от высшей силы или сверхъестественного существа ответы на вопросы, которые выходят за рамки того, что понятно обычному человеческому разуму» (Loewe M., Blacker C. Oracles and Divination. Boulder, 1981. P. 1).

⁶ Как в Ассирии, так и в Греции, пишет М. Ниссинен, доверие к дивинации основывается на представлении о том, что боги на самом деле коммуницируют с людьми, и что решения, принимаемые в мире богов, влияют на земные дела. Есть много путей, по которым вниманию человека представляется божественная воля (Nissinen M. The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets // Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives. Atlanta. P. 110).

⁷ См.: Першин Ю. Ю. К этимологии слова *религия*: парадигма Цицерона // АнтропоТопос. – 2011. – Выпуск 9-10. – С. 24-38, а также Першин Ю. Ю. Археология религии: religio в дохристианской парадигме // Вестник Волгоградского государственного университета. – 2012. – № 1 (15). – С. 11-18.

хаического сознания¹, встречающаяся в архаических обществах повсеместно².

Огромное количество примеров подобной коммуникации можно найти в дошедших до нас древних литературных источниках, и они общеизвестны. Самые известные из них, к примеру, книги Ветхого Завета, в которых также с самого начала, с обращения бога к Каину, Ною, Аврааму постоянно происходят диалоги между богом и пророками, верующими (самое известное – первое и второе восхождения Моисея на гору Синай и получение заповедей. Помимо этого целая книга Ветхого Завета «Левит» посвящена монологу бога, дающего подробнейшие инструкции о том, как технически правильно проводить жертвоприношения и др.). Такое же общение мы видим и в Новом Завете (обращение Иисуса к Фоме после распятия, смерти и воскресения, обращение к Павлу), однако здесь они не имеют систематического характера и, вероятно, несут нагрузку как обязательный атрибут бога, приписываемый Иисусу. В данном случае трудно отрицать, что перед нами диалоги бога и людей, в результате которых люди корректируют свое поведение (принцип обратной связи).

Так в своей Теогонии Гесиод говорит о том, что знание о проходящих во Вселенной процессах ему сообщили Музы. Эпосы «Илиада» и «Одиссея» Гомера – прекрасный пример общения с людьми с богами, когда люди взывают к богам и те отвечают словами, либо действиями. И опять мы наблюдаем коммуникацию, в результате которой люди корректируют свое поведение.

В своих диалогах «Менон», «Ион», «Пир» Платон называет божественными людьми прорицателей, провидцев и поэтов. Они считаются «одержи-

¹ Дивинация, пишет У. Фаулер, – это универсальный инстинкт человеческой природы, совершенно естественный и инстинкт, имеющий основания в повседневных нуждах, надеждах и страхах человека (Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan and Co., 1911. P. 292).

² О повсеместном распространении явления дивинации, понимаемой и практикуемой как *диалог с высшими силами, богами*, пишут Э. Стиллингфлит и Дж. Леббок (см.: Stillingfleet E. Origines Sacrae: or a Rational Account of the Grounds of Natural and Reveal'd Religion. Cambridge: University-Press, 1702. P. 162; Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man. L.: Longmans, Green and Co., 1870. P. 270).

мы» богами или музами, они – посредники между богами и людьми и передают богам молитвы и жертвы людей, а людям – наказания и волю богов, вознаграждения за жертвы, и знания. Сократ говорил, что многие его мысли направлял его даимон, личное божество¹. Но особое место в греческой культуре занимали оракулы, которые фактически являлись диалогом в виде вопроса и ответа. Это искусство ведения диалога с богами основывалось на убеждении, что боги благодаря присущей им непрерывной бдительности и участливости постоянно открывают свою волю людям².

Отношения греков с богами, как считает Ф.Буррио, были сходными с взаимоотношениями между людьми. Это «дипломатия, уместная при общении с грозными соседями»³. Но непрерывного общения сторон теосоциальной коммуникации, а также из того факта, что многие греки (даже не всегда знатные) являлись, по общему признанию, потомками богов (к примеру, родословная Платона восходит к Посейдону, а родословная Аристотеля – к Асклепию), можно сказать, что боги для греков были не столько «грозными соседями», сколько строгими старшими членами «семьи», представленной полисом.

Таким образом, миру и его фрагментам, взаимосвязям через антропоморфизацию и анимацию приписывается субъектность и креативность как способность влиять на человека и его поведение. Следовательно, духи, боги и другие духовные существа, с которыми общаются люди (следуя их указаниям, принимая от них помощь, избегая их недовольства), фактически являются коммуникантами, собеседниками людей и выполняют регулятивную функцию. Люди, следуя их подсказкам или заслужив наказание, изменяют свое поведение, и наоборот, поведение людей способствует помощи духов или наказанию, исходящему от них. Таким образом, в парадигме архаическо-

¹ Прокл в комментариях на диалог Платона «Государство» (1.86.13) упоминал, что многие знания о прошлом и будущем получал от даймонов.

² Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. М.: Эксмо, 2002. С. 5. Оракулы также описаны в пьесах Эсхила (Прометей прикованный), Софокла (Царь Эдип), Эврипида (Просительницы) и др.

³ Буррио Ф. Греки и их боги // Античный вестник (Омск). – 1995. – Вып. III. – С. 159.

го сознания мы опять определяем религиозные отношения как отношения коммуникации, отношения с обратной связью, а задачей архаического сознания человека является постоянное и внимательное воспроизведение в ритуальной практике хронотопа успешной тео-социальной коммуникации, основанной на принципе обратной связи (*re-ligio*).

Здесь коммуникация – это преимущественно телесные практики понимания языка мира, его причинно-следственных связей. Эти телесные практики повседневны, это жизнь в мире, в природе, по ее законам. Даже выпадая из мира, даже говоря ему пока еще неуверенное «нет», первый человек, тем не менее, живет по его законам. Телесные практики, понимаемые как изучение языка мира, уже не произвольны, а хотя бы в малой степени закономерны. Требуя повторения, или, иными словами, ритуала, они, тем не менее, не инстинктивны, а свободны и подвержены изменениям, хотя при этом рациональны. Иными словами, ритуал как согласование и фиксация языка мира может изменяться, оставаясь рациональным. Таким образом, язык тела подстраивается под окружающий мир.

Ритуал в данном случае трактуется как составляющая хронотопа, в который надо постоянно входить, который надо постоянно воспроизводить, причем воспроизводить в определенном, повторяющемся состоянии сознания. Воспроизведение хронотопа удачной обратной связи с миром в виде ритуала, прежде всего, говорит о приобретении древним человеком языка общения с миром. Именно языка общения, а не произвольной реакции на внешнее раздражение. Язык общения с окружающим миром включает в себя понимание причинно-следственных связей и воспроизведение их звеньев, их повторение. Это свидетельствует об устойчивом и точном смысле, который несут эти звенья. Язык общения с окружающим миром подразумевает структуру «ритуал – ответ мира» в виде определенной цепочки событий. Однако наряду с этим устойчивой единицей коммуникации будет являться и устойчивое звено причинно-следственных связей «отсутствие ритуала – отсутствие ответа мира». Для воспроизведения ритуальных практик языковая коммуни-

кация нужна минимально. Далее, с появлением речи как рационального средства описания реальности и ритуала появляется миф.

Совершенствование ритуала означает совершенствование языка и языковых средств. К примеру, изготовление орудий труда (из-за повторяемости действий в процессе изготовления, использования и результата использования) также можно назвать ритуалом. В аспекте коммуникации все эти действия являются языком общения с миром, который каждый раз предоставляет человеку одинаковый результат его (человека) действий. С развитием трудовой деятельности и усложнением мозга становится необходимым и возможным помимо языка телодвижений и действий применять вербальный язык¹.

Подводя итог рассмотрению широкого распространения архаического религиозного сознания среди примитивных народов, мы констатируем, что его деятельность основывается на принципе религиозной тео-социальной коммуникации, на принципе внимания, ответственности и принципе обратной связи.

§ 5. Архаический принцип ответственности

При рассмотрении этимологии слова *religio* М. Мюллер² заметил, что естественное развитие слова *religio* в латинском языке начинается со значения «забота, внимание, уважение, трепет», затем принимает смысл «*сознательности, совести*», и в конце концов начинает употребляться только в значении внутреннего чувства почитания богов. Такая деривация значения слова *religio* не случайна, она является отголоском смысла, которое это и аналогичные понятия также несли в парадигме архаического сознания. При-

¹ Антрополог К. Вульф в этом отношении пишет, что тело человека издавна служило установлению и выражению подобия. Явные примеры тому – танец и язык (Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 73). Иными словами, танец и язык – также есть воспроизведение, подражание, копирование человеком мира.

² Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. P. 34-36.

мер такого родственного, подразумеваемого, но не эксплицируемого значения дает также Джеймс Сантуччи¹, когда трактует *religio* как *ответственное поклонение богам*, фактически подтверждая одно из значений, данных М. Мюллером. В свою очередь П. Джексон² считает, что слово *religio* с самого начала несло значение *скрупулезного, добросовестного и ответственного повторения прошлого*. Из этого можно сделать вывод о том, что архаическая религиозность как способ правильного рационального взаимодействия (коммуникации) человека с миром, строится не только на тотальном внимании, коммуникации, основанной на принципе обратной связи, но и на ответственности. Коммуникация с миром задает отчетливое понимание причинно-следственных связей. Последние, в свою очередь, дают понимание ответственности за мысли, слова, поступки, действия, проведение ритуалов в единой-единственной неповторимой ситуации, неповторимом хронотопе. Именно к нему, к его воспроизведению, а следовательно, скрупулезному соблюдению правил и условий обратной связи предписано возвращаться постоянно, сверяя ее правильность с тем, что было проведено успешно. Иными словами, через постоянное правильное воспроизведение хронотопа, происходит попадание в логос, в пространство ответственности.

Ответственность человека, воспроизводящего хронотоп успешной теосоциальной коммуникации (*religio*), выражается в постоянном сомнении в правильности мыслей, слов, действий, постоянном отслеживании неправильной мысли, неправильного слова, действия, неправильного воспроизведения хронотопа, постоянном выборе правильного поведения, осознания последствий, к которым могут привести его действия. Такое постоянное осознание причинно-следственных связей является состоянием постоянного присутствия (*da-sein*, в терминологии Хайдеггера). В самом деле, архаическая

¹ Santucci J. A. Religion and Culture // Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism. – 2005. – Vol. VI. – Pp. 40-54.

² Jackson P. Handing Down by Means of Speech: Gesture and Memory in the Exegesis of Religion // Gestures, Rituals and Memory: A Multidisciplinary Symposium. – Toronto. – May 6-8, 2004; Jackson P. The literal and metaphorical inscription of gesture in religious discourse // Gesture, ritual and memory: Special issue of Gesture. – 2006. – Vol. 6. – No. 2. – Pp. 215-222.

религиозность, существуя в пространстве ответственности, которым является весь мир, немыслима без архаического сознания, понимающего тотальность ответственности, ее неизбежность в коммуникации с таким миром. Так П. Лепаж Реноф¹ пишет об ответственности индивида, находящегося в отношениях с силами Вселенной. Понимая ее постоянное движение, постоянные перемены, происходящие вокруг него, человек начинает понимать и осознавать мир как Силу, с которой он вступает в отношения, а также свои возможности и ответственность, считает С. Кук². И чем шире его сознание, тем шире и глубже он осознает свою ответственность. Тотальность ответственности предстает перед ним в виде законов мира и законов общества, которые для архаического сознания являются одним и тем же, и которые он не может не соблюдать.

Так Л. Леви-Брюль³, указывал на неотвратимость исполнения такого закона, основанного на принципе ответственности на примере архаического сознания примитивных племен Австралии и Новой Зеландии, описанного Дж. Фрезером, Б. Спенсером и Ф. Гилленом. Это один из эпизодов, иллюстрирующих соблюдение туземцами табу, запрета, суть которого такова. Когда австралиец или новозеландец сделает что-то запрещенное табу, всем известным законом, он умирает под тяжестью своего убеждения в том, что этот закон неотвратим и обязательно должен сработать. В этом случае следует подчеркнуть, что такое осознание табу как непреложного закона – это осознание меры ответственности, которая должна последовать за действием, нарушающим порядок (который можно также назвать Логосом, Дао), следовательно, человек даже своей смертью стремится соблюсти необходимый и должный порядок причинно-следственных связей. И это не вера, а твердое убеждение, что так и должно быть.

¹ Le Page Renouf P. Lectures on the Origin and Growth of Religion. Religion of Ancient Egypt. L.: Williams and Norgate, 1880. P. 251.

² Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 58, 78, 91-92.

³ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М: Изд-во МГУ, 1980.

Следует заметить, что для архаического человека, средой обитания которого является мир, в котором причинно-следственные связи проявляются очень жестко, не может быть иного выхода. Архаическое мышление обращено внешним миром «по образу и подобию своему», и в этом отношении архаический человек понимает и признает жесткую детерминированность причинно-следственных связей, которую невозможно опрокинуть. Подобное понимание причинно-следственных связей присуще многим живым существам¹. Именно поэтому причинно-следственные связи выступают для архаического сознания в виде табу и законов.

Причинно-следственная связь явлений – это такая последовательность явлений, когда одно явление, называемое причиной, при определенных условиях порождает другое явление, которое называется следствием. Архаическое сознание воспринимает мир как циклически воспроизводящую систему, поэтому принимает явления, повторением создающие цикличность, за сходные, необходимо вызывающие соответственно схожие следствия. Цикличность² и повторяемость явлений и их следствий дает уверенность в том, что следствие не может не наступить.

Следовательно, быть частью этой системы – значит соответствовать ей, вплоть до того, что (как это описано у Л. Леви-Брюля) специально сделать

¹ Hunt G. R. Manufacture of hook-tools by New Caledonian crows // *Nature*. – 1996. – 379. – Pp. 249-251; O'Connell S. O., Dunbar R. I. M. The perception of causality in chimpanzees // *Animal Cognition*. – 2005. – 8. – Pp. 60-66; Premack D. Intelligence in ape and man. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1976; Premack D., Premack A. J. Levels of causal understanding in chimpanzees and children // *Cognition*. – 1994. – 50. – Pp. 347-362.

² Когда исследователи касаются темы архаического понимания времени, то обычно упоминается, что оно имеет циклический характер. См., например, работы: Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000; Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003. С. 170-171.; Флиер А. Я. Рождение храма: опыт самоопределения человека во времени // *Мир культуры*. – 2004. – № 2. – С. 16.; Гаврилов Д. А. К вопросу об исследовании традиционной политеистической культуры // *Schola-2004*. М.: Социально-политическая мысль, 2004. С. 96-102; Гаврилов Д. А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. М.: «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2006. С. 226; Пчелов Е. В. Время в пространстве русской культуры // *Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: к 870-летию «Учения» Кирика Новгородца*. М.: РГГУ, 2006. С. 71-72; Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. *Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря*. М.: Ганга, 2009.

следствие таким, каким оно должно было быть. Если нарушение табу грозит смертью, то нарушивший его должен умереть, независимо от того, сделал он это умышленно или нет, так считает архаическое сознание. Если есть причина, которая всегда одинаково влечет за собой определенное следствие, то следствие должно наступить несмотря ни на что. Более того, оно должно наступить в определенное для него время¹. Если следствие не наступит, или наступит несвоевременно, то мир рухнет, считает архаическое сознание. В этом оно традиционно, консервативно.

Однако архаическое сознание также может считать, что следствие и причина могут меняться местами. Такой парадокс основывается на понимании архаическим сознанием цикличности времени. Дело в том, что одним из существенных свойств времени является его способность к упорядочению². Одним из проявлений такого упорядочения являются отношения явлений, в том числе явлений причинно-следственной цепочки, одно из которых может происходить «раньше, чем» другое. В циклическом времени эти явления не просто следуют одно за другим, но имеют свойство повторяться вновь и вновь. А. М. Анисов по этому поводу пишет, что цена принятия концепции циклического времени – отказ от отношения «раньше, чем» как порядкового отношения. По его мнению, примирить идеи цикла и порядка логически невозможно. Отсюда время можно представлять либо как цикл, либо как порядок, но его невозможно представлять как то и другое вместе. Если время изобразить в виде циклической замкнутой линии, или круга, и поместить на эту линию события, то сказать, какое из событий отмеченных на круге произошло раньше, нельзя в принципе. Иными словами, невозможно сказать, какие из явлений были в прошлом, какие будут в будущем. Но при этом для ар-

¹ К примеру, если поднять камень и отпустить его, он упадет, эта причина всегда будет иметь одинаковое следствие. Ненормальным архаическое сознание считает изменение следствия (камень не падает, а висит в воздухе), или изменение ритма следствия (камень падает медленно или начинает падать после того, как какое-то короткое время повисел в воздухе). Иными словами следствие должно наступать и наступать в определенное время – в определенном природой ритме.

² Анисов А. М. Свойства времени // Логические исследования. Вып. 8. М.: Наука, 2001. С. 5-25.

хаического сознания соотношение причины и следствия все равно будет сохраняться, только следствие может наступать ранее, чем его причина. Такая «неумолимость» времени-Кроноса понимается архаическим сознанием как непреложный закон, обязательный к исполнению всеми. Ответственность исполнителей законов исходит не из их понимания долга и проявляется не через насилие над собой, а через проживание потока событий, реки жизни, Логоса, вне которого жизни нет.

Архаическое понимание такого исполнения закона жизни проявляется и в античной Греции и Риме. Для греков время течет циклически, пишет А. Ш. Пюеш, по кругу, а не по прямой. «Придерживаясь идеала умопостижимости, уподобляющего подлинное и полное бытие тому, что заключено в себе и остается тождественным самому себе; тому, что вечно и неизменно, они полагают движение и становление низшими ступенями реальности, тогда как распознать ее наилучшим образом возможно лишь в стабильной и постоянной форме, в соответствии с законом повторяемости»¹. Поэтому мир у древних греков одновременно и очень старый и совершенно молодой. Река всегда одна и та же, но она всегда другая, поэтому в одну и ту же реку нельзя войти дважды (Гераклит). Это закон изменений, происходящих без чьего-либо вмешательства и желаний. Это парадокс понимания архаическим сознанием одновременного сосуществования статики и динамики, изменчивости всего и одновременной неизменности.

Однако уже в древней Греции, что показательно, два типа архаического сознания – физиогенное и социогенное – начинают противостояние. С одной стороны, физиогенное архаическое сознание не может не соблюдать Закон, Логос. Оно незаменимо на войне – в условиях жесткой ответственности, когда от действия каждого зависит мойра всех². Здесь, как очень точно заметил

¹ Puech H. Ch. Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles // Proceedings of the Seventh Congress of the History of the Religions. Amsterdam, 1951. P. 34.

² Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 426.

Э. Доддс, религия – это коллективная ответственность¹. Здесь образец проявления архаического сознания – удивительного послушания людьми богов – битва при Платеях, когда в 479 г. до н.э. объединенное войско греков на Беотийской равнине у горы Киферон противостояло армии персов. Для эллинов благоприятные жертвы и предзнаменования выпали только в случае, если они будут обороняться, но неблагоприятные, если перейдут реку Асоп и начнут сражение. Персы посчитали очередной маневр греков за отступление и пошли в наступление на лакедемонян и тегейцев, которые остались одни противостоять их войску. Лакедемоняне стали приносить жертвы, однако счастливые жертвы не выпадали, и за это время они понесли большие потери убитыми и ранеными от града персидских стрел. Спартанцы попали в тяжелое положение, так как они продолжали стоять, а жертвы все выпадали неблагоприятные. И только спустя некоторое время для лакедемонян выпали благоприятные жертвы и они, наконец, также пошли на персов, и победили². Такое свидетельство Геродота – прекрасный пример понимания божественной воли, закона, который необходимо соблюдать, несмотря на гибель огромного количества стоящих на месте солдат, которых персы просто расстреливали, но те не двигались, потому, что *так было надо, по-другому было нельзя, просто невозможно*. Заметим, это онтологическая ответственность, которая парадоксально *не понимается как ответственность*. Она понимается как следование потоку жизни. Ответственностью она становится потом, когда трансформируется в следование долгу. Но до этого *то*, что мы сейчас обозначаем как ответственность, может быть представлено как *симбиоз человека и мира*, а в парадигме архаического религиозного сознания – теосоциальный симбиоз, когда человек является частью огромного организма-мира, и проживает его жизнь как свою.

Античный онтологический принцип ответственности, которому следует архаическое сознание, отличается от кармического принципа, помимо

¹ Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1973.

² Геродот. История. IX. 36-62.

прочего, тем, что в нем, кроме одной стороны – человека, присутствует вторая сторона – боги, относительно которых этот принцип (ответственность) и действует, распространяясь в человеческой общности и становясь развернутым социальным принципом. Исходя из этого, последние слова Сократа перед смертью – напоминание Критону об обещании принести за него в жертву петуха и просьбу не забыть исполнить этот долг – можно рассматривать не как иронию, благодарность за «излечение от жизни», а как требование Сократа *исполнить долг* по отношению к Асклепию. Именно поэтому, можно сказать, что единение с богами и даже родственные связи заключаются в выполнении обещаний и осознании *ответственности* за свои поступки, хотя бы в отношении с богами. Отсюда жертва может также трактоваться и как исполнение долга, как семейного, так и социального. В этом отношении, как писал Р. Грейвс¹, для Гомера *nemesis* было не больше, чем простое человеческое чувство, в соответствии с которым плата всегда должна была вноситься, а обещанное – исполняться.

С другой стороны – социогенное архаическое сознание начинает понимать необязательность ответственности. Хотя Логос всеобщ, говорит Гераклит, большинство живет, как бы имея свое собственное разумение. «С тем Логосом, с которым они (люди) имеют наиболее постоянное общение, правителем вселенной, они расходятся, и вещи, с которыми они ежедневно встречаются, кажутся им незнакомыми» (Гераклит). Всеобщий закон уже становится необязательным, и это несмотря на то, что «за закон народ должен биться, как за (свои) стены».

Исторически сложилось, что римский закон и религия Рима исходят из одного корня, пишет Фаулер, и по происхождению они одно и то же². В раннем Риме вся жизнь римлянина была пронизана религией, органической составляющей его жизни, которую невозможно было отделить от идеи долга и дисциплины. Фаулер постоянно придерживается этой мысли, и приводит в

¹ Грейвс Р. «Мифы Древней Греции». М., «Прогресс», 1992.

² Fowler W. W. *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*. L.: Macmillan, 1911. Pp. 52, 57.

пример установленный Цезарем календарь *Fasti anni Romani*, который датируется между 31 до н. э. и 51 н. э., и в основание которого, по К. М. Т. Моммзену, положен календарь, приписываемый Нуме. Этот календарь содержит предписания, свидетельствующие о существовании религиозного закона, а не о суевериях. Это документ религиозного закона, т.е. *ius divinum*, закона, который определял отношения между божествами и гражданами города. Здесь становится очевидно, что архаическое религиозное сознание по сути своей ответственно и проявляется только в соответствии с принципом ответственности перед законами, которые являются составляющей законов мира.

В повседневной жизни мы стараемся как можно надежнее оградить себя от ответственности, таким образом очищая себя от остатков архаического сознания, архаического отношения к миру. При этом мы живем в мире тотальной ответственности, это – главный принцип существования этого мира, это онтологический принцип.

Ответственность – та философская ниша, которую современные отечественные исследователи еще не успели заполнить своими исследованиями, статьями, диссертациями¹. В рамках нашей этической, религиозной и философской парадигм тема ответственности получила минимальную разработку². Тем не менее, ответственность жизненно необходима человеческому об-

¹ Исследований по проблеме ответственности совершенно недостаточно, эта тематика практически не разработана. См., например, немногочисленные работы: Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса / Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2003. – Вып. 4. – С. 151-177; статью Н. П. Козловой (Козлова Н. П. «Концепция моральной ответственности в философии Г. Йонаса» Вестник Московского университета. Серия 7. Философия.– 2006. – №2. – С. 71-82), ее же диссертацию «Этика ответственности в условиях техногенной цивилизации Ганса Йонаса» (М., 2007).

² Ж. Деррида писал: «Мы никогда не забываем, что недостаточная тематизация того, чем является ответственность, т.е. чем она должна быть, является также безответственной тематизацией: не знать, не иметь никакого исчерпывающего знания о том, что значит быть ответственным, уже является само по себе отсутствием ответственности. Для того чтобы быть ответственным, нужно иметь возможность ответить, что называют быть ответственным». Цит. по: Витцлер В. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999. С. 136-166.

ществу, так как она служит упорядочению, а без порядка не может жить ни одно общество.

Из современных зарубежных философов достаточно мощно и широко поднял тему ответственности Ганс Йонас¹. Идеи, высказанные философом в работе «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации» содержат понимание того, что только в наше время человек стал пытаться реально осознавать в виде «объекта ответственности» не только одного, близкого человека, или коллектив, но целиком человечество, природу, космос. Однако работа Йонаса не посвящена проблеме рекультивации архаического сознания как сознания ответственности. Разрабатываемая Йонасом этика ответственности является всего лишь индикатором цивилизационного кризиса. Этот кризис выражается в постепенном осознании человечеством своего негативного влияния на природу, результатом которого могут быть катаклизмы глобального характера. Более того, человек теперь может воздействовать и на свою собственную природу, и пока еще никто не знает, чем это может закончиться. Именно из этих опасений, объективированных Йонасом, следует необходимость изменения объекта ответственности.

По Йонасу, окружающая человека природа имеет к человеку «что-то наподобие» морального притязания на основании своего собственного права, поэтому требуется значительное переосмысление основ этики. Это, как считает Йонас, во-первых, означает разыскание не только человеческого, но и внечеловеческого блага, то есть признание «целей как таковых» за пределами человеческой сферы, а также включение заботы о них в понятие человеческого блага. А во-вторых, это заставит человека распространить упомянутое переосмысление далеко вширь и выйти за пределы учения о поведении, т. е. этики, в область учения о бытии, т. е. метафизики, на которой в конечной счете и должна основываться всяческая этика². Очевидно, что автор говорит о необходимости возврата к принципам архаического сознания, но не пото-

¹ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 53.

² Там же. С. 53-54.

му, что человек стал морально и нравственно выше. На наш взгляд, совершенно неверно, что к этому ведет страх, который заставляет человека принимать на себя ответственность. Иными словами, природа понуждает человека к ответственному поведению. Однако такое поведение не будет результатом изменения мироосознания. Ответственность, привитая страхом, никогда не станет принципом сознания, а будет воспринимать необходимость как навязываемое долженствование. Здесь принципом, которым будет руководствоваться сознание человека, станет страх. Ответственность из-за страха не есть принцип архаического сознания.

Предлагаемая Йонасом новая этика ответственности ограничена социальным пространством. В этом искусственном ограниченном пространстве может существовать только ограниченная ответственность, являющаяся принципом социогенного архаического сознания, т.е. ответственность необязательная. Пространство города «очеловечило» этическую составляющую отношений мира и человека, сделало её пригодной для применения только в этом ограниченном пространстве. И проблема в том, что человек старается распространить этику города, цивилизации, этику безответственности, этику, которую можно изменять в зависимости от осознания собственной мощи, на весь мир. Мир уже не считается продолжением человека, а человек – продолжением мира.

Невозможно согласиться с Йонасом в том, что религия готовила человека быть доверенным лицом природы и брать на себя заботу о внечеловеческой сфере. Религиозное сознание, рассматриваемое нами в парадигме архаичности, как это было показано, также типологизируется нами на физиогенное и социогенное. Поэтому следует различать, какая религиозность готовила человека к такой деятельности. Если Йонас желает изменить прежнюю этику ответственности, которая задавалась существующими религиями, на другую, то следует, вероятно, изменить существующие религии на религию ответственности. Мы исходим из того, что в данном случае этика понимается не только как философская наука, объектом изучения которой является мо-

раль. К примеру, по В. О. Лобовикову, «согласно классическому определению, этика – наука о добре и средствах его достижения, а также уклонения от зла. Следовательно, этика – наука о Боге, а также средствах приближения к Нему, уклонения от зла («Зло» – имя дьявола). Итак, этика есть теология (или раздел теологии)!»¹. Отсюда, принимая за основу взгляд Йонаса, изменение человеческой деятельности, если оно требует изменения в этике, также требует значительных изменений в теологии, т.е. изменений в «науке о Боге» и средствах приближения к нему, и средствах уклонения от зла. Это фактически означает пересмотр понимания добра и зла, пересмотр понимания бога и современной религиозности. Однако Йонас выступает за смену этики безответственности на этику ответственности, но без изменения дискурса, без изменения глубинных архаических оснований, конструирующих эту этику. Но такое невозможно, так как социогенная религиозность, или религиозность города, никогда не сможет стать носителем новой этики ответственности вследствие своей оторванности от природы и потребительского к ней отношения. Этика безответственности – антропоцентрична.

Напротив, этика ответственности архаического человека, т.е. ответственность отношений с миром, была не антропоцентричной, а космоцентричной, строящейся относительно «пребывающего», или природы. А поэтому она была и онтологичной, и прежде всего онтологичной. Именно это понимание ответственных отношений человека с миром, присущее физиогенному архаическому сознанию, отсутствует в более поздней, христианской «традиционной» этике, строящейся в парадигме социогенного архаического сознания.

Антропоцентричность этики выражается в том, что она является продуктом коммуникации между людьми, или человеком и Богом как продолжением и отражением человека. Изменение этой парадигмы на онтологическую требует иной коммуникации, иной практики, иного вида архаического

¹ Лобовиков В. О. Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) // Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003.

сознания. Это коммуникация человека и мира, это практика бытия человека в мире, практика со-бытия. Это этика человека, принявшего условия со-бытия в мире, принявшего его этику, если бытие мира можно назвать этикой.

Онтологичность этики ответственности происходит из понимания ее архаическим сознанием как составляющей коммуникации человека и мира. Причем из этих двух коммуникантов мир, как коммуникант, практически неизменчив. Следовательно, невозможно сказать, что он как-то оценивает человека, меняет к нему отношение, да и сам не становится «лучше» или «хуже». Архаический человек не может определить его «действия» как «плохие» и «хорошие», не может судить мир в категориях «добра» и «зла». Мир есть такой, какой есть. Всегда, с самого своего начала. Он сам и является средой, задающей этические отношения между людьми. В отношениях человека и мира этика – не этика поиска добра и зла, а этика со-бытия, существования человека и мира. Это образ мысли, мировоззрение человека, сформированное в коммуникации с миром. Это мир, как продолжение человека и человек, как продолжение мира. Здесь единое тело и мир, пространство тела и пространство мира. Разделение этого единого организма на составляющие «человек» и «мир» приводит к появлению этики добра и зла.

В противоположность миру, полис / город – это индикатор разложения традиционной ответственности по отношению к миру. Городская этика перестает принимать мир за объект и за субъект ответственности. Следовательно, здесь ответственность по отношению к онтологическому коммуниканту – миру – снижается. Здесь человек начинает конструировать ответственность «под себя».

Однако мир не может прощать, у него нет такого атрибута. Ему ничего нельзя «объяснить». С ним нельзя быть безответственным. Здесь ответственность основана на одном из универсальных свойств времени – необратимости (в одну реку нельзя войти дважды). Поэтому ответственные отношения с миром требуют иного коммуниканта, чем современный человек. Они требу-

ют человека ответственного. Вообще, человек как часть мира – это «человек ответственный».

Мы заново пытаемся эксплицировать ранее утраченные принципы жизни человека в мире и называем набор этих принципов – этикой. Однако они, тем не менее, остаются основными, задающими бытие человека в мире принципами. Именно из-за них «человек безответственный» чувствует себя брошенным в этот мир. Дело в том, что соблюдать эти принципы своего бытия в этом мире он не хочет, но выйти из этой реальности – не может. Поэтому созданное, сконструированное для себя идеальное бытие он называет подлинным, а открытость миру, присутствие в мире, соблюдение принципов мира – называет неподлинным бытием, которое противостоит природе человека. Здесь создается противоречие, которое человек называет экзистенциальным. Но это противоречие – надуманно, оно искусственно. На самом деле подлинное бытие – это бытие человека не в виртуальной реальности, а в мире, его разомкнутость миру.

Человек архаический не знал, что он поступает этично, он просто так поступал и не мог иначе, согласно логике со-бытия. Для человека архаического принципы существования этого мира, среди которых всегда присутствует ответственность, была воздухом, которым он дышал, пространством, в котором он жил. Это пространство не было пустым, оно было наполнено ответственностью, составляющей то пространство-материал тела бытия, который человек актуализирует вниманием, создает из нее фон, окружение, среду связывания вещей и их обитания. Пространство-организм – единое пространство ответственности. Время здесь – это промежуток между действием и следствием (ответственностью за него). Вне дискурса коммуникации, религии, вне дискурса ответственности жертва невозможна¹.

Топология ответственности совпадает с границами мира. Если мир, Вселенная бесконечна – бесконечна и ответственность, как бесконечно про-

¹ Першин Ю. Ю. Археология религии: жертва и жертвенность // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Выпуск 9. – 2010. – №1. – С. 169-176.

странство причинно-следственных связей. Ответственность – кровь этого мира. Человек может бояться этой крови, или не бояться её, это не важно. Важно то, что при соприкосновении с миром он обязательно получает опыт боли, опыт ран, опыт шрамов – это постоянное напоминание мира человеку об его ответственности. Эти раны и шрамы передаются от человека к человеку, от отца к сыну, от поколения к поколению. Шрамы ответственности украшают настоящего человека.

Ответственность – осознание и принятие непреложности и обязательности исполнения законов при свободе выбора – исполнять или не исполнять. В этом отношении, перефразируя Спинозу, свобода – это познанная ответственность. Ответственность также – адекватность поведения в логосе законов, совпадение с ритмом логоса. Ответственность – условие, позволяющее логосу как пространству законов существовать, давать ему жизнь, входить в него, актуализируя его, обращать его внимание на себя, подвергать ему себя, иными словами – входить в ре-лигию.

В приведенном из книги Г. Йонаса отрывке¹ – хоре из «Антигоны» Софокла говорится, насколько могущественным стал человек, как много он может сделать. Однако там есть и такие строки о человеке, которые обязательно следовало бы заметить:

Он почитает законы страны и скрепленное
Божественной клятвой право – и тогда
Высоко возносится его город. Лишен града
Родного тот, кто дерзко творит безобразие.

Конечно, в полном тексте хора и проявляется «страх» того, что человек «свыше всякого чаяния одаренный хитроумием изобретательных искусств» может нарушить равновесие природы. Но сделать это ему не дают законы.

¹ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 44.

Тем не менее, эти же самые законы не препятствуют человеку совершенствоваться, улучшать технику, лечить себе подобных, т.е. вторгаться и в природу самого себя. Они и не должны в этом препятствовать человеку. Единственное условие, в соответствии с которым должны строиться сами такие человеческие законы – это не вступать в противоречие с логосом мира.

Примем, что быть ответственным – значит осознавать топос своего тела, его конечность, конечность крови из раны, конечность жизни. Ответственность начинается со знакомства со смертью, ее необратимостью, с могилы предка, идет через смерть знакомых, друзей, родственников, обостряется в момент осознания собственного последнего дыхания. Если смерть теряет свой запах, цвет, свою реальность, прозаичность и величественность, свою циничность, мощь, торжественность и необратимость, если она перестает возбуждать, вгонять в дрожь и ужас, если мы перестаем чувствовать её везде, здесь, рядом, ежемоментно, если мы перестаем стоять на грани, «у двери» (вспомните Сократа), то смерть становится симулякром, атрибутом боевиков, визитной карточкой маньяков и серийных убийц. Это – недопустимо, ведь здесь уходит та бахтинская единая-единственность бытия, а значит, и самое главное, уходит *ответственность*.

Без ответственности ломается коммуникация, рождается неуверенность и страх, рациональность становится душащей догмой, свобода умирает. В этом и состоит принципиальная разница между современным сознанием пусть даже экологически перевоспитавшегося потребителя¹ и сознанием человека архаического. Последнему не «чудится»², что ответственен перед миром, он сам и есть составляющая природной целостности, и поэтому ему не

¹ Концепция экологического сознания и «Человека экологического» предлагается Э. Майнбергом (см.: Meinberg E. Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995) и является еще одним антикризисным концептом человека, задачей которого является экологическое перевоспитание современного человека-потребителя.

² «И все-таки чудится, что от находящейся в угрожающем положении полноты живого мира исходит немая мольба о пощаде ее целостности», пишет Г. Йонас (Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 53).

надо прислушиваться – он слышит, чувствует и живет *так*; и не может иначе, он не сентиментален и не просто признает претензию мира – он является частью мира, он осознает свой равноправный и ответственный диалог с ним и готов, в случае необходимости, платить по счетам. Это и есть присутствие ответственности в архаическом сознании.

§ 6. Экспликация архаического сознания

У современного человека архаические слои психики скрыты в бессознательном, под «слоем» цивилизованности. Таким образом, психика человека состоит как будто из двух темпоральных слоев: архаического, преимущественно бессознательного, сохраняющего тип мышления и поведения древнего человека, и современного, то есть социализированного в соответствии с требованиями той эпохи, в которой живет человек.

Архаическое мышление у современного человека приравнивается к «сору», считается рудиментарным, табуированным, нецивилизованным. Но именно такое отношение к архаическому мышлению показывает, что люди цивилизации видят его в себе и стараются избавиться от него. Однако архаическое мышление всегда живет в человеке, оно неустранимо. Сквозь современный слой психики пробиваются на поверхность, в сознание, только отголоски, осколки, остатки архаического мышления. Именно такие его рудименты проявляются у человека в критические экзистенциальные ситуации, в ситуации боли, пролития крови, близкой смерти, тяжелого выбора, жертвы.

Однако эти ситуации, при всей их доступности, непригодны для использования в научных исследованиях. Острой проблемой становится нахождение способа экспликации архаического сознания, для его лучшего понимания и описания изнутри, а не просто фиксирования внешних проявлений. Здесь мы считаем необходимым рассмотреть различные подходы к экспликации архаического сознания в его различных разновидностях, таких как мифологическое и религиозное архаическое сознание.

Следует заметить, что в различных областях наук существует проблема наиболее полного понимания как отдаленных во времени исторических контекстов, событий, хронотопов (в терминах М. М. Бахтина), состояний, так и рационального описания некоторых феноменов (например, религиозных). К примеру, Г. ван дер Леув¹ говорит о методологии феноменологии религии как о постоянном сравнении, сопоставлении опыта различных эпох, народов, личностей со своим опытом, через который только и можно приблизиться к опыту другого. Отсюда, по его словам, на первом месте стоит принцип «познай самого себя». Однако если исследователь хочет проникнуть в сущность явлений, а не довольствоваться их внешней стороной, он должен привести свой внутренний мир в соответствие с этими явлениями, а также прочувствовать их и вжиться в них. Фактически, Г. ван дер Леув говорит о релевантности интроспекции и эмпатии как методах исследования религиозных феноменов.

Помимо него о сочувствии, эмпатии при проведении феноменологического исследования религии пишут также У. Б. Кристенсен, К. Ю. Блекер, Ф. Хайлер, Н. Смарт², и др. В этом отношении, к примеру, А. Н. Красников³ считает, что метод эмпатии, применяемый феноменологией религии, является отходом от строго научных методов исследования религии. Но этому мнению можно противопоставить мнение А. П. Садохина, высказанное в смежной научной области – этнологии. Здесь применяется метод полевого исследования, сугубо научный метод, который, как пишет А. П. Садохин⁴, основыв-

¹ Leeuw G. van der. *Einführung in die Phanomenologie der Religion*. München: Ernst Reinhardt, 1925. S. 8.

² Bleeker C. J. *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1963; *Problems and Methods of the History of Religions* // edited by Alessandro Bausani, Ugo Bianchi, C. Jouco Bleeker. Leiden, 1972; Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961; Smart N. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, 1996; Kristensen W. B., Carman J. B. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* / translated by John B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. 532 pgs.

³ Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. – Стр. 74-97.

⁴ Садохин А. П. *Этнология*. М.: Гардарики, 2006.

вается на длительном пребывании и вживании исследователя в изучаемую этническую среду. Причем срок стационарной работы, как он указывает, должен быть не менее одного этнического года, который по своей продолжительности на два-три месяца превышает календарный. Два-три месяца требуется на первичное знакомство и адаптацию этнолога к новым условиям, после чего он наблюдает жизнь этнической общности или ее части во все временные периоды годового цикла. По нашему мнению, очевидно, что такое вживание серьезно способствует повышению качества описания, в том числе и описания внутренних переживаний исследуемых. И это несмотря на то, что субъективность в таком описании безусловно будет присутствовать. Следовательно, когда феноменолог говорит о переживаниях, о своем опыте, то этот опыт, даже при его относительной субъективности, может быть равен опыту полевого исследования, где объектом исследования является сам субъект.

Аналогично тому, как исследователи выражают свое мнение относительно эмпатии, Д. В. Пивоваров¹ говорит о символической реальности, высший уровень которой не поддается рассудочной дешифровке и требует вживания в него. В мифе и религии, по его мнению, символизируемое непосредственно включено в наше экзистенциальное переживание, важным условием генерирования которого служат религиозные символы. Более того, посредством поэтапного вживания в символическую реальность появляется возможность метаэмпирического диалога с высшей реальностью. Глубокое вживание в символ помогает не только усваивать культуру других народов, но также понимать собственную индивидуальность, расширять границы Я. Вживание в религиозные символы другой культуры постепенно углубляется до познания ее «сакрального ядра». О возможности мысленного вживания в каждый конкретный исторический контекст при строгой эмпирической фиксации фактов

¹ Пивоваров Д. В. О языке религии // Проблемы теологии. Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, 2-3 марта 2006 г. Выпуск 3, часть 2. Екатеринбург, 2006. – С. 147-154.

данного контекста говорит и археолог Я. Ходдер¹, фактически предлагая способ рационального эксперимента для лучшего понимания объектов исследования.

В сфере философии проблема понимания имеет значительную разработку в русле герменевтической и феноменологической традиций западной и отчасти отечественной философии. Однако нас привлекает рассмотрение проблемы понимания не только как одной из проблем методологии научного исследования, познания, толкования и интерпретации текстов. Признавая специфичность существования человека в мире как ответственную коммуникацию человека и мира, нам также необходимо признать, что оно – это существование – по своей сути является также понимающим. Человек, находясь в природе, являясь ее компонентом, частью, еще не выделившись из нее, с одной стороны, также не свободен от понимания, преимущественно бессознательного, ее как части самого себя, так и чего-то вне себя. С другой стороны, выделившись из природы, он не перестает быть несвободным от ее понимания, но уже сознательного. Иными словами, человеческое бытие есть, прежде всего, не только *внимание*, но и *понимание*. То есть внимание и понимание – специфически человеческий способ бытия². Причем по-*ни*мание является овладением, вступлением в обладание сутью вещи, её жизнью, как несокрытостью ее бытия. Именно на таком уровне возможно по-*ни*мание сути архаического сознания как вживание в него, присутствие в нем.

Своеобразный вид философского вживания как онтологического понимания показан М. Хайдеггером в его феноменологических исследованиях и

¹ Hodder I. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1986 (2d ed. 1991). Pp. 98-99.

² Н. А. Черняк рассматривает понимание как первичный, исходный опыт освоения человеком мира, в котором отсутствует субъектно-объектная разделенность, лежащая в основе познавательного отношения и единство сознания и предметности дано как очевидный факт (Черняк Н. А. *Онтология понимания*. Омск: Омский гос. университет, 2011). Она пишет об актуальности «вчувствования», эмпатии как феноменологического метода понимания феномена.

статьях¹. Он рассматривает понимание как сугубо человеческий способ существования, как специфически человеческий феномен, и в этом отношении философия Хайдеггера обладает огромным эвристическим потенциалом. К примеру, если феномен, по Хайдеггеру, себя-в-самом-себе-показывание, то сознание, по нашему мнению, – это себя-в-самом-себе-понимание. Вопрос состоит в том, *что* понимается под самим этим «я», в котором происходит такое по-*нима*ние как владение, такое пре-*быв*ание (заметим, здесь, вопреки Э. Фромму, *быть* и *иметь* – одно и то же). Если в современном сознании «я» – это некая обособленность от мира, то в архаическом сознании это «я» – часть мира, поэтому, когда «я»-архаический сознаю себя, то я вхожу в себя-в-самом-себе-понимание, или, иными словами, по-*нимаю* мир и пре-*бываю* в нем. Следовательно, я владею им так же, как и он мной. Это и есть присутствие, моя разомкнутость – разомкнутость мира. Здесь – понимание мира, здесь вживание в него. И если мир присутствия есть совместный мир, который я делю с другими на основе совместного бытия в мире, если бытие-в есть со-бытие с другими, то одновременно бытие мира есть со-присутствие его во мне, со-бытие со мной. Таким образом, можно утверждать, что именно Хайдеггер в своих работах представил хорошее понимание основ архаического сознания, фактически анализируя бытие человека как его «вчувствование»² в мир, проживание его. Такое понимание специфики человеческого существования позволяет строить анализ присутствия некоторых сторон архаического сознания в сознании современного человека.

В нашем случае мы исследуем вхождение в архаическое мышление, когда человек мыслил преимущественно телом и преимущественно бессозна-

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993; Хайдеггер М. *Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997.

² Продолжает традицию вживания как эмпатии и «вчувствования» Э. Гуссерль (см., например: Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999). О том, что человек в своей естественной установке понимает мир, толкуя свои переживания мира, будь то мир живых людей или неодушевленных предметов, пишет А. Шюц (см: Шюц А. *Избранное*. Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. Цит. по Черняк Н. А. *Онтология понимания*. Омск: Омский гос. университет, 2011).

тельно. Это тоже является проблемой рационального описания, сходной с проблемами описания религиозных феноменов и определенных исторических контекстов. Однако самое начало становления человека является периодом, когда сам примитивный человек как физическое тело, как организм фактически являлся продолжением природы, из которой он только начал выделяться. На этом этапе, следовательно, более уместно понимание тела мира аналогично телу древнего человека. И здесь по поводу понимания мира как организма, как такого же тела, которое продолжает тело древнего человека, следует сказать особо.

Человеку, по мнению С. Гутри¹, присуща антропоморфизация окружающего мира. Однако не следует забывать, что антропоморфизация является прямым превращением мира в организм, который действует и мыслит в соответствии с действиями и мышлением того, кто инициирует такую антропоморфизацию. Здесь подобное приравнивается и измеряется подобным. Мир-организм – это уже не мир-набор предметов и живых существ. Мир организм обладает топосом – пространством, он такой же живой, как тот, кто его оживил, такой же разумный. Из такого понимания мира следует очень многое. На мир переносятся отношения, которые строятся подобно отношению к родственникам по племени (вспомним исследования поведения антропоидов, которые ведут себя достаточно разумно, а также обладают особым типом мышления и поведения, получившим название «макиавеллианского»). Принимая мир за живое существо, за организм, древний человек вступает с ним в такие же отношения. Принимая его за большой организм, за тело (которое позже получит название *макрокосм*), он со-чувствует ему как такой же, но меньший организм (который позже получит название *микрокосм*). В этом состоянии его реакция на изменения и вызовы мира – более телесная, бессознательная, организмическая, чем осознанная и рациональная. Он реагирует здесь и сейчас, в этом времени и в этом месте, формируя хронотоп (в терминах М. М.

¹ Guthrie S. E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. N. Y.: Oxford University Press, 1993.

Бахтина). Такое отражение внешнего мира, бессознательное пропускание его через себя, которое можно назвать архаической рефлексией, вызывает ассоциации с предлагаемой в виде методологии определенного отражения мира топологической рефлексией.

Топологическая рефлексия как методологический прием, развернутая в философских работах В. В. Савчука¹, по нашему мнению, является философским разворотом проблемы эмпатии и рационального описания нерационализируемого из современности. Таким образом, топологическая рефлексия – еще и феноменологическая рефлексия. Она требует описания из хронотопа, определенного сочетания пространства и времени, более того, топоса как занимаемого телом пространства и времени существования этого топоса. В. Савчук считает, что топологическая рефлексия может быть современным видом рефлексии, адекватным ситуации мультикультурного мира. По аналогии с математической топологией, автор считает возможным соотносить её с таким созерцанием, которое предполагает общую природу созерцаемого и созерцающего. В. Савчук исходит из того, что для всех явлений мира нет универсальной меры, поэтому топологическая рефлексия является единственным способом соизмерить несоизмеримое. Фактически, это следование принципу «подобное познается подобным», в том смысле, что одно подобное не тождественно другому, но всегда остается некоторый неverifiedируемый остаток².

Заметим, что еще Плотин (IV век) писал, что подобное познается подобным, и условием всего знания является то, что субъект познания должен

¹ См.: Савчук В. В. Конверсия искусства. СПб: Петрополис, 2001; Савчук В. В. Введение в топологическую рефлексию (курс лекций). СПб: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2004, и др. Стратегия топологической рефлексии также была успешно развернута как методология и применена И. А. Кребель для раскрытия оснований русской философии. См.: Кребель И. А. Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии. СПб: Алетейя, 2010. С. 25-75.

² Довольно краткое и емкое описание топологической рефлексии в нужном нам аспекте см.: Савчук В. В. Нам зеркало – вам пир. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/>

стать подобным объекту познания¹. Изучая основания религии, С. Кук² считал понимание субъекта и объекта познания как единого целого признаком архаического сознания древнего человека. П. Рикёр³ предлагал при разработке метода понимания решительно выйти из заколдованного круга «субъект-объектной проблематики». Однако мы видим разницу между такого рода единением субъекта и объекта и элиминацией субъект-объектных отношений как принципа топологической рефлексии в следующем. Как бы исследователи не постулировали и не желали полнейшего совпадения субъекта и объекта, как бы они ни ставили условием наиболее полного познания устранения субъект-объектных отношений, этого достичь нельзя.

Мы можем считать человека субъектом только с того момента, как он выделился из мира, выпал из природы. Именно в этот момент он начал понимать природу как со-субъект и как объект своей деятельности. Поэтому полное совпадение субъекта и объекта может быть даже не в архаическом мышлении, а только в доархаическом, т.е. даже в не-мышлении вообще, в животном состоянии человека. Поэтому топологическая рефлексия, на наш взгляд, представляет собой не совпадение субъекта и объекта, а их, насколько это возможно, сближение. Действительно, как только природа созерцаемого и созерцающего совпадут – топологическая / архаическая рефлексия перестанет существовать. Именно поэтому мы говорим о постоянном приближении единой природе противостоящих сторон, но никогда его не достигнем. Его и не следует достигать, так это будет означать прекращение рефлексии вообще, к нему надо только стремиться, как к недостижимой бесконечности. И чем мы ретроспективно ближе к точке развилки, к точке выпадения человека из

¹ Plotinos. Complete Works. Vol. IV. L.: George Bell and Sons, 1918. P. 1226. О совпадении субъекта и объекта мышления говорится еще у Парменида (См.: Досократики (Классическая философская мысль). Минск: Харвест, 1999. С. 405, 465.). И их воедино (в единое пространство) связывает обращение внимания субъекта на объект, точнее, мысль, «которая есть одно и то же с тем, на что она устремляется».

² Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 16.

³ Рикёр П. Конфликт интерпретации: очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. С. 38.

природы, тем качественнее включение в архаическое сознание, тем продуктивнее топологическая рефлексия как архаическая.

Именно этот вид рефлексии, топологический, мы считаем наиболее полно отражает бессознательное мышление, так как это рефлексия не собственно рацио, или разумом, а разумом через бессознательное. Мышление, выстраиваемое на бессознательных основаниях, всегда, будучи их рациональным продолжением, строится определенным образом. Оно независимо от цивилизационного влияния, так как строится на психических реакциях и рефлексии, общей для нас и для древнего человека. Следовательно, это мышление, суть которого может быть одинаково ясна и нам, и древнему человеку. Но проблема заключается в том, что мы отчасти можем сформулировать мыслимое нами, а древний человек просто не имеет такого рода языковых средств. Возможно, в непосредственной рефлексии мира они ему и не нужны. Однако современный человек может, войдя в этот топос и кронос древнего человека, своими средствами описать его, так как архаическое понимание мира онтологично и неизменно во все времена.

Помимо этого, как считает В. Савчук¹, рефлексия, отождествляемая лишь с одним типом рациональности, обозначенным паноптической метафорой, не дает возможности взгляда со стороны, то есть не позволяет обзреть широкий культурный контекст; защищена от вторжений иных образов себя. Отсюда топологическая рефлексия, на наш взгляд, является пространством многомерной рациональности, которая как раз и является характерной для мышления древнего человека. Более того, сама идея топологической рефлексии, по Савчуку, заостряет проблему соотносимости несоизмеримого. В этом пункте, считает он, мы находим тождество топологической и архаической рефлексии. «Человек не только отражается, но и воплощает себя в предке, отождествляет себя с животным (тотемизм), удостоверяя биологическое родство и историческую связь с ним. Его отношение к миру участливо, а диалог

¹ Савчук В. В. Нам зеркало – вам пир. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/>

не утратил изначальный смысл симпатии через симметричное саморанение, сожжение, самопожертвование. В этом типе рефлексии разваливаются привычные оппозиции активного и пассивного начал, внешнего и внутреннего, причины и следствия. Архаическая рефлексия представляет возврат в состояние еще-не-мысли, к тому истоку, где мысль неотделима от других форм реакции на мир, где активность среды ощущается и осознается как собственная активность, поэтому человеком не овладевает чувство покинутости и бесприютности. Воскресить забытое, напомнить о чувстве коллективного тела в до-индивидуальную, до-персональную, до-классовую эпоху способна топологическая рефлексия, наследующая архаическую и качественно совпадающая с ней. Топологическая рефлексия предполагает актуализацию ценностей близи и окрестности, в которые реально вплетен человек»¹.

Повторим еще раз, на наш взгляд, описание В. Савчуком архаической рефлексии не совсем точно. Думается, что архаическая рефлексия это *почти* возврат в состояние еще-не-мысли, к тому истоку, где мысль *почти* неотделима от других форм реакции на мир, где активность среды ощущается и осознается *почти* как собственная активность. Но именно здесь человеком еще не овладевает чувство покинутости и бесприютности. Именно здесь актуализируется тактильная, фактически, бессознательная форма переживания, бессознательное действие как форма мысли, форма реакции на мир.

Однако для актуализации архаической рефлексии необходимо, прежде всего, провести предложенную В. В. Савчуком *рекультивацию* (но не реконструкцию) *архаического сознания*. Автор говорит о концептуальной возможности архаических элементов сознания и принципиальной неустранимости самого архаического сознания². Описывая пространство *архаического*³ и его

¹ Там же. Савчук В. В. Нам зеркало – вам пир. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/>

² Савчук В. В. Кровь и культура. СПб: С.-Петербургский университет, 1995. С. 6-8

³ Следует учитывать, что *архаическое* и *архаичное* не являются тождественными понятиями. *Архаичное* уместно относить к взглядам недавнего прошлого; оно имеет «привкус» негации и оценки. *Архаическое* – определение сознания, элементов, сторон, уровней сознания первобытного человека. (См.: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб., 1995. С. 7.)

репрезентацию в сознании современного человека, Савчук склонен считать его *моментом*, фиксируемым в ситуации паники, безотчетного детского страха темноты и одиночества, в качестве острого переживания семейно-родовой и национальной общности, присутствующим в каждом акте сознания и поведения и, в большей или меньшей степени, определяющим мотивационную и волевую сферы. Вообще, пишет Савчук, сознание континуально от архаического до современного его состояния / формы. Архаическое сознание – предпосылка всякой сознательности и мысли, условие их жизненности. Если конкретные социальные мифы, но не миф как таковой, со временем изживают себя и поэтому их можно *преодолевать*, то архаическое сознание скорее необходимо *культивировать*, так как, во-первых, полное отречение от архаического сознания возможно лишь как отказ от *самого сознания*. А во-вторых, при том, что архаическое в качестве составного компонента культуры, сознания и воображения никогда не исчезает из жизни, задача культивирования архаического пространства в современных условиях может быть воспринята лишь как рекультивация технических средств встраивания человеческого в природное¹. По мнению исследователя, сегодня все настойчивее пробивает себе дорогу мысль, подтверждающая *правоту* архаического способа мышления, что область человеческого бытия разрушает представления о непрременной противопоставленности и несоединимости всего реестра метафизических парных категорий, призванных рационализировать мировоззренческие универсалии эпохи, возомнившей себя покорительницей природы. Основная форма *мысли* древних – перенос по сходству и смежности – превышает причинно-следственную зависимость. Последняя имеет смысл и силу только на том четко определенном уровне абстракции, на котором (в горизонте которого) описывается реальность².

Сама рекультивация архаического представляет собой, согласимся с автором, перевоссоздание, пересевание, возвращение в изначальную стадию

¹ Савчук В. В. Кровь и культура. СПб: С.-Петербургский университет, 1995. С. 8-9.

² Там же. С. 9.

возможности возделывать и воспроизводить. Иными словами, она – усилие, направленное на сведение множества людей в коллективность, формируемую *общим осознанием* принятия новой формы выживания, предполагающей отказ от ряда потребностей и желаний, от иллюзии господства и преимущества в пользу коллективного *состояния и продвижения*, впитывающего в «я» все большее количество «мы», но, одновременно, направленное по геомагнитным линиям индивидуальной памяти и возбуждающее *чувство уникальности общего рода*, вписанного в обжитый им ландшафт. И все же не таится ли в культивировании архаического опасность возникновения культа *архаического*? Культивирование здесь отнюдь не означает сотворение из *архаического* некоего культа и поклонение ему как идолу. В данном случае культивирование – это *возделывание, сознательная обработка и рефлексивное опосредование тех актов, интенций и мотивов, которые ранее осуществлялись стихийно*. В принципе, человек не выбирает, культивировать ли ему, возделывать ли тот или иной фрагмент реальности, он ставится самим фактом своего бытия в мире перед проблемой выживания, так как мир изменяется вместе с ним и с его помощью. Эта тенденция набирает вес в возрастании роли нравственного и эстетического отношения к природе и падения престижа чистоты и «незаинтересованности» познавательного усилия. Подобным образом обстоит дело с архаическими элементами сознания. Знания, умения и навыки, которыми владел архаический человек, уже сегодня могут быть объектом культивирования, как, например: техника психофизиологической саморегуляции, целебные средства древней медицины, способы поддержания экологического гомеостаза, умение праздновать, жертвовать и исполнять табу в повседневности и многое другое. Культивирование архаических элементов сознания не есть воскрешение руссоистских мотивов «золотого века» человечества, это открытие нового или рекультивация старого, засыпанного толстым слоем технократических иллюзий, способа обживания мира¹.

¹ Савчук В. В. Кровь и культура. СПб: С.-Петербургский университет, 1995. С. 9-11.

Таким образом, *архаическое выражает первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности*. И этот опыт необратим; его результаты – фундамент любого сознания, бесценные крупницы, давшие жизнь человеку и ушедшие в бесконечные глубины его подсознания, задающие архетипы и гомологические ряды культуры и определяющие остов коэволюции общества и природы. Они «забыты» ровно настолько, насколько *путь цивилизации расходится с культурой*. Чем острее кризис цивилизации, тем неотвратимее требуется возрождение опыта культуры древних: необходима работа, обратная той, которая привела к кризису; необходимы новации-возрождения, новации-реунификации, новации-самоидентификации, новации-адаптации¹.

Здесь уместно задать вопрос: в чем же принципиальное отличие, к примеру, экологического сознания от сознания *Человека Архаического*? Начнем с того, что они предлагают возможные варианты *коммуникации человека и мира*. Но такая коммуникация *изначально была ответственной, изначально была ритуалом, праздником*. Отсюда экологическое сознание – запоздалая попытка даже не возродить, а просто попытаться понять, что же такое ответственность в общении с миром, попытка «перезагрузить» реальность как компьютер, механически сделать что-то, прежде всего, для своего выживания, осознавая, что наряду с этим еще что-то придется делать и для природы. Экологическое сознание – вынужденно сформированное, для него Земля – не родная Мать, а безликая среда обитания человека. Человек Архаический, в свою очередь, не искусственная кукла, в которую необходимо вдохнуть жизнь, не экологически перевоспитавшийся «царь природы». Его не надо учить «метафизическому уважению к природе», так как он никогда не переставал ее уважать, он и есть сама эта природа. Он жил всегда, он живет рядом с нами и сейчас. Почему? Дело в том, отвечает В. В. Савчук, что ритуалы, праздники, трагедии и торжества, *если они опираются на древние традиции*, могут формировать чувство сопричастности, и совершенно неверно мнение,

¹ Савчук В. В. Кровь и культура. СПб: С.-Петербургский университет, 1995. С. 14-15.

что некоторые примитивные обряды и праздники можно свободно сочинять и утверждать самим. Следует помнить, что новая обрядность имеет шанс прижиться, если вводимый обряд *четко проводит ритм архаических ритуалов*, ведет по *соответствующим состояниям сознания*, втягивая в серьезность игры, действия, праздника»¹. Здесь содержится первосмысл коммуникации, первосмысл бытия человека в мире. Здесь архаическая встроенность человека в мир, созвучие его с мелодией и ритмом природы. Без этой основы все концепции человека – искусственные конструкты. Не зря христианская религия сделала своими праздниками почти все бывшие языческие, по сути – архаические праздники, мистерии, церемонии. Не зря красной нитью в истории мировых религий проходит борьба с поразительно живучей архаикой, представленной народными (pagan), этническими, природными религиями, верованиями, несущими в себе *архе* человеческой религиозности².

Таким образом, по нашему мнению, к пониманию мифологического и религиозного сознания надо подходить через архаическое сознание. Но для этого исследователь должен понять и задать как архаичного человека прежде всего самого себя. Это практика задавания ответственности, практика отношения к миру как к собеседнику. Это практика рефлексии в парадигме феноменологии с привлечением интроспекции, вчувствования, симпатии, эмпатии как «вживания» при проведении феноменологического исследования, топологической рефлексии как техники рационального конструирования опреде-

¹ Савчук В. В. *Кровь и культура*. СПб: С.-Петербургский университет, 1995. С. 18-19.

² Следует сказать, что возрождаемая нео-«языческая» обрядность сталкивается с такой же проблемой «неприживания». С одной стороны, вошедшая в современные христианские ритуалы дохристианская, архаическая (языческая) обрядность прижилась настолько, что неподготовленный взгляд не сможет отделить ее от специфически христианской. С другой стороны, выделить ее, а также надстроить до максимальной аутентичности также представляется проблемой, так как зачастую современными «язычниками» берется только внешняя сторона архаического ритуала, без воспроизведения аутентичных смысловых и культурных кодов архаики. Такое «возрождение» дохристианской религиозности обречено на неудачу из-за своей явной надуманности. Однако, тем не менее, даже в настоящее время велась и ведется научная работа по восстановлению такой аутентичности, и противостоящая вульгаризации и профанации архаической религиозности (см., например, работы Б. А. Рыбакова, А. Е. Наговицина, Д. А. Гаврилова, С. Э. Ермакова, С. К. Лашенко, и др.).

ленного хронотопа, и, более того, вхождение в этот хронотоп через телесные практики¹.

Именно тело остается тем ключом, инструментом, который вскрывает навязанные цивилизацией ментальные стереотипы, исторически заданные парадигмы мышления. Именно тело включает современного человека в пространство и время хронотопа архаического состояния человека, предоставляя нам возможность рекультивации и отчасти реконструкции особенностей архаического мышления.

Методология такого конструирующего вживания, рефлексии хронотопа посредством «вскрытия» его телесными практиками – внутренне противоречивая, но поэтому диалектическая. С одной стороны, практика вживания как критерий соответствия архаическому сознанию претендует на абсолютность, так как другого подобного критерия такой строгости и универсальности у нас просто нет. Это практика вживания и рефлексии, практика понимания и осознания себя как архаического человека, как единой-единственности с природой, миром, коммуникация с которым является ответственным ритуалом, праздником, со-бытием понимания самого себя как микрокосма в макрокосме. Это понимание и мышление через тело, которое остается неизменным с самого «начала» человека. С другой стороны, практика вживания – критерий относительный, так как понимание хронотопа как самого себя достаточно субъективно. Со-бытие с миром возможно наблюдать при полной актуализации внимания и понимания, полной перестройки сознания совре-

¹ К. Вульф, к примеру, считает, что ритуальные действия – это телесные представления, существующие в определенном месте и в определенное время, которые конструируют совместное бытие людей в пространстве и времени (Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 90-91). Таким образом, он описывает ритуал аналогично хронотопу. По мнению автора, ритуал – это фактически «возобновление прошлого», «форма актуализации и оживления истории, форма сохранения прошлого и передача его в настоящее и будущее», ритуалы инсценируются телом живущих в настоящее время, но в инсценировках тела прошлое становится настоящим. Поскольку речь идет о «возвращении того же самого», то возникает ощущение обратимости времени (Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб., 2009. С. 102-103). Иными словами, Вульф фактически говорит о возможности воспроизведения архаического хронотопа через ритуал.

менного человека, а это невозможно. В данном случае телесная практика работает только как средство *наведения на состояние и сознание*, но не как само средство разворачивания аутентичного архаического сознания.

Помимо этого, по нашему мнению, телесная практика наведения на состояние архаического сознания сама по себе, взятая отдельно, вряд ли может дать значительный результат в продвижении к пониманию архаического сознания. Дело в том, что современный человек вообще мало уделяет внимания и серьезности культивации архаического сознания через телесные практики. Некоторые виды таких практик – экстремальный туризм, туризм вообще с длительным проживанием на природе, участие в ритуальных действиях, проведение полевых исследований. Это эксперименты, которые проводят исследователи, изучающие механизмы выключения современного человека из современного мира и включение его в первобытный мир. Это практики и тренировки выживания в условиях чрезвычайных ситуаций, боевых действий. Именно в такие моменты можно, как полагают исследователи, получить состояние человека, очень близкое к включению в окружающую действительность на условиях, которые задаются самой действительностью.

Однако даже здесь возможно получить только элементы архаического осознания мира как оппонента, хотя оно будет еще далеко до полного осознания мира как со-трудника, помощника. Для такого вживания или, иными словами, понимания мира также необходимо отодвинуть в сторону некоторые типы современного сознания, например, оценочное сознание, подходящее к природе с позиций оценки «хорошо – плохо». И наоборот, именно в таких ситуациях следует обращать внимание на действия тела, свободного от цивилизованного разума, рассматривать себя как бы со стороны. Интересно то, что именно в состояниях крайней опасности, приближения к смерти человек начинает ощущать бытие как подлинное, что тоже снимает покровы цивилизованности, задающей понимание бытия как неподлинного, как «блажь» цивилизации.

Исследователь архаического сознания должен сам научиться понимать мир, эксплицировать и научиться понимать его язык. Это одновременный процесс осознания и описания мира. Причем, процесс описания мира и есть одновременно процесс понимания и вживания в архаическое сознание. А при трансляции состояния понимания мира от одного человека другому необходимо быть своего рода переводчиком таких состояний. Но именно в этом кроется серьезная проблема. При описании архаического сознания и выборе языка описания возникают трудности, совершенно аналогичные трудностям описания религиозного опыта. Здесь, с одной стороны, опыт познания божественного как архаического считается принципиально непередаваемым с помощью рациональных средств, с другой стороны, богословие само является определенной рационализацией опыта восприятия божественного. Попытка разрешить это противоречие была сделана феноменологией религии, которая в лице Р. Отто сделала попытку описания священного. На наш взгляд, это попытка проникновения в глубинные архаические слои психики человека с целью воспроизведения первичного архаического религиозного опыта не только и не столько понимания, сколько ощущения и вчувствования в священное. Мы полагаем, что религиозное сознание уходит корнями в архаическое сознание, и проявляется как одна из его разновидностей. Именно поэтому опыт описания Р. Отто священного представляется особо интересным как опыт описания первофеномена архаического религиозного сознания, первой встречи человека с *Иным*. Отто ставит задачу экспликации священного и его рационального описания, как некоего образца, относительно которого любой человек может прочувствовать само священное, его моменты и сверить свое чувство с неким эталоном, описанным автором, и передать свои ощущения другому человеку. Для этого ему необходима унификация не столько самого понятия, сколько *состояний*, связанных с проживанием моментов священного¹. Более того, Отто пытается дать такое описание священного, которое

¹ Состояние переживания священного, на наш взгляд, совершенно аналогично состоянию переживания и проживания архаического сознания.

сможет навести на его понимание и чувство даже человека, недостаточно погруженного в религиозные переживания. Методология описания архаического в аспекте священного, так как ее представил Р. Отто¹, обладает как некоторыми положительными, так и некоторыми отрицательными чертами. К положительным чертам относится попытка унификации и универсализации описания священного. Однако рационализация описания и конфессиональность являются отрицательными чертами работы Р. Отто².

Для вхождения в ощущение и чувство священного как архаического религиозного первофеномена Отто фактически предлагает создать новый идеограмматический язык, наводящий на такое понимание и чувство, но делает это не очень удачно³. Тем не менее, мы считаем методику идео-

¹ Методика наведения на священное у Р. Отто описана следующим образом: «Пониманию нуминозного можно помочь, указав на тот пункт, куда следует направить свой дух слышавшему это слово, дабы он сам мог осознать, откуда оно истекает. Такой способ можно подкрепить, указав на сходное с ним или характерное для него противоположное, что имеет место в других, уже известных и заслуживающих доверия сферах духа, а затем прибавить: «Наше X не является этим, но сходно с ним, а тому оно – противоположно. Не придет ли оно теперь само тебе на ум?» Иными словами, нашему X нельзя в строгом смысле научить, его можно только вызвать, пробудить – как и все, что приходит «от духа». (Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 14).

² В своей диссертации А. П. Забияко с некоторыми оговорками считает, что в архаическом сознании священное могло пониматься как *жизнедарящее, губительное, исполненное силой, могущественное, опасное*. Он выражает сомнение, что архаическое сознание понимает священное как содержащее в себе качества *mysterium, трансцендентности, совершенной уникальности, абсолютности*, приписываемые ему Р. Отто. А. П. Забияко совершенно прав в том, что это абстракции достаточно высокого порядка, требующие развитого религиозного языка и изощренных спекулятивными размышлениями сознания. Признаки, выделенные Р. Отто, и особенно иерархия этих признаков, как представляется А. П. Забияко, не могут претендовать на универсальность и статус первофеномена религии (Забияко А. П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ): дис. ... докт. философ. наук. М., 1998. С. 75, 306-307).

³ К примеру, при испытании и анализе уже указанного чувства религиозной возбужденности – «душевных состояний торжественного благоговения и умиления», – Отто предлагает как можно точнее обратить внимание на то, что отличает их от «состояний нравственной приподнятости при лицезрении доброго дела», чем первые превосходят вторые и отличаются от них в содержании чувств. «Как христиане, мы прежде всего сталкиваемся здесь, несомненно, с чувствами, которые знакомы нам в ослабленном виде и по другим областям, – с чувствами благодарности, доверия, любви, уверенности, смиренного подчинения и преданности. Но это никоим образом не исчерпывает момента набожности, и все это еще не передает совершенно своеобразных черт «праздничности», «торжественности» редкого и только здесь встречающегося умиления» (Отто Р. Священное. Об иррациональ-

грамматического описания архаического сознания, и как его составляющую – архаического религиозного сознания, достаточно перспективной наряду с телесными практиками. Поясним такое сочетание.

На наш взгляд, идеограмматический язык призван не рационально объяснить, какие чувства должен испытывать человек, описывая их в виде химических реакций, а провоцировать их, как провоцируют мощные чувства хорошие стихи или проза. Здесь должен действовать принцип *введения в состояние, провокации чувств, вспоминания априорного, осознания первофеноменов*, а не *наведения на ощущение путем сравнения и воспоминания*. Идеограмматический знак нельзя изобрести, это достаточно точное отражение, след, слепок реальности. Такой знак содержит в себе не только «фотографию» описываемой реальности, но и ее движение, действия внутри нее, ощущения и даже запахи и звуки. Такой знак – зашифрованный фрагмент реальности со всем его содержимым. Это содержимое берется не из словарного описания, а из уже пережитого опыта.

Л. Леви-Брюль пишет, что «идеограммы», служащие для обозначения существ, предметов или действий, являются также исключительно двигательными описаниями. Они воспроизводят позы и положения, привычные движения существ, четвероногих, птиц, рыб и пр., либо движения, применяющиеся для их ловли, для использования или изготовления какого-нибудь предмета и т. д. Отсюда и проистекает то значение, которое придается в языке первобытных людей очертанию, форме, позе, положению, способу движения, вообще, видимым особенностям существ и предметов; отсюда – та классификация предметов сообразно их положению (стоячему, сидячему, лежащему) и т. д.¹ Отсюда очевидно, что там, где устное описание занимает несколько слов или предложений, идеограмматическое описание нуждается в одном знаке. Отсюда идеограмматический знак – это хронотоп, содержащий

ном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербург. ун-та», 2008. С. 16).

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 128-129.

все, что было в ощущениях каждого отдельного человека, положение и движение его тела, мыслей, чувств в определенном месте в определенное время. Отсюда миф – это архаическое описание реальности идеограмматическими знаками / хронотопами, фиксирующими присутствие человека в мире – пространстве и времени – через проживание этой реальности. Именно проживание пространства мифа, а не его прочтение, и есть его воспроизведение.

Об условном и приблизительном характере понятий-символов, знаков, идеограмм пишет А. Н. Красников¹. Но в такой «приблизительности» и заключается свобода воспроизводящего эти смыслы человека. Здесь нет точного соответствия чувств двух разных людей, они не регулируются человеком путем максимального усиления, и здесь нет цензуры (правильно или неправильно ощущается относительно заданного кем-то стандарта). Здесь человек сам выбирает чувства, и входит в них созданием определенного состояния, через попадание в хронотоп, заключенный в знаке (отдаленно похоже на то, как Р. Отто описывал в разделе «нуминозные гимны»). Именно поэтому идеограмматический язык наряду с телесными практиками вполне возможно применить для описания архаического состояния сознания². Сам идеограмматический знак может также выступать в виде слова, так как это делается в русле идеограмматического метода Э. Феноллозой³ и Э. Паундом⁴.

Отсюда для описания архаического (рационального) сознания нужен такой язык описания, который возвращал бы человека, хотя бы приблизительно, к пониманию архаического сознания. Историческая практика пока-

¹ Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. – С. 74-97

² Интересно, что современные протестантские и христианские религиозные группы зачастую пользуются сходной методикой вхождения в религиозное сознание, проводя ритуалы с современными песнями, музыкой. Для полноты картины также можно вспомнить телесные практики суфиев (кружение). Это говорит о том, что кажущимися внешними по отношению к внутреннему миру человека телесные практики также довольно хорошо способствуют достижению человеком определенного состояния сознания.

³ Fenollosa E. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry // *Instigations of Ezra Pound*. Ed. E. Pound. N. Y.: Boni & Liveright, 1920.

⁴ Pound E., Eliot T. S. *Literary Essays of Ezra Pound*. T. S. Eliot (ed.). L.: Faber and Faber, 1954.

зывает, что рациональное архаическое сознание находило описание либо в прямой и непосредственной идеограмматической форме, либо в расширенной – мифологической, образной и эмоциональной. Отсюда обратный путь к архаическому сознанию через образное и эмоциональное описание и телесные практики – выход через чувства, состояния, ощущения, на радио с необходимой рефлексией.

В итоге, после дальнейшего рассмотрения архаического сознания во второй главе, мы пришли к выводу о том, что архаическое сознание изначально религиозно, причем религиозность понимается как первичная и онтологическая парадигма коммуникации человека и мира (природы), возвращающего этого человека из себя и по своей матрице. Коммуникация строится на принципе обратной связи. Коммуникация – это также преимущественно телесные практики понимания языка мира, проявляемого в виде причинно-следственных связей. Отсюда, архаическое сознание изначально коммуникативно.

Архаическое сознание также изначально мифологично. Мифологичность архаического сознания заключается в способе освоения и описания реальности, доступном архаическому человеку.

Архаическое сознание, как и религиозность человека можно типологизировать на два вида, представив в качестве характеристик физиогенность и социогенность. Физиогенное архаическое сознание является первобытным архаическим сознанием, оно порождено самой природой, внешним миром. Социогенное архаическое сознание порождается искусственной средой обитания человека, социальной средой, ей присуща собственная мифологичность и религиозность. Эта типология основана на глубинных антропологических основаниях.

Внимание и ответственность являются основополагающими принципами, на которых основано физиогенное архаическое сознание. Эти принципы также положены в основание физиогенной архаической религиозности.

На этих принципах основана работа и социогенного архаического сознания, однако здесь они могут быть необязательными.

Изучение архаического сознания интересно также опытом выхода на собственно архаическое сознание и экспликацией возможных оснований для его описания, с использованием идеограмматического метода и топологической рефлексии.

Заключение

Подводя итоги работы, можно сделать заключение о том, что архаическое сознание является неустранимой частью психики и личности современного человека. Оно представляет собой наследие, полученное современным человеком от своего далекого предка, который только начал выделяться из природы. У современного человека архаическое сознание спрятано глубоко в бессознательной части психики, оно иногда прорывается в сознание человека, но в современных условиях его проявления считаются преимущественно социально неприемлемыми.

Для изучения архаического сознания мы обратились к психоанализу, традиционно и широко исследующему бессознательные слои психики человека, которые помимо прочего наполнены архаическим содержанием. В этом отношении психоанализ обладает большими эвристическими возможностями, это инструмент «археологии» бессознательного, который вскрывает его древние, первобытные слои.

Заявляя о значительном эвристическом потенциале психоанализа, мы имеем в виду, во-первых, то, что все его выводы так или иначе могут проходить верификацию в процессе психоаналитической практики. Во-вторых, при исследовании и описании архаического сознания может очень удачно применяться психоаналитический язык описания, сконструированный специально для описания как психических, так и метапсихологических процессов.

В результате проведенного исследования становится ясно, что архаическое сознание изначально рационально. Оно является слепком природы в человеке, отражением в нем внешнего мира, следовательно, обладает рациональностью и разумом мира, и таким образом, функционирует на основании принципа реальности.

Архаическое сознание изначально конфликтно, так как зарождается в противостоянии начинающего осознавать себя архаического человека и окружающего его мира. Такое противостояние человека и мира диалектично,

и служит становлению человека. Оно является первичной коммуникацией человека и мира. Отсюда архаическое сознание изначально коммуникативно.

Архаическое сознание изначально религиозно, причем религиозность понимается как первичная и онтологическая парадигма коммуникации человека и мира (природы), возвращающего этого человека из себя и по своей матрице. Эта коммуникация человека и мира строится на принципе обратной связи. Коммуникация – это также преимущественно телесные практики понимания языка мира, проявляемого в виде причинно-следственных связей.

Архаическое сознание изначально креативно, так как человек, обладающий таким сознанием, в противостоянии внешнему неуступчивому миру начинает строить собственную реальность, внутреннюю и внешнюю, изменяя внешний мир. Отсюда архаическое сознание функционирует на основании принципа изменения и управления реальностью.

Архаическое сознание изначально мифологично. Мифологичность архаического сознания заключается в способе освоения и описания реальности, доступном архаическому человеку. Архаическое сознание древнего человека не сочиняло миф, а описывало существующую реальность доступным способом, фиксируя онтологические состояния.

Архаическое сознание, как и религиозность человека можно типологизировать на два вида, представив в качестве характеристик физиогенность и социогенность. Физиогенное архаическое сознание является первобытным архаическим сознанием, оно порождено самой природой, внешним миром. Социогенное архаическое сознание порождается искусственной средой обитания человека, социальной средой, ей присуща собственная мифологичность и религиозность. Эта типология основана на глубинных антропологических основаниях – физиологии человека, а также в избираемом им способе отражения, создания и изменения реальности.

Внимание и ответственность являются основополагающими принципами, на которых основано физиогенное архаическое сознание. Эти принципы также положены в основание физиогенной архаической религиозности.

Архаическое сознание внимательно к своему окружению, с которым вступает в коммуникацию, коммуникация же ответственна, ответственность основывается на необратимости причинно-следственных связей. На этих принципах основана работа и социогенного архаического сознания, однако здесь они могут быть необязательными.

В работе также представлен опыт выхода на архаическое сознание и возможные основания для его описания, с использованием идеограмматического метода и топологической рефлексии. Доступ к архаическому сознанию идет через эмоциональное наведение на рациональный архаический хроно-топ, через рекультивирование архаического сознания в телесных практиках, ритуалах.

Таким образом, сущностными чертами архаического сознания являются его рациональность, конфликтность, креативность, коммуникативность.

Коммуникативность, наряду с принципом управления реальностью, вниманием, принципом ответственности, является принципом, на основании которого функционирует архаическое сознание.

Настоящая работа является еще одним шагом к построению теории человека через создание и продолжение традиции гуманистической философской антропологии, через утверждение метафизики уважения человека как части природы, и вследствие этого, метафизики уважения природы. Мировоззренческие выводы, полученные при исследовании архаического сознания могут и должны стать основой новых взаимоотношений природы, мира и человека. Они также способствуют определению перспектив развития, и более того, выживания человека, поворота от понимания и описания человека как разрушителя своей среды обитания, своего мира к пониманию человека как со-беседника, со-трудника с миром в его развитии.

Тема архаического и религиозного сознания может представлять собой составную часть курса преподавания философии, и в частности философской антропологии, а также курсов «Философская антропология», «Философия культуры», «Философия религии», «Феноменология религии», «Религиове-

дение». Помимо этого, идеи, высказанные в диссертации, в формате специального курса используются в подготовке специалистов на гуманитарных факультетах вузов. Сама тема исследования имеет широкие перспективы в аспекте углубления исследования сущности и констант архаического сознания.

Список литературы

1. Адлер А. Понять природу человека / А. Адлер ; пер. Е. А. Цыпин. - СПб. : Академический проект, 2000. - 256 с.
2. Автономова Н. С. Рассудок – Разум – Рациональность / Н. С. Автономова. - М. : Наука, 1988. - 287 с.
3. Автономова Н. С. Рациональность: наука, философия, жизнь / Н. С. Автономова // Рациональность как предмет философского исследования. - М. : ИФ РАН, 1995. - С. 47-75.
4. Аникович М. В. Некоторые методологические проблемы первобытной археологии и основные обобщающие понятия: «археологическая эпоха», «археологическая культура», «технокомплекс», «историко-культурная область» / М. В. Аникович // Stratum plus. - 2003-2004. - № 1 : В эпоху мамонтов. - С. 487-506.
5. Анисов А. М. Свойства времени / А. М. Анисов // Логические исследования. - М. : Наука, 2001. - Вып. 8. - С. 5-25.
6. Анцупов А. Я. Конфликтология / А. Я. Анцупов, А. И. Шипилов. - М. : ЮНИТИ, 2001. - 552 с.
7. Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография / Е. И. Аринин. - Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1998. - 297 с.
8. Бабосов Е. М. Конфликтология / Е. М. Бабосов. - Минск : Тетра Системс, 2000. - 464 с.
9. Басин Е. Я. Нравственная энергия и художественный талант / Е. Я. Басин // Философские науки. - 1990. - № 8. - С. 101-106.
10. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов : пер. с фр. / Э. Бенвенист ; под ред. Ю. С. Степанова. - М. : Прогресс. Универс, 1995. - 456 с.
11. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных / Э. Берн. - СПб. : Талисман, 1995. - 432 с.

12. Богоявленская Д. Б. Метод исследования уровней интеллектуальной активности / Д. Б. Богоявленская // Вопросы психологии. - 1971. - № 1. - С. 144-146.
13. Борко Т. И. Эволюция мифа: на пути становления религиозного мировоззрения : дис. ... д-ра филос. наук / Т. И. Борко. - Тюмень, 2006. - 345 с.
14. Буррио Ф. Греки и их боги / Ф. Буррио ; пер. В. Р. Гуцин // Античный вестник : сборник науч. трудов / ОмГУ. - Омск, 1995. - Вып. III. - С. 158-170.
15. Бушмакина О. Н. Топология конфликта / О. Н. Бушмакина // Конфликтология: междисциплинарные исследования. - Ижевск : Изд-во УГУ, 2000. - С. 3-15.
16. Бушуев А. М. Диалектика творческой деятельности и развитие человека / А. М. Бушуев. - М. : Молодая гвардия, 1989. - 197 с.
17. Василюк Ф. Е. Психология переживания / Ф. Е. Василюк. - М. : Изд-во МГУ, 1984. - 200 с.
18. Вахтомин Н. К. Генезис научного знания. Факт, идея, теория / Н. К. Вахтомин. - М. : Наука, 1973. - 286 с.
19. Вебер М. Избранное. Образ общества : пер. с нем. / М. Вебер. - М. : Юрист, 1994. - 704 с.
20. Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире / П. Видаль-Накэ. - М. : Ладомир, 2001. - 419 с.
21. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / К. Вульф. - СПб. : Интерсоцис, 2009. - 164 с.
22. Выготский Л. С. Собрание сочинений : в 6 т. / Л. С. Выготский. - М. : Педагогика, 1982-1984. - Т. 2. - 1981. - 504 с.
23. Гаврилов Д. А. К вопросу об исследовании традиционной политеистической культуры / Д. А. Гаврилов // Schola-2004. - М. : Социально-политическая мысль, 2004. - С. 96-102.

24. Гаврилов Д. А. О возвращении к традиционным природным культам и исконным этническим верованиям на рубеже XX-XXI вв. / Д. А. Гаврилов // Вестник Традиционной Культуры / Д. А. Гаврилов ; под ред. д-ра филос. наук А. Е. Наговицына. - М., 2005. - Вып. 2. - С. 44-53.
25. Гаврилов Д. А. НордХейм : Курс сравнительной мифологии древних германцев и славян / Д. А. Гаврилов. - М. : Социально-политическая мысль, 2006. - 272 с.
26. Гаврилов Д. А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре / Д. А. Гаврилов. - М. : Социально-политическая мысль, 2006. - 240 с.
27. Гаврилов Д. А. К представлениям древних славян и их ближайших соседей о мире предков и его властители / Д. А. Гаврилов // Русская традиция: почитание предков : сборник. - М. : Ладога-100, 2007. - С. 81-110.
28. Гаврилов Д. А. Боги славянского и русского язычества. Общие представления / Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. - М. : Ганга, 2009. - 288 с.
29. Гаврилов Д. А. Боги славян. Язычество. Традиция / Д. А. Гаврилов, А. Е. Наговицын. - М. : Рефл-Бук, 2002. - 463 с.
30. Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса / П. А. Гаджикурбанова // Этическая мысль. - М. : ИФ РАН, 2003. - Вып. 4. - С. 151-177.
31. Гайденко П. П. К вопросу о генезисе новоевропейской науки / П. П. Гайденко // Философия науки. - 1998. - Вып. 4. - С. 48-57.
32. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. - М. : Прогресс-Традиция, 2003. - 528 с.
33. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки: становление и развитие первых научных программ / П. П. Гайденко. - 2-е изд. - М. : Центр гуманитарных инициатив, 2010. - 568 с.
34. Гараджа В. И. Религиоведение : учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преподавателей сред. школы / В. И. Гараджа. - 2-е изд., доп. - М. : Аспект Пресс, 1995. - 351 с.

35. Гараджа В. И. Социология религии : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. - 3-е изд., перераб. и доп. - М. : ИНФРА-М, 2005. - 348 с.
36. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. - М.: Мысль, 1970-1971. - Т. 1. - 1970. - 668 с. ; Т. 2. - 1971. - 630 с.
37. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике : в 2-х т. / Г. В. Ф. Гегель. - СПб. : Наука, 1999. - Т. 2. - 622 с.
38. Генис А. А. Без языка: Эзра Паунд / А. А. Генис // Иностранная литература. - 1999. - № 9. - С. 226-236.
39. Голосовкер Я. Э. Логика мифа : учеб. пособие / Я. Э. Голосовкер. - М. : Наука, 1987. - 217 с.
40. Голосовкер Я. Э. Интересное / Я. Э. Голосовкер // Вопросы философии. - 1989. - № 2. - С. 115-142.
41. Грейвс Р. «Мифы Древней Греции» / Р. Грейвс ; пер. с англ. К. П. Лукьяненко ; ред. А. А. Тахо-Годи. - М. : Прогресс, 1992. - 620 с.
42. Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение / Дж. Гудолл. - М. : Мир, 1992. - 670 с.
43. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. - М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. - Т. 1. - 336 с.
44. Доброхотова Т. А. Принцип симметрии-асимметрии в изучении сознания человека / Т. А. Доброхотова, Н. И. Брагина // Вопросы философии. - 1986. - № 7. - С. 13-27.
45. Досократики (Классическая философская мысль). - Минск : Харвест, 1999. - 784 с.
46. Дрёмов С. В. Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии / С. В. Дрёмов, И. Р. Сёмин. - Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2001. - 204 с.
47. Дубина И. Н. Субъектно-личностные и социокультурные аспекты творчества: опыт концептуального и терминологического разграничения / И.

- Н. Дубина // Философские дескрипты : сборник науч. статей / Алт. гос. ун-т. - Барнаул, 2001. - С. 59-68.
48. Ермаков С. Э. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. - М. : Ганга, 2009. - 288 с.
49. Ефимова С. В. Антропологические основания библейских исторических эпох / С. В. Ефимова, С. Ф. Денисов. - М. : Наука, 2007. - 190 с.
50. Ждан А. Н. История психологии. От Античности до наших дней / А. Н. Ждан. - 5-е изд., перераб. и доп. - М. : Академический Проект, 2004. - 576 с.
51. Забияко А. П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ) : дис. ... д-ра филос. наук. - М., 1998. - 330 с.
52. Золотухина-Аболина Е. В. «Сотворение мира вниманием»: подступы к проблеме / Е. В. Золотухина-Аболина // Эпистемология и философия науки. - 2010. - Т. XXVI, № 4. - С. 177-191.
53. Золотухина-Аболина Е. В. Внимание и существование: знакомство с неизвестным и удостоверение наличного / Е. В. Золотухина-Аболина // Эпистемология и философия науки. - 2011. - Т. XXX, № 4. - С. 161-174.
54. Зубов А. Б. История религий : Кн. первая : Доисторические и внеисторические религии : курс лекций / А. Б. Зубов. - М. : Планета детей, 1997. - 344 с.
55. Иноземцев В. Л. Понятие творчества в современной экономической теории / В. Л. Иноземцев // Политические исследования. - 1992. - № 1. - С. 178-186.
56. Иорданский В. Б. Звери, люди, боги : очерки африканской мифологии / В. Б. Иорданский. - М. : Наука, Гл. ред. вост. литературы, 1991. - 319 с.
57. Иорданский Н. Н. Эволюция жизни / Н. Н. Иорданский. - М. : Академия, 2001. - 432 с.
58. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. - М. : Айрис-пресс, 2004. - 480 с.

59. Кабо В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / В. Р. Кабо. - М. : Восточная литература, 2007. - 328 с.
60. Камю А. Лекция 14 декабря 1957 г. / А. Камю // Сочинения : в 5 т. - Харьков : Фолио, 1998. - Т. 4. - С. 177-196.
61. Камю А. Миф о Сизифе / А. Камю // Сочинения : в 5 т. - Харьков : Фолио, 1998. - Т. 2. - С. 5-112.
62. Камю А. О музыке / А. Камю // Сочинения : в 5 т. - Харьков : Фолио, 1998. - Т. 1. - С. 17-37.
63. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. - СПб., 1999. - 471 с.
64. Касавин И. Т. О ситуациях проблематизации рациональности / И. Т. Касавин // Рациональность как предмет философского исследования. - М. : ИФ РАН, 1995. - С. 155-173.
65. Каценельсон С. Д. Язык поэзии и первобытно-образная речь / С. Д. Каценельсон // Известия Акад. наук СССР. Отд-ние литературы и языка. - 1947. - Т. VI, вып. 4. - С. 301-316.
66. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта / Ф. Кликс. - М. : Прогресс, 1983. - 299 с.
67. Клягин Н. В. Происхождение цивилизации : (социально-философский аспект) / Н. В. Клягин. - М. : ЦОП ИФРАН, 1996. - 252 с.
68. Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. - М. : Эксмо, 2002. - 448 с.
69. Козлова Н. П. Концепция моральной ответственности в философии Г. Йонаса / Н. П. Козлова // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. - 2006. - № 2. - С. 71-82.
70. Козлова Н. П. Этика ответственности в условиях техногенной цивилизации Ганса Йонаса : дис. ... канд. филос. наук / Н. П. Козлова. - М., 2007. - 244 с.

71. Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания : По сибирским археолого-этнографическим материалам / М. Ф. Косарев. - М. : Ладога-100, 2003. - 352 с.
72. Кравченко А. И. Социология Макса Вебера : труд и экономика / А. И. Кравченко. - М. : На Воробьевых, 1997. - 208 с.
73. Козырев Г. И. Введение в конфликтологию / Г. И. Козырев. - М. : Владос, 1999. - 174 с.
74. Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии / А. Н. Красников // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. - 2004. - № 1.- С. 74-97.
75. Кребель И. Живое мысли в мифопоэтической размерности дискурса: топология мифа / И. Кребель // Человек в современных философских концепциях : материалы Четвертой междунар. конф. 28-31 мая 2007 г. : в 4 т. - Волгоград, 2007. - Т. 3. - С. 718-723.
76. Кребель И. А. Открытость мысли культурным практикам: проблема подлинной рациональности / И. А. Кребель, Ю. Ю. Першин // Личность. Культура. Общество. - 2007. - Т. 9, вып 2 (36). - С. 230-240.
77. Кребель И. А. Агинская street, танец с огнем и алюминиевые стрелы: присвоение культурных ландшафтов / И. А. Кребель, Ю. Ю. Першин // Журнал социологии и социальной антропологии (Санкт-Петербург). - 2008. - Том XI, № 2 (43). - С. 205-208.
78. Кребель И. А. Архаика re-ligio: символический порядок инобытия мысли : (на примере мифопоэтики Серебряного века) / И. А. Кребель, Ю. Ю. Першин // Вестник Ленинград. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. - 2009. - Т. 1, № 3. - С. 113-120.
79. Кребель И. А. Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии / И. А. Кребель. - СПб. : Алетейя, 2010. - 592 с.
80. Кречмер Э. Строение тела и характер / Э. Кречмер. - М. : Педагогика-Пресс, 1995. - 608 с.

81. Кузин И. В. Коррекция рефлексии. Размышления над книгой В. В. Савчука «Топологическая рефлексия» / И. В. Кузин // Вопросы философии. - 2013. - № 4. - С. 163-169.
82. Кузнецова М. А. Креативность мифологического сознания / М. А. Кузнецова // Человек в современных философских концепциях : материалы IV междунар. конф. : в 4 т. - Волгоград, 2007. - Т. 3. - С. 677-681.
83. Ладыгина-Котс Н. Н. Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, эмоциях, играх, привычках и выразительных движениях / Н. Н. Ладыгина-Котс. - М. : Изд-во Гос. Дарвиновского музея, 1935. - 596 с.
84. Лактанций (Луций Целий Фирмиан). «Божественные установления» (Divinae Institutiones). - СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. - 512 с.
85. Лапланш Ж. Словарь по психоанализу / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис. - М. : Высш. шк., 1996. - 623 с.
86. Ларичев В. Е. Пращур Богов / В. Е. Ларичев // Методология и методика археологических реконструкций. - Новосибирск : Изд-во СО РАН, 1994. - С. 126-148.
87. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Психология мышления. - М : Изд-во МГУ, 1980. - С. 130-140.
88. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. - М. : Педагогика-Пресс, 1994. - 608 с.
89. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. - М. : Республика, 1994. - 384 с.
90. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс ; пер. с фр. Вяч. Вс. Иванов. - М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. - 512 с.
91. Лейнер Х. Направленное аффективное воображение // К. Г. Юнг и современный психоанализ. Хрестоматия по глубинной психологии. - М. : ЧеРо, 1996. - Вып. 1. - С. 154-176.
92. Лекторский В. А. Введение / В. А. Лекторский // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. - М. : ИФ РАН, 1995. - Т. 1. - 350 с.

93. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики / А. Н. Леонтьев. - М. : Прогресс, 1981. - 456 с.
94. Лобовиков В. О. Этика и логика: (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) / В. О. Лобовиков // Этическая мысль. - М. : ИФ РАН, 2003. - Вып. 4. - С. 4-25.
95. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений / А. Ф. Лосев. - М. : Правда, 1990. - С. 393-646.
96. Лурия А. Р. Этапы пройденного пути : научная автобиография / А. Р. Лурия. - М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. - 184 с.
97. Лурия А. Р. Лекции по общей психологии / А. Р. Лурия. - СПб. : Питер, 2006. - 320 с.
98. Мак-Фарленд Д. Поведение животных: Психобиология, этология и эволюция : пер. с англ. / Д. Мак-Фарленд. - М. : Мир, 1988. - 520 с.
99. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. - М. : Рефлбук, 1998. - 304 с.
100. Малявин В. В. Китайские импровизации Паунда / В. В. Малявин // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. - М. : Наука, Гл. ред. вост. литературы, 1982. - С. 246-277.
101. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. - М. : Аграф, 2002. - 320 с.
102. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. - 2-е изд. - М.: Политиздат, 1955. - Т. 3. - 630 с.
103. Марр Н. Я. Избранные работы : Т. 1-5. / Н. Я. Марр. - Л. : Изд-во АН СССР, 1933-1937.
104. Маслова С. В. Функционирование мифа в современной культуре: контекст перехода к рациональности постмодерна / С. В. Маслова // Известия Томского политехн. ун-та. - 2007. - Т. 310, № 2. - С. 210-214.
105. Матяш Т. П. Сознание как целостность и рефлексия / Т. П. Матяш. - Ростов-н/Д. : Изд-во РГУ, 1988. - 184 с.

106. Межуев В. М. Культура как объект познания / В. М. Межуев // Философские проблемы культуры. - М. : Мысль, 1984. - С. 9-81.
107. Мегрелидзе К. Р. О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления / К. Р. Мегрелидзе // Академия наук СССР – академику Н. Я. Марру. - М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1935. - С. 261-496.
108. Меркулов И. П. Когнитивные особенности архаического мышления / И. П. Меркулов // Противоречие и дискурс. - М. : ИФ РАН, 2005. - С. 63-79.
109. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : Антология : пер. с англ., нем., фр. / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. - М. : Канон+, 1998. - 432 с.
110. Мосс М. Социальные функции священного / М. Мосс. - СПб. : Евразия, 2000. - 444 с.
111. Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное философская проблема (читая А. Шопенгауэра) / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. - 1994. - № 9. - С. 53-65.
112. Наговицын А. Е. Тайны славянской мифологии / А. Е. Наговицын. - М. : Академический проект, 2003. - 478 с.
113. Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. - М., 1991. - С. 91-102.
114. Невважай И. Д. К метафизическому обоснованию философской антропологии / И. Д. Невважай // Человек в современных философских концепциях : материалы Междунар. науч. конф. - Волгоград : Изд-во ВолГУ, 1998. - С. 26-32.
115. Неструх М. Ф. Происхождение человека / М. Ф. Неструх. - М. : Наука, 1970. - 437 с.
116. Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы / А. Л. Никифоров // Исторические типы рациональности. - М., 1995. - Т. 1. - С. 236-249.

117. Никонова А. А. Проблема архаического сознания и становление отечественной культурологической мысли, 20 - 30-е гг. XX в. : дис. ... канд. филос. наук / А. А. Никонова. - СПб., 2003. - 201 с.
118. Ницше Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше // Сочинения : в 2-х т. - М. : Мысль, 1996. - Т. 2. - С. 407-524.
119. Ницше Ф. Антихристианин / Ф. Ницше // Сочинения : в 2-х т. - М. : Мысль, 1996. - Т. 2. - С. 631-692.
120. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Сочинения : в 2-х т. - М. : Мысль, 1996. - Т. 2. - С. 238-406.
121. Новиков А. А. Рациональность в ее истоках и утратах / А. А. Новиков // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. - М. : ИФ РАН, 1995. - Т. 1. - С. 26-48.
122. Нойманн Э. Творческий человек и трансформация / Э. Нойманн // Психоанализ и искусство. - М. : РЕФЛ-бук, 1996. - С. 206-249.
123. Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии / Н. В. Омельченко. - Волгоград : Изд-во Волгоград. гос. ун-та, 1997. - 196 с.
124. Огурцов А. П. Трудности анализа ментальности / А. П. Огурцов // Вопросы философии. - 1994. - № 1. - С. 51-53.
125. Основы религиоведения : учебник / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др. ; под ред. И. Н. Яблокова. - М. : Высш. шк., 1994. - 368 с.
126. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. - СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. - 272 с.
127. Паунд Э. Путеводитель по культуре / Э. Паунд. - М. : Логос. Гнозис, 1997. - 192 с.
128. Першин Ю. Социально-историческая обусловленность генезиса греческой философии. Апология homo religiosus / Ю. Першин // Первая Всероссийская науч. конф. «Философия и социальная динамика XXI века:

- проблемы и перспективы», 15 мая 2006 г. - Омск : СИБИТ, 2006. - С. 310-334.
129. Першин Ю. Ю. Археология религии: со-бытие рациональностей / Ю. Ю. Першин // Общество как со-бытие: «система» и «жизненный мир» : коллективная монография, посвящ. 30-летию каф. философии ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. - Омск, СИБИТ, 2007. - С. 27-48.
130. Першин Ю. Ю. Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования / Ю. Ю. Першин. - Омск : СИБИТ, 2007. - 148 с.
131. Першин Ю. Ю. Археология религии: культура смерти / Ю. Ю. Першин, А. Н. Северьянов // Религия в диалоге культур : сборник науч. трудов. - СПб., 2008. - С. 15-21.
132. Першин Ю. Ю. Мысль и рациональность: ритуальное единство действия / Ю. Ю. Першин, И. А. Кребель // Социально-экономические системы: современное видение и подходы : материалы III Междунар. науч.-практ. конф. 8 февр. 2008 г. - Омск : СИБИТ, 2008. - С. 385-390.
133. Першин Ю. Ю. Археология религии: жертва и жертвенность : философское эссе, отклик на книгу : В. В. Савчук. Кровь и культура. СПб. : СПбГУ, 1995 / Ю. Ю. Першин // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. - 2010. - Вып. 9, № 1. - С. 169-176.
134. Першин Ю. Ю. Политическая теология в топологии рационального дискурса / Ю. Ю. Першин // Личность. Культура. Общество. - Т. 13, вып. 1 (61-62). - 2011. - С. 246-252.
135. Першин Ю. Ю. К этимологии слова *религия*: парадигма Цицерона / Ю. Ю. Першин // АнтропоТопос : теоретический журнал в области философских наук. - 2011. - Вып. 9-10. - С. 24-38.
136. Першин Ю. Ю. Археология религии: *religio* в дохристианской парадигме / Ю. Ю. Першин // Вестник Волгоград. гос. ун-та. Серия 7, Философия. Социология и социальные технологии. - 2012. - № 1 (15). - С. 11-18.

137. Першин Ю. Ю. Архаическое сознание и религиозность человека : очерки по археологии религии / Ю. Ю. Першин, В. И. Ахмадишина ; науч. ред. В. И. Разумов. - Омск : Социокосмос, 2012. - 469 с.
138. Першин Ю. Ю. Труд и рациональность в генезисе архаического сознания // NB: Философские исследования [Электрон. ресурс]. - 2013. - № 6. - С. 625-633. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.6.611 - URL: http://e-notabene.ru/fr/article_611.html
139. Першин Ю. Ю. Антропологические основания типологии религиозности // Религиозная ситуация в российских регионах : тезисы докладов и сообщений Третьей Всероссийской науч.-практ. конф. (Омск, 23-24 ноября 2012 г.). Омск : Омская академия МВД России, 2012. - С. 126-128.
140. Першин Ю. Ю. Архаическое сознание и архаическое время // NB: Философские исследования. [Электрон. ресурс]. - 2013. - № 9. - С. 64-85. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.9.811. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_811.html
141. Петровский А. В. Общая психология / А. В. Петровский. - М. : Просвещение, 1976. - 479 с.
142. Пивоваров Д. В. О языке религии / Д. В. Пивоваров // Проблемы теологии : материалы Третьей Междунар. богословской науч.-практ. конф., 2-3 марта 2006 г. - Екатеринбург, 2006. - Вып. 3, ч. 2. - С. 147-154.
143. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. - Петрозаводск : Карелия, 1991. - 111 с.
144. Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого / А. И. Пигалев. - Волгоград : Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 2003. - 354 с.
145. Платон. Собрание сочинений : в 4-х т. / Платон. - М. : Мысль, 1993.
146. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Полное издание в одном томе / Плутарх. - М. : АЛЬФА-КНИГА, 2008. - 1263 с.
147. Пономарев Я. А. Психология творчества и педагогика / Я. А. Пономарев. - М. : Педагогика, 1976. - 280 с.

148. Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории / Б. Ф. Поршнева. - М. : Мысль, 1974. - 487 с.
149. Пчелов Е. В. Время в пространстве русской культуры / Е. В. Пчелов // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: к 870-летию «Учения» Кирика Новгородца : материалы науч. конф. Москва, 11-12 дек. 2006 г. / сост. Ю. Э. Шустова. - М. : РГГУ, 2006. - 205 с.
150. Пылаев М. А. Западная феноменология религии: теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом / М. А. Пылаев ; отв. ред. А. В. Ахутин. - М. : РГГУ, 2006. - 95 с.
151. Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии / А. А. Радугин. - 2-е изд., доп. - М. : Центр, 2000. - 240 с.
152. Рикёр П. Конфликт интерпретации : очерки о герменевтике / П. Рикёр. - М. : Медиум, 1995. - 415 с.
153. Рогинский Я. Я. Проблемы антропогенеза / Я. Я. Рогинский. - М. : Высшая школа, 1977. - 263 с.
154. Розов М. А. История науки проблема ее рациональной реконструкции / М. А. Розов // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. - М. : ИФ РАН, 1995. - Т. 1. - С. 131-159.
155. Румянцев А. М. Возникновение и развитие первобытного способа производства / А. М. Румянцев. - М., 1981. - 263 с.
156. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира / С. Л. Рубинштейн. - М. : Изд-во АН СССР, 1957. - 328 с.
157. Рутманис К. В. Генезис идей рациональности в философии / К. В. Рутманис // Рациональность как предмет философского исследования. - М. : ИФ РАН, 1995. - С. 21-40.
158. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. - М. : Русское слово, 1997. - 824 с.

159. Савчук В. В. Кровь и культура / В. В. Савчук. - СПб. : Изд-во СПбГУ, 1995. - 180 с.
160. Савчук В. В. Конверсия искусства / В. В. Савчук. - СПб. : Петрополис, 2001. - 288 с.
161. Савчук В. В. Введение в топологическую рефлексю : (курс лекций) / В. В. Савчук. - СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. филос. об-ва, 2004. - 187 с.
162. Савчук В. В. Нам зеркало - вам пир. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/>
163. Савчук В. В. Топологическая рефлексия / В. В. Савчук. - М. : Канон+ РООИ Реабилитация, 2012. - 416 с.
164. Садохин А. П. Этнология / А. П. Садохин. - М. : Гардарики, 2006. - 287 с.
165. Самченко В. Н. Эволюция знаний: ступени истории // Общество: философия, история, культура [Электрон. ресурс]. Издательский дом «ХОРС». - 2013. - № 2. URL: <http://dom-hors.ru/issue/fik/2013-2/samchenko.pdf>
166. Самыгин С. И. Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская. - Ростов-н/Д : Феникс, 1996. - 672 с.
167. Сатыбалова Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления : дис. ... канд. филос. наук / Е. В. Сатыбалова ; Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. - Екатеринбург, 2002. - 142 с.
168. Сафьянов В. И. Этика общения: проблема разрешения конфликта / В. И. Сафьянов. - М., 1997. - 192 с.
169. Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» / А. Н. Северьянов // Социально-экономические системы: современное видение и подходы : материалы III Междунар. науч.-практ. конф. 8 февр. 2008 г. - Омск : СИБИТ, 2008. - С. 419-434.
170. Северьянов А. Н. Правитель в античном социокосмосе: жизнь и посмертие / А. Н. Северьянов // Философия и социальная динамика XXI века:

проблемы и перспективы : материалы III Междунар. науч. конф. - Омск : АнтропоТопос, 2008. - С. 329-339.

171. Сеченов И. М. Избранные произведения / И. М. Сеченов. - М. : АН СССР, 1952. - Т. 1. - 774 с.
172. Степин В. С. Системность объектов научного познания и типы рациональности / В. С. Степин // Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. - 2007. - № 1. - С. 65-76.
173. Степин В. С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция / В. С. Степин // Вопросы философии. - 2012. - № 5. - С. 18-25.
174. Тейлор Э. Б. Первобытная культура : пер. с англ. / Э. Б. Тейлор - М. : Политиздат, 1989. - 573 с.
175. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. - М. : Политиздат, 1990. - 622 с.
176. Томэ Х. Современный психоанализ : пер. с англ. / Х. Томэ, Х. Кэхеле ; общ. ред. А. В. Казанской. - М.: Прогресс-Литера : Яхтсмен, 1996. - Т. 1. - 576 с.
177. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. - СПб. : Центр Петербургское Востоковедение, 1998. - 384 с.
178. Торшина К. А. Современные исследования проблемы креативности в зарубежной психологии / К. А. Торшина // Вопросы психологии. - 1998. - № 4. - С. 123-135.
179. Тот Н. Первая технология / Н. Тот // В мире науки. - 1987. - № 6. - С. 86-87.
180. Турчин В. Ф. Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции / В. Ф. Турчин. - 2-е изд. - М. : ЭТС, 2000. - 368 с.
181. Фабри К. Э. Основы зоопсихологии / К. Э. Фабри. - 3-е изд. - М. : Российское психолог. об-во, 1999. - 464 с.

182. Фарман И. П. Рациональность как проблема культуры и познания / И. П. Фарман // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. - М. : ИФ РАН, 1995. - Т. 1. - С. 198-217.
183. Федотова В. Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества / В. Г. Федотова // Исторические типы рациональности. - М. : ИФ РАН, 1995. - Т. 1. - С. 178-197.
184. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Сочинения : в 2 т. - М. : Наука, 1995. - 425 с.
185. Фирсов Л. А. Предисловие редактора перевода // Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение : пер. с англ./ Дж. Гудолл. - М.: Мир, 1992. - 670 с.
186. Флиер А. Я. Рождение храма: опыт самоопределения человека во времени / А. Я. Флиер // Мир культуры. - 2004. - № 2. - С. 16.
187. Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк // Сочинения. - М. : Правда, 1990. - С. 192-236.
188. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии : в 2 т. / Дж. Дж. Фрезер ; пер. с англ. М. Рыклина. - М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. - Т. 1. - 528 с.
189. Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции) / З. Фрейд. - М. : Наука, 1989. - 445 с.
190. Фрейд З. Я и Оно / З. Фрейд // Психология бессознательного. - М. : Просвещение, 1989. - С. 425-439.
191. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. - М. : Наука, 1978. - 606 с.
192. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии / Е. А. Фролова. - М. : Изд-во РАН, 1995. - 175 с.
193. Фромм Э. Пути из больного общества / Э. Фромм // Проблема человека в западной философии. - М. : Прогресс, 1988. - С. 443-482.
194. Фуко М. Что такое автор? / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. - М. : Касталь, 1996. - 448 с.

195. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. - М. : Ad Marginem, 1997. - 452 с.
196. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. - М. : Республика, 1993. - 447 с.
197. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер. - М. : Академический проект, 2008. - 528 с.
198. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. - 1994. - № 10. - С. 112-123.
199. Хорни К. Собрание сочинений : в 3 т. / К. Хорни. - М. : Смысл, 1997. - Т. 3 : Наши внутренние конфликты. Невроз и развитие личности. - 694 с.
200. Цицерон. Философские трактаты / Цицерон. - М. : Наука, 1985. - 381 с.
201. Черняк Н. А. Онтология понимания / Н. А. Черняк. - Омск : ОмГУ, 2011. - 256 с.
202. Швырев В. С. Рациональность в сфере ее возможностей / В. С. Швырев // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. - М. : ИФ РАН, 1995. - Т. 1. - С. 6-25.
203. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. - М. : Прогресс, 1988. - 552 с.
204. Шер А. Я. К вопросу об истоках первобытного искусства / А. Я. Шер // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР / Ин-т археологии Акад. наук СССР. - М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1990. - С. 6-12.
205. Щербланова Е. И. Особенности когнитивного и мотивационно-личностного развития одаренных старшеклассников / Е. И. Щербланова // Вопросы психологии. - 1999. - № 6. - С. 36-47.
206. Шорохова Е. В. Проблема сознания в философии и естествознании / Е. В. Шорохова. - М. : Соцэкгиз, 1961. - 362 с.
207. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / М. Элиаде. - М. : Ладомир, 2000. - 414 с.

208. Эсхил. Трагедии / Эсхил ; пер. древнегреч. С. Алта. - М. : Худож. литература, 1971. - 383 с.
209. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. - М. : Ренессанс, 1991. - 304 с.
210. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов : пер. с англ. / К. Г. Юнг. - Киев : Гос. библиотека, 1996. - 384 с.
211. Яблоков И. Н. Проблема определения религии / И. Н. Яблоков // История религии : в 2 т. - М.: Высшая школа, 2002. - Т. 1. - 461 с.
212. Яблоков И. Н. Религиоведение : учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. - М.: Гардарики, 2000. - 536 с.
213. Ясперс К. Общая психопатология : пер. с нем. / К. Ясперс. - М. : Практика, 1997. - 1056 с.
214. Adler A. Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose / A. Adler // Fortschritte der Medizin. - 1908. - № 26. - S. 577-584.
215. Agassi J. Rationality: The Critical View. (Nijhoff International Philosophy Series 23) / J. Agassi, I. Jarvie. - Dordrecht : Martinus Nijhoff Publishers, 1987. - 477 p.
216. Alston W. P. Definition of «Religion» / W. P. Alston // Encyclopedia of Philosophy / Paul Edwards (ed.). - Philosophy, 1967. - P. 140-145.
217. Ames E. S. Religion / E. S. Ames. - New York : Henry Holt & Co., 1929. - 326 p.
218. Arlow J. A. The concept of psychic reality - how useful? / J. A. Arlow // Journal of Psycho-Analysis. - 1996. - № 77. - P. 659-666.
219. Arnheim R. Visual Thinking / Rudolf Arnheim. - Berkeley: University of California Press, 1969. - 348 p.
220. Bailin Sh. Achieving Extraordinary Ends. An Essay on Creativity / Sh. Bailin. - London ; Dordrecht : Springer, 1988. - 156 p.
221. Baring-Gould S. The Origin and Development of Religious Belief. Part I. Heathenism and Mosaism / S. Baring-Gould. - N. Y. : Appleton & Co, 1870. - 414 p.

222. Barnes S. The Many Faces of Ogun / S. Barnes // Africa's Ogun. Old World and New / S. Barnes (ed.). - Bloomington : Indiana University Press, 1997. - P. 1-26.
223. Barrett J. L. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts / J. L. Barrett, F. C. Keil // Cognitive Psychology. - 1996. - № 31. - P. 219-247.
224. Barton R. A. Evolution of the social brain / R. A. Barton, R. I. M. Dunbar // Machiavellian Intelligence II / ed. A. Whiten & R. W. Byrne. - Cambridge : Cambridge University Press, 1997. - P. 240-263.
225. Baudesson H. Indo-China and its Primitive People / H. Baudesson. - London : Hutchinson & Co., 1930. - 328 p.
226. Bischof N. Das Rätsel Odipus: Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie / N. Bischof. - Munich : Piper, 1985. - 623 p.
227. Bleeker C. J. The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion / C. J. Bleeker. - Leiden : E. J. Brill, 1963. - 272 p.
228. Bleeker C. J. Problems and Methods of the History of Religions / C. J. Bleeker ; A. Bausani, U. Bianchi, C. Jouco Bleeker (Eds). - Leiden, 1972. - 122 p.
229. Bloor D. Knowledge and social imagery / D. Bloor. - L. : University of Chicago Press, 1991. - 215 p.
230. Boas F. The mind of primitive man / F. Boas. - New York : The Macmillan Company, 1938. - 285 p.
231. Boesch C. Teaching wild chimpanzees / C. Boesch // Animal Behavior. - 1991. - 41. - P. 530-532.
232. Boesch C. New elements of a theory of mind in wild chimpanzees / C. Boesch // Behavioral and Brain Sciences. - 1992. - 15. - P. 149-150.
233. Bowie F. The Anthropology of Religion / F. Bowie. - Oxford : Blackwell, 2000. - 284 p.
234. Bremmer J. N. The Birth of the Term «Magic» / J. N. Bremmer // The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. / Edited

- Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra. - Leuven ; Paris ; Dudley : Peeters, 2002. - P. 1-11.
235. Brinton D. G.. Religions of Primitive Peoples / Daniel Garrison Brinton. - New York : G. P. Putnam's Sons, 1897. - 264 p.
236. Boyd R. Culture and the Evolutionary Process / R. Boyd, P. J. Richerson. - Chicago : University of Chicago Press, 1985. - 331 p.
237. Bühler C. Some Observations on the Psychology of the Third Force / C. Bühler // Journal of Humanistic Psychology. - 1965. - № 5.
238. Byrne R. W. Leopard killers of Mahale / R. W. Byrne, J. M. Byrne // Natural History. - 1988. - 3. - P. 22-26.
239. Byrne R. W. Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans / R. W. Byrne, A. Whiten. - New York : Oxford University Press, 1988. - 413 p.
240. Byrne R. W. Tactical deception in primates: The 1990 database / R. W. Byrne, A. Whiten // Primate Report. - 1990. - № 27. - P. 1-101.
241. Byrne R. W. Cognitive evolution in primates / R. W. Byrne, A. Whiten // Man. - 1992. - 27. - P. 609-627.
242. Byrne R. W. The evolution of intelligence / R. W. Byrne // Behavior and evolution / P. J. B. Slater & T. R. Halliday (Eds.). - London : Cambridge University Press, 1994. - P. 223-265.
243. Caird E. The Evolution of Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of St. Andrews in Sessions 1890-91 and 1891-92 / E. Caird. - New York : Macmillan and Co., 1893. - 400 p.
244. Chance M. R. A. Social behavior and primate evolution / M. R. A. Chance, A. P. Mead // Paper read at Symposia of the Society for Experimental Biology. - 1953. - VII. - P. 395-439.
245. Chantepie De La Saussaye P. D. Manual of the Science of Religion / P. D. Chantepie De La Saussaye ; Trans. : Beatrice S. Colyer-Fergusson, Max Müller. - London ; New York : Longmans Green, 1891. - 672 p.

246. Chase A. «Mental Man» and social evolutionary theory / A. Chase, J. von Sturmer // *The psychology of Aboriginal Australians* / G. E. Kearney, P. R. de Lacey, G. R. Davidson (Eds.). - Sydney : John Wiley, 1973. - P. 3-15.
247. Cook Stanley A. *The Foundations of Religion* / Stanley A. Cook. - London : T. C. & E. C. Jack ; New York : Dodge Publishing Co., 1914. - 96 p.
248. Coser L. A. *The Function of Social Conflict. Sociological Theory* / L. A. Coser. - L. : Free Press, 1956. - 188 p.
249. Crawley E. *The Tree of Life. Study of Religion* / E. Crawley. - London : Hutchinson & Co., 1905. - 337 p.
250. Davenport F. M. *Primitive traits in religious revivals: a study in mental and social evolution* / F. M. Davenport. - New York : Macmillan & Co, 1917. - 323 p.
251. Deacon T. W. *The Neural Circuitry Underlying Primate Calls and Human Language* / T. W. Deacon // *Human Evolution*. - 1989. - 4 (5). - P. 367-401.
252. Dewey J. *The interpretation of savage mind* / J. Dewey // *The Psychological Review*. - 1902. - Vol. IX. - P. 217-230.
253. Dodds E. R. *The Greeks and the Irrational* / Eric R. Dodds. - Berkeley : University of California Press, 1951, 1973. - 327 p.
254. Dohl F. *Zielorientiertes Verhalten beim Schimpansen (Goal-directed behavior in chimpanzees)* / F. Dohl // *Naturwissenschaft und Medizin*. - 1970. - 34. - S. 43-57.
255. Dorman Rushton M. *The origin of primitive superstitions* / Rushton M. Dorman. - Philadelphia : J. B. Lippincott & Co., 1881. - 398 p.
256. Dow J. W. *The Evolution of Religion : Three Anthropological Approaches* / J. W. Dow // *Method and Theory in the Study of Religion*. - 2005. - Vol. 18, № 1. - P. 67-91.
257. Dunbar R. I. M. *Why are apes so smart?* / R. I. M. Dunbar // *Primate Life Histories and Socioecology* / P. Kappeler, M. Pereira (Eds.). - Chicago : Chicago University Press, 2003. - P. 285-298.

258. Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain / E. Durkheim. - New York : Free Press, 1967. - 508 p.
259. Etchegoyen R. H. *Some views on psychic reality* / R. H. Etchegoyen // *Journal of Psychoanalysis*. - 1996. - № 77. - P. 1-14.
260. Evans Ivor H. N. *Among primitive peoples in Borneo* / Ivor H. N. Evans. - London : Seeley, Service & Co. Limited, 1922. - 318 p.
261. Evans-Pritchard E. E. *Theories of Primitive Religion* / E. E. Evans-Pritchard. - Oxford : Clarendon Press, 1965. - 132 p.
262. Falk D. *Braindance* / Dean Falk. - New York : Henry Holt and Co., 1992. - 269 p.
263. Farrer J. A. *Primitive manners and customs* / James A. Farrer. - New York : Henry Holt and Company, 1879. - 315 p.
264. Fechner G. T. *Über das Lustprinzip des Handels* / G. T. Fechner // *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*. - Halle, 1848. - S. 1-30, 163-194.
265. Fenolloza E. *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry* / E. Fenolloza // *Instigations of Ezra Pound* / Ed. E. Pound. - New York : Boni & Liveright, 1920. - P. 377-388.
266. Ferm V. *First Chapters in Religious Philosophy* / V. Ferm. - N. Y. : Round Table Press, 1937. - 319 p.
267. Figuiet L. *Primitive man* / L. Figuiet. - New York : G. P. Putnam's Sons, 1876. - 348 p.
268. Flint R. *Anti-Theistic Theories. Being the Baird Lecture for 1877* / Robert Flint. - Edinburgh ; London : W. Blackwood & Sons, 1889. - 554 p.
269. Flower M. A. *The Seer in Ancient Greece* / M. A. Flower. - London : University of California Press, 2008. - 305 p.
270. Fouts R. S. *The infant Loulis learns signs from cross-fostered chimpanzees* / R. S. Fouts, D. H. Fouts, T. van Cantfort // *Teaching sign language to chimpanzees* / R. A. Gardner, B. T. Gardner & T. E. van Cantfort (Eds.). - New York : State University of New York Press, 1989. - P. 280-292.

271. Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus / W. W. Fowler. - London : Macmillan and Co. Limited, 1911. - 504 p.
272. Fox R. B. The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture / R. B. Fox // The Philippine Journal of Science. - Manila. - 1952. - Vol. 81, № 3-4. - P. 187-188.
273. Freud S. Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus de Jahren 1887-1902 / S. Freud. - L. : Imago. - 186 s. (The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904 / J. M. Masson (Ed.) - Cambridge : Harvard University Press, 1985. - 159 p).
274. Freud S. Gesammelte Werke : 18 Vol. / S. Freud. - London : Imago, 1940-1952.
275. Freud A. Ich und Abwehrmechanismen / A. Freud. - L. : Imago, 1936. - P. 38-45.
276. Gilmore G. W. Animism or thought currents of primitive peoples / G. W. Gilmore. - Boston : Marshall Jones Company, 1919. - 249 p.
277. Goodall J. The Chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior / J. Goodall. - Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986. - 673 p.
278. Grandmaison L., de. The Study of Religion / L. de Grandmaison // Lectures on the History of religions. - London : Catholic Truth Society, 1910. - Vol. I. - P. 1-28.
279. Gratiolet L.-P. Mémoire sur les plis cérébraux de l'homme et des primatès / L.-P. Gratiolet. - Paris : A. Bertrand, 1854. - 104 p.
280. Gratiolet L.-P. Recherches sur l'anatomie du Troglodytes Aubryi chimpanze d'une espe ce nouvelle / L.-P. Gratiolet, P.-H.-E. Alix. - Paris, 1866. - 263 p.
281. Guthrie S. E. A cognitive theory of religion / S. E. Guthrie // Current Anthropology. - 1980. - 21(2). - P. 181-194.
282. Guthrie S. E. Faces in the Clouds : A New Theory of Religion / S. E. Guthrie. - New York, Oxford : Oxford University Press, 1993. - 290 p.

283. Guthrie S. E. Religion: What is it? / S. E. Guthrie // *Journal for the Scientific Study of Religion*. - 1996. - 35 (4). - P. 412-419.
284. Guthrie S. E. Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition / S. E. Guthrie // *Current approaches in the cognitive science of religion* / Ed. Ilkka Pyysiäinen and Veikko Anttonen. - London ; New York : Continuum 2002. - P. 38-67.
285. Hall S. C. The relevance of Freudian psychology and related viewpoints for the social sciences / S. C. Hall, G. Lindzey // *Historical introduction. Systematic positions*. - 1968. - Vol. 1. - P. 245-319.
286. Harrison J. E. Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion / J. E. Harrison. - London : Cambridge University Press, 1912. - 599 p.
287. Harvey, G. Animism: Respecting the Living World / G. Harvey. - Columbia University Press, 2006. - 248 p.
288. Hayes C. The Ape in Our House / C. Hayes. - New York : Harper & Brothers, 1951. - 247 p.
289. Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / Heiler F. - Stuttgart : Kohlhammer, 1961. - 605 p.
290. Hendrick I. Work and the pleasure principle / I. Hendrick // *Psychoanalytic Quarterly*. - 1943. - XII. - P. 311-329.
291. Henshilwood Ch. S. The Origin of Modern Human Behaviour : Critique of the Models and Their Test Implications / Ch. S. Henshilwood, C. W. Marean // *Current Anthropology*. - 2003. - 44 (5) - P. 627-651.
292. Henshilwood C. S. An early bone tool industry from the Middle Stone Age at Blombos Cave, South Africa: Implications for the origins of modern human behaviour, symbolism, and language / C. S. Henshilwood, F. d'Errico, C. W. Marean, R. G. Milo, R. Yates // *Journal of Human Evolution*. - 2001. - № 41. - P. 631-678.
293. Hodder I. Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology / I. Hodder. - 3-rd edition. - Cambridge : Cambridge University Press, 2003. - 235 p.

294. Hoernes M. Primitive man / M. Hoernes. - London : J. M. Dent & Co, 1907. - 135 p.
295. Höffding H. Philosophy of Religion / H. Höffding. - London : Macmillan, 1906. - 410 p.
296. Hubner K. Mystische und wissenschaftliche Denkformen / K. Hubner // *Philosophy und Mythos*. - B. ; N. Y., 1979. - S. 75-92.
297. Hume D. The Natural History of Religion / D. Hume // *Four Dissertations*. - London : A. Millar, 1757. - P. 1-117.
298. Humphrey N. The social function of intellect / N. Humphrey // *Growing Points in Ethology* / P. P. G. Bateson & R. A. Hinde (Ed.). - Cambridge : Cambridge University Press, 1976. - P. 303-317.
299. Hunt G. R. Manufacture of hook-tools by New Caledonian crows / G. R. Hunt // *Nature*. - 1996. - 379. - P. 249-251.
300. Idinopulos Th. A. What is Religion? / Thomas A. Idinopulos // *Cross Currents*. - Fall 1998. - Vol. 48, Issue 3. - P. 366-380.
301. Insoll T. *Archaeology, Ritual, Religion* / T. Insoll. - London ; New York : Routledge, 2004. - 184 p.
302. Jackson P. *Handing Down by Means of Speech: Gesture and Memory in the Exegesis of Religion* / P. Jackson // *Gestures, Rituals and Memory: A Multi-disciplinary Symposium*. - Toronto, May 6-8, 2004. <http://www.semioticon.com/virtuals/jackson.pdf>
303. Jackson P. The Literal and Metaphorical Inscription of Gesture in Religious Discourse / P. Jackson // *Gesture, Ritual and Memory: Special issue of Gesture* / Bouissac, Paul (ed.). - 2006. - Vol 6, № 2. - P. 215-222.
304. James W. *The Varieties of Religious Experience* / W. James. - London & Bombay : Longmans, Green, and Co, 1901-1902. - 534 p.
305. James E. O. *Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology* / E. O. James. - New York : Frederick A. Praeger, 1957. - 302 p.
306. Jastrow M. *The Study of Religion* / M. Jastrow. - London : Walter Scott, Paternoster Square, 1901. - 451 p.

307. Jevons F. B. Religion in Evolution / F. B. Jevons. - L. : Methuen & Co., 1906. - 154 p.
308. King I. The development of religion. A study in anthropology and social psychology / I. King. - New York : The Macmillan Company, 1910. - 371 p.
309. Kohler W. The mentality of apes / W. Kohler ; (E. Winter, Trans.). - London : Routledge & Kegan Paul, 1917/1927. - 336 p.
310. Koenigswald G. H. R., von. Meeting Prehistoric Man / G. H. R. von Koenigswald. - New York : Harper, 1956. - 216 p.
311. Kristensen W. Brede. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion / W. Brede Kristensen, John B. Carman ; Translated by John B. Carman. - The Hague : Martinus Nijhoff, 1971. - 532 p.
312. Lang A. Myth, Ritual, and Religion / A. Lang. - London : Longmans, Green, and Co., 1887. - Vol. I. - 340 p.
313. Leakey L. S. B. Recent discoveries at Olduvai Gorge, Tanganyika / L. S. B. Leakey // Nature. - 1958. - № 181. - P. 1099-1103.
314. Leakey L. S. B. Recent discoveries of fossil hominids in Tanga-nyika: at Olduvai and near Lake Natron / L. S. B. Leakey, M. D. Leakey // Nature. - 1964. - № 202. - P. 5-6.
315. Learning, problem solving, cognition, and intelligence / D. M. Meador, D. M. Rumbaugh, J. L. Pate, K. A. Bard // Comparative primate biology / J. Erwin (Ed.). - New York : Alan R. Liss, 1987. - Vol. 2B. - P. 17-83.
316. Leeuw, G. Van Der. Einfuhrung in die Phanomenologie der Religion / G. Leeuw, Van Der. - Munchen : Ernst Reinhardt, 1925. - 161 p.
317. Le Page Renouf P. Lectures on the Origin and Growth of Religion. Religion of Ancient Egypt / P. Le Page Renouf. - London : Williams and Norgate, 1880. - 259 p.
318. Leuba J. H. The Psychological Study of Religion: Its origin, function, and future / James H. Leuba. - New York : Macmillan Co., 1912. - 371 p.
319. Lewis T. A General Theory of Love / T. Lewis ; 1-st ed., F. Amini, R. Lannon. - New York : Random House, 2000. - 274 p.

320. Loewe M. Oracles and Divination / M. Loewe ; C. Blacker eds. - Boulder, 1981. - 244 p.
321. Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man / J. Lubbock. - London : Longmans, Green and Co., 1870. - 380 p.
322. Lubbock J. Prehistoric Times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages / J. Lubbock. - N. Y. : Appleton and Co., 1872. - 640 p.
323. Maringer J. Gods of Prehistoric Man / J. Maringer. - L. : Phoenix Press, 2002. - 240 p.
324. Marett R. R. The Threshold of Religion / R. R. Marett. - L. : Methuen & Co. Ltd., 1914. - 272 p.
325. Marett R. R. Psychology and Folk-Lore / R. R. Marett. - L. : Methuen & Co. Ltd., 1920. - 275 p.
326. Mason Otis T. The origins of invention: a study of industry among primitive peoples / Otis T. Mason. - London : Walter Scott, 1895. - 419 p.
327. McGuire W. The Freud Jung letters / W. McGuire. - London : Hogarth Press, 1974. - 650 p.
328. Meinberg E. Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise / E. Meinberg. - Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. - 186 s.
329. Meissner W. W. Reflections on psychic reality / W. W. Meissner // Journal of Psychoanalysis. - 2000. - № 81. - P. 1117-1138.
330. Menzies Allan. History of Religion / Allan. Menzies. - New York : Charles Scribner's Sons, 1917. - 440 p.
331. Mithen S. J. The Prehistory of the Mind / S. J. Mithen. - London : Thames and Hudson, 1996. - 288 p.
332. Moir J. R. Pre-Palaeolithic Man / J. R. Moir. - L. : Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co. Ltd., 1919. - 67 p.
333. Mortillet Gabriel, de. Le Préhistorique: antiquité de l'homme / Gabriel de Mortillet. - Paris : Reinwald, 1883. - 629 p.

334. Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures / M. F. Muller. - London : Longmans, Green, and Co.; New York, 1892. - 608 p.
335. Narr K. J. Kultur, Umwelt und Leiblichkeit der Eiszeitmenschen / K. J. Narr. - Stuttgart : Gustav Fischer Verlag, 1963. - 141 s.
336. Narr K. J. Religion und Magie in der jungsten Altsteinzeit / K. J. Narr // Handbuch der Urgeschichte. - 1966. - Vol. 1. - S. 298-320.
337. Narr K. J. Paleolithic Religion / K. J. Narr ; Ed. Mircea Eliade // Encyclopedia of Religion. - N. Y. : Macmillan, 1987. - Vol. 11.
338. Needham J. Science, Religion and Reality / J. Needham. - London : Macmillan, 1925. - 396 p.
339. Newbolt W. C. E. Religion / W. C. E. Newbolt. - London ; New York ; Bombay : Longmans, Green, and Co., 1899. - 301 p.
340. Nissinen M. The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets / M. Nissinen // Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives / M. Nissinen (ed.). - Atlanta : Society of Biblical Literature, 2000. - P. 89-114.
341. Norenzayan A. The Origin and Evolution of Religious Prosociality / A. Norenzayan, A. F. Shariff // Science. - 2008. - V. 322. - P. 58-62.
342. O'Connell S. O. The perception of causality in chimpanzees / S. O. O'Connell, R. I. M. Dunbar // Animal Cognition. - 2005. - 8. - P. 60-66.
343. Osborn H. F. Men of the Old Stone Age: Their Environment, Life And Art. Second Edition / H. F. Osborn. - N. Y. : Scribner's Sons, 1916. - 545 p.
344. Otto W. F. Religio und Superstitio / W. F. Otto // Archiv Für Religionswissenschaft. - Leipzig : Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1911. - XIV. - S. 406-422.
345. Pals D. L. Eight Theories of Religion / D. L. Pals. - Oxford : Oxford University Press, 2006. - 340 p.
346. Pei W. C. Notice of the Discovery of Quartz and Other Stone artifacts in the Lower Pleistocene Hominid-Bearing Sediments of the Choukoutien Cave De-

- posit / W. C. Pei // Bulletin of the Geological Society of China. - 1931. - Vol. 11, № 2. - P. 109-146.
347. Phillips D. Z. Religion and the Hermeneutics of Contemplation / D. Z. Phillips. - Cambridge : Cambridge University Press, 2001. - 330 p.
348. Platvoet J. G. The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts And Contests / J. G. Platvoet ; A. L. Molendijk eds. - Leiden: Brill A. P., 1999. - 543 p.
349. Plotinos. Complete Works / Plotinos. - L. : George Bell and Sons, 1918. - Vol. IV. - P. 1019-1333.
350. Porteus S. D. The Psychology of a Primitive People: a study of the Australian Aborigine / S. D. Porteus. - London : Edward Arnold & Co., 1931. - 438 p.
351. Pound E. Literary Essays of Ezra Pound / E. Pound ; T. S. Eliot ed. - London : Faber and Faber, 1954. - 464 p.
352. Pratt J. B. The Religious Consciousness: A Psychological Study / J. B. Pratt. - N. Y. : Macmillan, 1920. - 488 p.
353. Premack D. Intelligence in ape and man / D. Premack. - Hillsdale : N. J. : Erlbaum, 1976. - 388 p.
354. Premack D. Levels of causal understanding in chimpanzees and children / D. Premack, A J. Premack // Cognition. - 1994. - 50. - P. 347-362.
355. Puech H. Ch. Temps, Histoire et Mythe dans le Christianisme des premiers siècles / H. Ch. Puech // Proceedings of the Seventh Congress of the History of the Religions. - Amsterdam, 1951. - P. 33-52.
356. Quatrefages A. de. Rapport sur les Progres de l'Anthropologie / A. de Quatrefages. - Paris : Imprimerie Imperiale, 1867. - 570 p.
357. Quatrefages A. de. L'Espèce Humaine / A. de Quatrefages. - Paris : Félix Alcan, 1886. - 368 p.
358. Randall J. H. The Meaning of Religion for Man / John Herman Randall, Jr. - N. Y.: Harper & Row, 1968. - 125 p.
359. Read C. The Origin of Man and of His Superstitions / C. Read. - L. : Cambridge University Press, 1920. - 350 p.

360. Reinach S. A General History of Religions / S. Reinach. - New York : G. P. Putnam's Sons; London : William Heinemann, 1909. - 439 p.
361. Reinach S. Cults, Myths, and Religions / S. Reinach. - L. : David Nutt, 1912. - 209 p.
362. Renfrew C. The Archaeology of Religion / C. Renfrew // The Ancient Mind / Renfrew C. and Zubrow E. (eds.). - Cambridge : Cambridge University Press, 1994. - P. 47-54.
363. Rivers W. H. R. Instinct and Unconscious / W. H. R. Rivers. - Cambridge : Cambridge University Press, 1920. - 252 p.
364. Robbins W. W. Ethnobotany of the Tewa Indians / W. W. Robbins, J. P. Harrington, B. Freire-Marreco // Bulletin № 55. Bureau of American Ethnology. - Washington, 1916. - P. 9, 12.
365. Robertson Smith W. Lectures on the Religion of the Semites / W. Robertson Smith. - London : Adam & Charles Black, 1894. - 507 p.
366. Rosenfeld R. Business and Creativity / R. Rosenfeld, J. Servo // The Futurist. - 1984. - № 4. - P. 21-26.
367. Roskoff G. G. Das Religionswesen der Rohesten Naturvölker / G. G. Roskoff. - Leipzig : F. A. Brockhaus, 1880. - 179 p.
368. Rossano, M. J. The Religious Mind and the Evolution of Religion / M. J. Rossano // Review of General Psychology. - 2006. - Vol. 10, № 4. - P. 346-364.
369. Saliba J. A. «Homo Religiosus» in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation / J. A. Saliba. - Leiden : Brill, 1976. - 210 p.
370. Santucci James A. Religion and Culture / James A. Santucci // Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism. - 2005. - Vol. VI. - P. 40-54.
371. Savage-Rumbaugh E. S. Ape language: From conditioned response to symbol / E. S. Savage-Rumbaugh. - New York : Columbia University Press, 1986. - 433 p.
372. Savage-Rumbaugh E. S. Deception and social manipulation in symbol-using apes / E. S. Savage-Rumbaugh, K. McDonald // Machiavellian intelligence. R.

- W. Byrne & A. Whiten (Eds.). - Oxford : Clarendon Press, 1988. - P. 224-237.
373. Saymon Iqnatz. A Study in the Civilization and Education of Primitive Man / Iqnatz Saymon. - New York : University, June. 1911. - 58 p.
374. Schick Kathy D. Making Silent Stones Speak / Kathy D. Schick, N. Toth. - N. Y. : Simon and Schuster, 1993. - 351 p.
375. Sergi Giuseppe. Les Emotions / Giuseppe Sergi. - Paris : Octave Doin, 1901. - 460 p.
376. Schmitt C. The Concept of the Political / C. Schmitt. - Chicago : University of Chicago Press, 1932 (reprint 2007). - 162 p.
377. Sharpe Eric J. Comparative Religion : A History / Eric J. Sharpe. - London : Gerald Duckworth, 1975. - 341 p.
378. Shaw R. The Invention of «African Traditional Religion» / R. Shaw // Religion. - 1990. - 20. - P. 339-353.
379. Smart N. Dimensions of the Sacred : An Anatomy of the World's Beliefs / N. Smart. - Berkeley : University of California Press, 1996. - 359 p.
380. Soper E. D. The Religions of Mankind / E. D. Soper. - New York : Abingdon-Cokesbury Press, 1938. - 364 p.
381. Spickard J. V. Rethinking Religious Social Action: What is «Rational» About Rational-Choice Theory? / J. V. Spickard // Sociology of Religion. - 1998. - Vol. 59. - P. 99-117.
382. Spielrein S. Die Destruktion als Ursache des Werdens / S. Spielrein // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. - 1912. - IV. - S. 465-503.
383. Spilka B. The Psychology of Religion: An Empirical Approach / B. Spilka, R. W. J. Hood, R. L. Gorsuch. - Englewood Cliffs ; N. J. : Prentice-Hall, 1985. - 388 p.
384. Stein R. L. Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft / R. L. Stein, S. Frankle, L. Philip. - Boston : Longman representative, 2005. - 288 p.

385. Stringer M. D. Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline / M. D. Stringer // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. - 1999. - Vol. 5. - P. 541-556.
386. Stillingfleet E. *Origines Sacrae: or a Rational Account of the Grounds of Natural and Revealed Religion* / E. Stillingfleet. - Cambridge : University-Press, 1702. - 424 p.
387. Suddendor T. Mental time travel and the evolution of the human mind / T. Suddendor, M. C. Corballis // *Genetic, Social & General Psychology Monographs*. May 1997. - Vol. 123, Issue 2. - P. 133-167.
388. Tiele C. P. *Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions* / C. P. Tiele ; translated from the Dutch by J. Estlin Carpenter. - Boston : James R. Osgood and Company, 1877. - 249 p.
389. Toy C. H. *Introduction to the History of Religions* / C. H. Toy. - Boston : Ginn and Company, 1913. - 639 p.
390. Tylor E. B. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* / E. B. Tylor. - 2-nd edition. - London : Murray, 1870. - 386 p.
391. Tylor E. B. *Primitive Culture* / E. B. Tylor. - 4-th edn. - London : Murray, 1903. - Vol. 1. - 502 p.
392. Tylor E. B. *Religion in Primitive Culture* / E. B. Tylor. - N. Y. : Harper and Row, 1958. - 539 p.
393. Verkamp Bernard J. *The Evolution of Religion : A Re-Examination* / Bernard J. Verkamp. - University of Scranton Press, 1995. - 232 p.
394. Vrba E. S. Role of Environmental Stimuli in Hominid Origins / E. S. Vrba // *Handbook of Palaeoanthropology* / W. Henke, H. Rothe, I. Tattersall (Eds.). - New York : Springer-Verlag, 2006. - Vol. 3 : Phylogeny of Hominines. - P. 1-41.
395. Vries Jan, de. *Perspectives in the History of Religions* / Jan de Vries. - Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1977. - 231 p.

396. Waal F. B. M., de Chimpanzee politics : Power and Sex among Apes / F. B. M. de Waal. - Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2007. - 223 p.
397. Wallerstein R. S. The concept of psychic reality: its meaning and value / R. S. Wallerstein // Journal of American Psychoanalytical Association. - 1985. - № 33. - P. 555-569.
398. Walsh R. Shamanism and Early Human Technology: the Technology of Transcendence / R. Walsh // Revision. - 1989. - Vol. 12, Issue. 1. - P. 34.
399. Webb C. C. J. Problems in the Relations of God and Man / C. C. J. Webb. - L. : James Nisbet & Co. Ltd, 1911. - 288 p.
400. Weeks John H. Among the primitive Bakongo / John H. Weeks. - London : Seeley, Service & Co. Ltd, 1914. - 318 p.
401. Westropp Hodder M. Primitive symbolism / Hodder M. Westropp. - London : George Redway, 1885. - 68 p.
402. Whiten A. The emergence of meta-representation in human ontogeny and primate phylogeny / A. Whiten, R. W. Byrne // Natural theories of mind: Evolution, development, and simulation of everyday mindreading / A. Whiten (Ed.). - Oxford : Blackwell, 1991. - P. 267-281.
403. Wright W. K. A Student's Philosophy of Religion, revised edit / W. K. Wright. - N. Y. ; L. : Macmillan, 1935. - 566 p.
404. Yinger J. M. The Scientific Study of Religion / J. M. Yinger. - N. Y. : Macmillan, 1970. - 593 p.