Ю. Ю. Першин
В. И. Ахмадишина

Архаическое сознание и религиозность человека

Очерки по археологии религии

Ю. Ю. Першин
В. И. Ахмадишина

Архаическое сознание и религиозность человека

Очерки по археологии религии

Омск
Социокосмос
2012

УДК 291.11+572.026
ББК 86+87
П26

Научный редактор

Разумов В. И., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского.

Рецензенты:

Савчук В. В., доктор философских наук, профессор,
Шенкао М. А., доктор философских наук, профессор.

П26
Першин Ю. Ю., Ахмадишина В. И.
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.
ISBN 978-5-904258-04-7

В предлагаемой работе авторы рассматривают основания для определения человека как Человека Религиозного (Homo Religiosus). Для этой цели они делают попытку рассмотреть и проанализировать некоторые определения религии и теории возникновения религии. Однако в результате такого рассмотрения, авторы приходят к необходимости экспликации глубинных бессознательных оснований человеческой религиозности, принципов архаического сознания вне конфессиональных рамок. Это и есть *археология религии*, стремление «докопаться» до истоков религиозности и понять, что же на самом деле представляет собой религия.

Работа предназначена для ученых, аспирантов и студентов гуманитарного направления. А также для всех тех, кто интересуется философией религии и стремится выйти за рамки навязанных догм.

ISBN 978-5-904258-04-7

© Першин Ю. Ю., Ахмадишина В. И., 2012
© ИП Бикбулатова В. С., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. 4
Глава 1. Историко-философские аспекты исследования феномена религиозности человека 10
§ 1. Религия как непреходящий феномен 10
§ 2. Проблема определения религии 28
§ 3. Этимология слова *религия* 58
§ 4. Теории возникновения религии 76
§ 5. Современные теории возникновения религии 109
Глава 2. Археологические свидетельства об основаниях религиозности человека 124
§ 1. Исследования антропогенеза и проблема интерпретации археологических источников 124
§ 2. Первобытная магия как проявление *человеческого* 143
§ 3. Рациональность *человеческого* 159
Глава 3. Глубинные основания человеческой религиозности 182
§ 1. Архаические константы природы человека 182
§ 2. Сублимация духа и становление человека по М. Шелеру 195
§ 3. Генезис идеи сублимации как становления человека в учении З. Фрейда 209
§ 4. Сублимация и творчество 238
§ 5. Конфликтность как фактор становления человека 251
§ 6. Психологический принцип управления реальностью 267
Глава 4. Принципы архаического сознания 286
§ 1. Основы методологии экспликации архаического сознания 286
§ 2. Основания типологизации религиозности 313
§ 3. Внимание как основа религиозности 330
§ 4. Архаическое пространство 345
§ 5. Архаическое время 364
§ 6. Онтология ответственности 382
§ 7. Феномен жертвы 392
§ 8. Осознание смерти 411
Заключение 427
Библиографический список 433

ВВЕДЕНИЕ

Начало XXI века характеризуется парадоксально противоположными тенденциями. С одной стороны, научно-технический прогресс достиг небывалых высот практически во всех областях жизни человека. Казалось бы, в мире не осталось ничего мистического, тайного, человек исследует природу, видит дальние уголки Вселенной, он практически овладел природой на земле, настолько стал могущественен. Однако, с другой стороны, он не спешит расставаться с мировоззрением и идеологией, пришедшей в современность из отдаленных во времени периодов истории человека, когда тот, возможно, чувствовал свое бессилие перед природой и просил защиты у высших, божественных сил. В этом парадоксе заключается одна из особенностей противоречивой природы человека. Человек одновременно является человеком научно-технического прогресса и человеком религиозным.

Следует сказать и о том, что религиозность существовала в таком, казалось бы, атеистическом обществе, как бывший СССР, где религия в соответствии с марксистской доктриной считалась «опиумом народа». Однако при более пристальном взгляде можно было бы понять, что в СССР одна религиозность была заменена другой религиозностью, христианского бога и святых потеснили «красные боги». При этом образовались своеобразные новые «святые» – стахановцы, ударники труда, герои войны, правители. Рассматривая эту ситуацию вне аксиологического подхода, можно только констатировать некоторые сходные черты распространенного тогда атеистического мировоззрения с предшествующим ему религиозным мировоззрением.

Далее, всего несколько десятилетий назад, в начале 90-х годов XX века, в эпоху перестройки и гласности, рыночных и демократических реформ новая Россия, которая до той поры, как казалось, была сугубо светским государством с атеистической идеологией, начала переживать религиозный бум. В это время религия, казалось, обретает свое второе рождение, настолько мощным был дух возрождения религиозного мировоззрения граждан России, поддерживаемый мощной религиозной пропагандой, и настолько увеличилось количество населения, относящего себя к верующим[1].

Наряду с этим произошло развитие многих параллельных тенденций: расширение ислама, усиление его «территориального» и «идеоло-

---

[1] Филатов С. Преодолеем ли предрассудки // Свободная мысль. – 1993. – № 3. – С. 65; Лопаткин Р. Конфессиональное пространство России: глазами социолога // Религия и право. – 2001. – № 4. – С. 11.

гического» противостояния с православием, усиление миссионерской деятельности иностранных церквей и конфессий, увеличение количества разноконфессиональных малых религиозных групп, а также повсеместное распространение эзотерических практик и услуг (в т. ч. платных). При этом на волне возрастающего национального самосознания стала возрождаться этническая религиозность малых народов. Помимо этого начали возникать языческие (неоязыческие) группы (общины) (религиозные группы славянского, скандинавского, греческого и пр. направлений) и организации, стремящиеся возродить аутентичную, традиционную дохристианскую религиозность и верования. Одни делают это на основе исследований ученых, другие зачастую черпают информацию из сомнительных источников, и создают новую мифологию, не имеющую отношения к реальной жизни. В настоящее время это движение приобрело широкий размах.

Возможно, что поиски новой альтернативной религиозности вызваны утратой мировоззренческих ориентиров людей социалистического общества (В. А. Шнирельман[1]), но, на наш взгляд, показателен общий рост религиозности вне зависимости от конфессиональной разновидности. Именно он является четким индикатором того, что природа человека заставляет его постоянно, в течение всей своей истории искать формы общения с внечеловеческим, с иной реальностью, которая придает его существованию на Земле некий смысл. На этом пути человек бросается в крайности атеизма и фанатичной религиозности. И эти крайности являются показателем того, что человек так или иначе, с точки зрения противоположных подходов, не может игнорировать внечеловеческое, так как он живет в нем, в мире.

Отсюда возникает понимание того, что религия является не только неотъемлемой частью жизни человека, но и неотъемлемой частью природы человека. Именно незаконченность природы человека заставляет его так или иначе постоянно заниматься духовными поисками чего-то высокого, светлого, нравственного, справедливого. Кажущийся религиозный хаос в масштабах мира – это показатель активности духовных поисков человека, который постоянно ищет и обретает сам себя.

Вторая половина XX века – это также и время обострения целой череды взаимосвязанных и взаимопроникающих кризисов, экономических, военных, религиозных, демографических, продовольственных,

---

[1] Шнирельман В. А. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. – 2005. – № 6. – С. 3–26.

экологических и др., острота и многочисленность которых говорят о системном кризисе человечества. В 60–70-х годах прошлого века Т. Манн вслед за М. Шелером отметил, что «никогда проблема бытия самого человека (а ведь все остальное – это лишь ответвления и оттенки этой проблемы) не стояла так грозно перед всеми мыслящими людьми, требуя безотлагательного разрешения»[1]. Эта проблема, по их мнению, состоит в том, что доминирующая в западной культуре концепция человека привела к шокирующим результатам, одним из которых стал кризис человека и вслед за ним, в результате, экологический кризис. Человек системно убивает свою среду обитания, системно убивает этот мир и поэтому системно убивает сам себя. Отсюда перед человечеством стоит задача выживания, которая должна быть решена как теоретически, так и практически. Методы, предлагаемые для решения системного кризиса человека, требуют серьезного переосмысления и переработки потому, что они не нацелены на кардинальный пересмотр взаимоотношений и способов сосуществования человека и мира, в котором он живет.

Философская антропология, возникшая благодаря идеям М. Шелера и Г. Плеснера, обращает внимание на проблемы идентификации человека, его бытие и существование, содержание его природы. Однако проблема особого положения человека в Космосе на поверку оказывается гораздо шире. Это не столько проблема «положения», сколько проблема взаимоотношений человека и Космоса, микрокосма в макрокосмосе. Отсюда, чтобы избежать системного кризиса в этой коммуникации, порожденного субъективистским унижением природы как части Космоса, от человека требуется научиться не только метафизическому уважению к ней[2], но и метафизическому уважению к самому себе[3]. Это означает собрать себя заново, составить целостное описание себя, без изъянов, которые могут быть очень неудобны для современного человека. Одной из таких неудобных тем для современного человека является тема архаического сознания.

Основы системного кризиса человека и человечества были заложены не только возникновением индустриальной цивилизации при переходе от феодализма к капитализму, не столько развитием и становлением картезианского субъективизма. Они были заложены гораздо раньше, во время переворота в сознании человека, которым являлась

---

[1] Манн Т. Собр. соч. В 10 томах. М., 1960. Т. 9.

[2] См.: Хёсле В. Гении философии нового времени. М.: Наука, 1992.

[3] См.: Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1997.

смена метафизической парадигмы, что и привело, в свою очередь, к формированию существующего в настоящее время мирового порядка. Иными словами, смена религиозно-мировоззренческой парадигмы соответствовала отказу от архаического сознания, которое адекватно понимало отношения человека и мира как внимательное и ответственное отношение двух активных и равноправных начал. Это, в свою очередь, привело к тому, что любой призыв к человечеству взглянуть на себя по-новому, рожденный в современной религиозно-метафизической парадигме, с одной стороны, не имеет препятствий для воплощения, но, с другой стороны, оказывается таким же бесполезным, как и все остальные. Неархаическая картина мира концептуально снимает с человека ответственность по отношению к миру, делает его невнимательным, а следовательно, неадекватными миру. Эта неадекватность говорит о несостоятельности рефлексии мира человеком и, следовательно, о неадекватности сознания человека современным вызовам. Исходя из этого, можно сказать, что и религиозное сознание оказывается неадекватным современным реалиям.

Цивилизация в лице ее религиозных представителей неохотно признает современный кризис религии. Но, по нашему мнению, кризис религии – это, прежде всего, кризис человека. С одной стороны, отсутствие теории религии (С. Гутри[1]), с другой стороны, многочисленность теорий религии и их малое соответствие реальной жизни и современности способствуют размыванию не только религиозного сознания, но и сознания человека как человека. В этом ясно отражается ситуация религиозного постмодерна. Человек, таким образом, постоянно выходя за свои пределы, не является самим собой, становясь не человеком, а постчеловеком. Он везде и одновременно нигде. Его природа такова, что ему необходима либо религия, либо мировоззрение, аналогичное религиозному, отсутствие которой означат отсутствие какой-то части самого человека.

Единственным спасением от такой размытости сознания в быстро сменяющейся череде «пост-» являются некоторые традиционные, казалось бы, точки отсчета, точки опоры, константы, такие, как традиционные религиозные, которые считаются незыблемыми, вновь и вновь требующими соотнесения с собой. Однако при близком рассмотрении эти «вечные столпы» оказываются закостеневшими догмами, наполненными иным, заданным кем-то и в свою пользу смыслом, отличным

---

[1] 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? // J. for Sci. Stud. Religion. – 412 (1996). – P. 35.

от первоначального, изначального, онтологического. Именно в этот момент человек остро понимает и артикулирует мысль о том, что заданные этими константами сознание, мировоззрение, рациональность, опыт не работают, что так дальше мыслить и, следовательно, жить нельзя. Потому что это чужие мысли, это чужая жизнь.

Отсюда необходимо заново определить изначальную подлинность мира, освободив ее от навязанных ментальных стереотипов. Заново определить человека. Здесь актуализируется проблема аутентичности, изначальности, подлинной, неискаженной коннотации, объективности и достоверности всех значений и смыслов, которые скрепляют собой человека, собирают его и репрезентируют. Это не так просто сделать. Необходимо снять целые пласты исторических наслоений, задаваемых идеологической догматикой социокультурных стереотипов и размытых смыслов. Это поистине археологическая работа, это археология религии, поиск архе, того первоначала, которое задает человеческое мышление, самого человека и отношение человека к миру. Такое мышление архаическое, первобытийственное, ставящее иные акценты и открывающее иные смыслы. Это не только поиск того, что объединяет мир и человека – архаическое сознание, это поиск архаического человека. Эта работа трудна, но в настоящее время очень актуальна, и об этом свидетельствует целый рад работ таких исследователей, как В. В. Савчук, И. А. Кребель, А. А. Курбановский, С. А. Маленко, которые фактически так или иначе занимаются археологией[1] – археологией культуры, мышления, сознания, рациональности, языка, восприятия, визуальности, самости человека.

Описанная ситуация ясно показывает, что человека можно полагать Человеком Религиозным, Homo religiosus, так как он никогда не был, не есть и, вероятно, не будет свободен от своей религиозности, которую нельзя исключить из природы человека. Однако весьма актуальной в описанной ситуации является экспликация природы самой рели-

---

[1] См., например: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1995 и др.; Кребель И. А. Дологические структуры мира: сознание как живое поле бытия мысли // Общество как со-бытие: «система» и «жизненный мир»: колл. моногр., посв. 30-летию каф. филос. ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. – Омск, 2007; Кребель И. А., Першин Ю. Ю. Архаика re-ligio: символический порядок инобытия мысли (на примере мифопоэтики Серебряного века) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2009. – № 3. – Т. 1.; Курбановский А. А. Археология визуальности. На материале русской живописи XIX–начала XX веков: дисс. … д. филос. н. СПб., 2009; Маленко С. А. Археология самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Великий Новгород, 2008.

гиозности, степени ее укорененности в природе человека. Здесь также актуальной задачей философии является построение теории, адекватно объясняющей феномен человеческой религиозности.

Глава 1. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Религия как непреходящий феномен

Сегодня, в начале XXI века мы можем с уверенностью сказать, что на карте мира мы не отыщем ни одного «белого пятна», которое было бы свободно от религии или религиозных верований. Практически любой человек, независимо от того, верующий он или не верующий, хотя бы что-то знает о религии, хотя бы что-то слышал о ней или, в крайнем случае, может хотя бы своими словами объяснить, что это такое. В век прогресса науки, развития самых современных технологий, полетов в космос можно почувствовать некоторую несовместимость высочайшего прогресса человеческого разума и религиозного мировоззрения, казалось бы, совершенно архаичного. Тем не менее, это архаичное мировоззрение живет, оно распространено настолько широко, что иногда трудно себе вообразить саму возможность отсутствия у всего человечества религии и религиозных верований.

Более того, при более пристальном взгляде на предмет становится очевидным, что, с одной стороны, человечество не только не собирается избавляться от религиозного, архаичного мировоззрения на мир, но и всячески модернизирует его несмотря на его определенную догматичность. С другой стороны, религия сама оказывает серьезное влияние на общество, старается войти и в образование, и в политику, и даже в противоположную ей по духу науку. Бросая взгляд на историю человечества, мы видим, что религия может расширять ареал своего распространения, завоевывать новые пространства, общества, страны. Религия может зарождаться, она может приходить в упадок и отмирать. Но это явление чисто человеческое, и на этом простом основании некоторые исследователи делают заявления о всеобщности и повсеместном распространении религии не только в настоящее время, но и в ранние периоды существования человека. Особенно такие утверждения на руку исследователям, в работах которых сквозит религиозная апологетика, мешающая объективно подходить к существу дела. К примеру, А. Б. Зубов в своем труде «История религии. Курс лекций»[1] при подтверждении мысли о всеобщности религий во все времена, приводит цитату Плутарха: «Ты можешь видеть государства без стен,

[1] Зубов А. Б. История религии: курс лекций. Книга первая. М.: МГИМО-Университет, 2006. С. 8–10.

без законов, без монет, без письменности, но никто еще не видел народа без Бога, без молитвы, без религиозных упражнений и жертв», из трактата Цицерона «О законах»: «Из всего множества разнородных тварей, нет ни одной, кроме человека, которая имела бы какое-либо понятие о Боге; между людьми нет ни одного народа такого дикого и грубого, который не сознавал бы, что он должен иметь Бога...»[1]. Здесь же цитаты из «Бхагаватгиты» (Бхг.17, 3) о том, что «человек образован верой: какова его вера – таков он» и из «Текстов саркофагов» (Coffin Texts)[2]. Признаемся, что эти подтверждения мыслей о всеобщности религии во все времена кажутся неубедительными, так как написаны не этнографами, не религиоведами и вообще не исследователями, которые изучают человека и такой феномен человеческого, как религия. С уверенностью можно сказать только то, что уже несколько тысяч лет назад людей беспокоила эта проблема, которая уже тогда была актуальна и продолжает оставаться актуальной и до сих пор.

К примеру, в эпоху географических открытий в обществе возникали дебаты о том, следует ли аборигенов Америки (как потом и аборигенов других открываемых и исследуемых континентов), не знающих христианской религии, считать людьми, обладающими душой[3]. Отзвук этих дебатов продолжали исследователи XVIII–XIX веков, на рассуждениях которых отражалась общая тенденция просвещенного сообщества, считавшего, что феномен религиозности присущ достаточно развитому обществу людей, а «примитивные люди» и «дикари» (эта терминология также совершенно официально используется в научной литературе того времени) находятся в таком состоянии, когда совершенно невозможно говорить о существовании у них религиозных верований. Эта теория дорелигиозного состояния человека[4], своеобразно

---

[1] Цит. по: Зубов А. Б. История религии: курс лекций. Книга первая. М.: МГИМО-Университет, 2006. С. 8–10.

[2] Там же. С. 8–10.

[3] Известным историческим фактом является процесс в Вальядолиде в 1550–1551 гг., представленный спорящими сторонами Б. де лас Касасом и Г. Х. де Сепульведой (См., к примеру: Григулевич И. Р. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI–XVIII вв. М.: Наука, 1977; Friede J. Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota. Siglo XXI. Mexico, 1974).

[4] Теория дорелигиозного состояния человека представлена Дж. Леббоком, который обосновал ее множеством свидетельств исследователей, путешественников, миссионеров и ученых, описывающих «дикие племена, в которых нет и следа религии». См.: Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man. L.: Longmans, Green and Co., 1870; Lubbock J. Prehistoric

оправдывающая экспансии и колониальную политику Великобритании, основывалась на свидетельствах многих исследователей и путешественников, которые посещали Андаманские острова, Центральную Африку, Австралию, Южную Америку[1]. С одной стороны, антропология, культурология и этнология пополнились многочисленными бесценными свидетельствами и описанием жизни «диких племен», их быта, культуры. С другой стороны, путешественники и исследователи были детьми своего времени и цивилизации. Они смотрели на аборигенов как на животных, в лучшем случае – как на детей с ограниченными умственными способностями со всеми вытекающими последствиями, с цинизмом и жестокостью, присущей людям с мышлением колонизатора, несущего дикарям свет христианства. Отсюда, так как аборигены были либо зверями, либо детьми, никто и подумать не мог, что у них могут быть свои религиозные верования. В довольно эмоциональной форме мысли той эпохи выразил исследователь Африки путешественник С. У. Бейкер: «Исторически человек верит в божественные силы. Племена центральной Африки не знают Бога; неужели они из нашей расы людей, произошедших от Адама?»[2].

Отсутствие религии у диких племен бассейна Амазонки подтверждали И. фон Спикс[3], Г. У. Бейтс[4], А. Р. Уоллас,[5] Ф. де Азара[6] и др. Священник иезуит Я. Бегерт описывал отсутствие религии у абориге-

---

Times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages. N. Y.: Appletone and Co., 1872.

[1] См., например: Mout F. J. Adventures and Researches among the Andaman Islanders / F. J. Mout. L., 1863; Muhammad Ali, Abbas Ibrahim. Anglo-Saxon Teutonic Images of the People of the Sudan, 1772–1881 // African Studies Seminar Paper No. 6. – Sudan Research Unit, Faculty of Arts University of Khartoum: May, 1969; Baker S. W. The Albert N'Yanza, Great Basin of the Nile and explorations of the Nile sources. – Vol. II. – 1967; Gordon N. A. Letters of C. G. Gordon to his Sister. L., 1888. P. 176; Pallme I. Travels in Kordofan (1844). L., 1844; Howit A. W. The Native Tribes of South-East Australia. L.: Macmillan, 1904.

[2] Baker S. W. The Albert N'Yanza, Great Basin of the Nile, and explorations of the Nile sources. – Vol. II. – 1967. – P. 318.

[3] Spix J. B. R, von; Martius C. F. P. Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. König von Baiern in den Jahren 1817–1820 gemacht (und beschrieben). Munchen: Verlag M. Lindauer, 1823–1831.

[4] Bates H. W. Notes on Coleopterous insects frequenting damp places // The Zoologist. – 1. – 1843. – P. 114–115; Bates H. W. The naturalist on the river Amazons. 2 vols. L.: John Murray, 1863.

[5] Wallace A. R. Travels on the Amazon and Rio Negro. Ward, Lock, 1889.

[6] Azara, Félix de. Voyage dans l'Amérique méridionale depuis 1781 jusqu'en 1801. Paris, 1809.

нов полуострова Калифорния, среди которых он прожил семнадцать (!) лет[1]. Отсутствие религии у исследуемых аборигенов отмечают и другие путешественники[2], в том числе и Ж. Ф. Лаперуз, описывая кругосветное путешествие[3].

О том, что африканские племена не имеют религии, писали Дж. Грант[4], У. Дж. Буршель[5], Д. Ливингстон[6] и другие путешественники[7]. Не обнаружили религиозных верований у населения Малайского архипелага и южной Индии А. Р. Уоллас[8] и Дж. Шорт[9]. Большое количество этих свидетельств в виде мнений исследователей и путешествен-

---

[1] Baegert J. An account of the aboriginal inhabitants of the Californian Peninsula, as given by Jacob Baegert, a German Jesuit missionary, who lived there seventeen years during the second half of the last century. Tr. and arranged for the Smithsonian institution by Charles Rau. Washington, 1865–1875.

[2] Collins D. An Account of the English Colony in New South Wales – Amphibious Animal of Mole Kind. Vol. 1. L.: T. Cadell Jr & W. Davies, 1798; Strahan A. Vol. 2. 1802; Ross J. A Voyage of Discovery, made under the orders of the Admiralty, in His Majesty's Ships Isabella and Alexander, for the purpose of exploring Baffin's Bay, and inquiring into the probability of a North-West Passage. L.: John Murray, 1819; Jukes J. Beete. Narrative of the Surveying Voyage of H. M. S. Fly, commanded by Captain F. P. Blackwood, R. N. in Torres Strait, New Guinea, and other islands of the Eastern Archipelago, during the years 1842–1846: together with an excursion into the interior of the eastern part of Java. L.: Lords Commissioners of the Admiralty, 1847.

[3] La Pérouse J. F. A Voyage Round the World; Performed in the Years 1785, 1786, 1787 and 1788, by the Boussole and Astrolabe, under the Command of J. F. G. de La Pérouse. In 3 Vol. L.: Lackington, Allen and Co., 1807.

[4] Grant J. A. A Walk across Africa or Domestic Scenes from my Nile Journal. Edinburgh, L.: W. Blackwood and Sons, 1864.

[5] Burchell W. J. Travels in the Interior of Southern Africa (2 vols.). L.: Longman, 1822.

[6] Livingstone D. Missionary travels and researches in South Africa. L.: J. Murray, 1857.

[7] См., например: Caillié, R.-A. Travels through Central Africa to Timbuctoo; and across the Great Desert, to Morocco, performed in the years 1824–1828 (2 vols). L.: Colburn & Bentley, 1830; Levaillant, F. Travels from the Cape of Good-Hope, into the interior parts of Africa including many interesting anecdotes; with elegant plates, descriptive of the country and inhabitants translated from the French of Monsieur Vaillant. L.: William Lane, 1790.

[8] Wallace A. R. The Malay Archipelago: the land of the orangutang and the bird of paradise. L.: McMillan and Co., 1869.

[9] Shortt J. An Account of some Rude Tribes, the Supposed Aborigines of Southern India // Proceedings of the Madras Government, Revenue department. Madras: Government Press, 1864.

ников собрал в своих книгах Дж. Леббок[1], который на их основании сделал общее заключение о том, что все дикие племена Австралии, бушмены, готтентоты, племена Африки, Бразилии и всей Южной Америки, эскимосы и лапландцы, население Андаманских островов и многие другие не знают и не имеют религии. Подведя итог таким свидетельствам, он предложил теорию дорелигиозного состояния человека, так как считал, что описанные дикие племена практически не отличаются от состояния, в котором находился первобытный человек. Иными словами, первобытные люди выходили у Леббока атеистами. В данном случае атеизм понимался не в нынешнем его аспекте, как преимущественно отрицание существованиия бога, а как стадия развития первобытного человека, который еще не развился в культурном отношении до того уровня, когда у него появляются религиозные верования.

Однако наряду с этим широко распространенным мнением об атеизме примитивных людей существовало и прямо противоположное мнение относительно практически повсеместного распространения того или иного вида религиозности среди примитивных народов. Еще задолго до того времени, как Леббок выдвинул свою теорию дорелигиозного состояния первобытных людей, Ж.-Ф. Ренар, подводя итог своим путешествиям по северной Европе, заметил, что северные племена и народности имеют божеств, изображенных камнями[2], а после него в 1755 г. Д. Юм в работе «Естественная история религии»[3] писал, что дикие племена Америки, Африки и Азии являются идолопоклонниками, причем все без исключения. Отсюда можно сделать заключение, что как Ж.-Ф. Ренар, так и Д. Юм для определения присутствия или отсутствия у примитивных племен религиозных верований очевидно исходили из иных, чем позже Леббок, посылок. Однако противостояние между указанными противоположными подходами к религиозности примитивных племен и народов происходило именно во второй половине XIX века, когда и получила оформление и развитие теория Леббока.

---

[1] Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man. L.: Longmans, Green and Co., 1870; Lubbock J. Prehistoric Times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages. N. Y.: Appletone and Co., 1872.

[2] Regnard J.-F. Voyages de Flandres, Hollande, Suède, Danemark, Laponie, Pologne et Allemague. Voyages de Normandie et de Chaumont (posthume 1731) // Les Oeuvres de M. Regnard. In 12 vol. Vol. 5. Paris: Veuve de P. Ribou, 1731.

[3] Hume D. The Natural History of Religion // Four Dissertations. L., A. Millar, 1755. P. 4.

Основанием для критики теории Леббока, как это ни парадоксально, также были свидетельства путешественников и исследователей, которые посещали как раз те же самые страны, упомянутые Леббоком. Это Андаманские острова[1], Австралия[2], Папуа Новая Гвинея[3], Малайзия[4], Африка[5], Америка[6], а также север Европы и Сибирь[7]. Эти отчеты

---

[1] См., например: Man E. H. The Andaman Islands // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – № 7. – 1878. – P. 105–109; Man E. H. On the arts of the Andamanese and Nicobarese // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – № 7. – 1878. – P. 451–467; Man E. H. On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – № 12. – 1883. – P. 69–175, 327–434; Radcliffe-Brown A. R. The religion of the Andaman Islanders // Folklore. – 20(3). – 1909. – P. 257–271; Radcliffe-Brown A. R. The Andaman Islanders. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

[2] Grey G. Journals of Two Expeditions of Discovery in North-Western and Western Australia. In 2 vols. London: T. & W. Boone, 1841.

[3] Boudyck-Bastiaanse J. H. de. Voyages faits dans les Moluques, a la Nouvelle-Guinee et a Celebes. 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, as Furnished by Their Priests and Chiefs. L.: G. Routledge & Sons, Ltd; N. Y.: E. P. Button & Co., 1855; Schirren, C. Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythos. Riga: Kymmel, 1856; Oberländer R. Neu-Seeland und die übrigen Inseln der Südsee: Geschichte der Entdeckungsreisen und der Kolonisation Polynesiens. Leben in der Wildniß und in den ... auf den Australischen Inseln. 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: Including an Account of the Native Tribes and Their Intercourse with Europeans. 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 bis auf Dr. Barth und Dr. Vogel. 2 vols. Lahr: M. Schauenburg, 1859–65; Wagner H., Schilderung der Reisen un Entdeckungen des Dr. Eduard Vogel in Central-Afrika, in der grossen Wueste, in den Laendern des Sudan (am Tsad-See, in Mossgo, Tubori, Mandara, Sionder, Bautschi u.s.w.), Nebst einem Lebensabriss des Reisenden. 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. In 5 vols. N. Y.: D. Appleton & Company, 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

как раз свидетельствуют о том, что аборигены повсеместно[1] имеют религиозные верования, несмотря на то, что эти верования иногда совершенно трудно отделить от повседневной жизни, насколько они в нее вплетены. Такая взаимосвязь, взаимопроникновение религиозно-магической деятельности с повседневным бытом племен для неподготовленных стихийных исследователей, которыми преимущественно были первые путешественники, действительно могла укрыться от глаз путешественников, но, к примеру, упомянутое свидетельство священника иезуита Я. Бегерта, прожившего у аборигенов полуострова Калифорния семнадцать лет, не могут не настораживать. За такой долгий срок исследователь так или иначе мог бы заметить странности уклада быта аборигенов, которые не вписываются в общую канву привычных для европейца причинно-следственных связей и действий аборигенов. Такие странности, будучи эксплицированы, обязательно подлежали бы хотя бы самому простейшему объяснению. Однако при отсутствии таких находок исследователя можно предположить, что подобное «нелогическое» поведение аборигенов попросту игнорировалось. Следовательно, на процесс выявления у аборигенов религиозно-магической деятельности мог оказывать влияние не фактор непрофессионализма исследователей, а некий иной фактор. Этим фактором, как мы рассмотрим ниже, оказалась конфессиональная принадлежность путешественников.

Очевидно, именно предположительная возможность влияния конфессиональной принадлежности на искажение реальной действительности и способствовала тому, что как раз в это время знаменитый британский этнолог Э. Б. Тейлор констатировал, что для утверждения о существовании диких племен, в которых совершенно отсутствуют понятия о религии, нет достаточных доказательств[2]. Аналогично этому

Mythologie. Deutsch von A. Schiefner. St. Petersburg, 1853; Schiefner F. A. Heldensagen der minussinschen Tartaren rhythmisch bearbeitet. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1859.

[1] Waitz Th. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig: Fridrich Fleifcher, 1862; Waitz Th. Introduction to Anthropology. L.: Longmans, 1863; Müller F. Allgemeine Ethnographie. Vienna, 1873; Peschel O. The Races of Man, and Their Geographical Distribution // Nature. – 1876. – 28. – December; Reville A. Lectures on the Origin and Growth of Religion. L., Edinburgh: Williams & Norgate, 1884.

[2] Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 206 (цит. по: Зубов А. Б. История религии: курс лекций. Книга первая. М.: МГИМО-Университет, 2006. С. 10); Tylor E. B. Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization. 2nd edition, 1870. О недостаточности доказательств отсут-

мнению Д. Г. Бринтон[1] позже писал, что фактически нет ни единого известного и посещаемого путешественниками племени, как бы дико оно ни было, относительно которого точно и ясно было бы доказано то, что оно не имеет никаких признаков, форм и следов религиозности. Не нашел проявлений атеизма у «самых низших человеческих рас» и А. де Кятрфаж[2]. Эти заявления знаменуют нежелание исследователей доверять мнениям путешественников, а также начало некой систематизации в подходах к примитивной религиозности. Иными словами, в этот период начала зарождаться такая наука, как сравнительное религиоведение, которая потребовала от своих последователей опоры не на частные мнения, а на научные факты. Однако опора на научные факты, в свою очередь, требует их систематизации, которая должна проходить на определенных, выработанных и единых основаниях, методах, но никак не на произвольном толковании реальности. В таких условиях первым разделением подходов можно назвать разделение мировоззренческих позиций исследователей. Во-первых, такое разделение, прежде всего, подразумевает выбор: считать ли христианство религиозной матрицей, инструментом, линейкой, с которой будут сравнивать предположительные верования «дикарей», либо отказаться от подобного инструмента измерения. В первом варианте, принимая христианство за такую матрицу, неудивительно, что мы не найдем религии ни у одного неевропейского народа, к которому не приходили бы христианские миссионеры. Более того, ислам также не мог быть взят за матрицу, так как еще со времен Средневековья Европа прекрасно знала, что такое ислам и кто такие мусульмане. Этот вариант неприемлем для исследователя, который не склонен объяснять гипотезы религиозными откровениями. Этот подход, при всей его примитивности, снимает с исследователя ответственность по поводу исследования верований, отличных от христианских и исламских. Выбирая второй вариант и отказываясь от христианского «инструмента измерения», исследователь выбирал более трудный путь, так как сталкивался с совершенно неразработанной областью исследований нехристианских религий. Такая смелость (в прямом и переносном смыслах) требовала от него серьезного напряжения для систематизации того, с чем он сталкивался в своих путешествиях и исследованиях. Более того, она требовала от него честности ученого. Во-вторых, вследствие признания многочис-

---

ствия религиозных верований у примитивных людей писал также: Jevons F. B. Religion in Evolution. L.: Methuen & Co., 1906.

[1] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1897. P. 30.

[2] Quatrefages A. de. L'Espèce Humaine. Paris: Félix Alcan, 1886.

ленности проявлений религиозного феномена, исследователь вставал перед вопросом определения того, что именно называется религией. Иными словами, актуализировалась проблема функционального определения религии как методологической основы для исследования.

Такая позиция и способствовала заявлению К. Тиле[1] о том, что «до сих пор не обнаружено ни одного племени, в котором совершенно отсутствует вера в высшие существа», а свидетельства путешественников, которые утверждали отсутствие религии у диких племен впоследствии были опровергнуты новыми фактами. В подобных заявлениях уже просматривается позиция исследователя, который определил религиозным атрибутом веру в «высшие существа». За ним, три года спустя Г. Роскофф[2] подверг критике свидетельства путешественников, которые Дж. Леббок привлек в качестве доказательств отсутствия религии у примитивных народов, а также сделал вывод о том, что вряд ли можно говорить о том, что народы без религии существуют. Вслед за ним М. Мюллер поддержал позицию Г. Роскоффа, заявив о том, что нет свидетельств, вызывающих доверие и доказывающих теорию Дж. Леббока. По его мнению, ни факты, представленные против этой теории Г. Г. Роскоффым, ни аргументы, основывающиеся на этих фактах, никогда не были опровергнуты[3].

В свою очередь, Шантепи де ла Соссе [4] соглашался с позицией К. Тиле в том, что многое действительно зависит от того, как мы определим религию. В самом деле, Дж. Леббок, фактически давая в своих произведениях методологические основания для подхода к верованиям примитивных племен, признается, что страх неизвестного и вера в колдовство встречаются повсеместно, но он не называет это религией, так как религия, по его мнению, должна содержать идею бога. Такое узкое определение религии на самом деле лишает достаточного основания его собственную теорию о существовании народов без религии. То, что он называет религией, большинство исследователей может назвать примитивными формами религии, и таким образом все дело оказывается в том, как понимать, что такое религия.

---

[1] Tiele C. P. Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions. Trans. by J. E. Carpenter. Boston: James R. Osgood and Company, 1877. P. 6.

[2] Roskoff G. G. Das Religionswesen der Rohesten Naturvölker. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

[3] Müller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green and Co., 1892. P. 85.

[4] Chantepie de la Saussaye P. D. Manual of the Science of Religion. Trans. Colyer-Fergusson Beatrice S, Max Müller. L., N. Y.: Longmans Green, 1891. P. 15–17.

Однако многочисленные свидетельства путешественников и исследователей тоже должны быть подвергнуты тщательному рассмотрению. Как могло произойти такое, что эти люди решили, что они живут среди народов, у которых отсутствует религия? Отчасти это может быть объяснено предрассудками путешественников, суеверие которых могло оказать влияние на их наблюдения. Отчасти это можно объяснить нежеланием «дикарей» разъяснять свои верования и обычаи посторонним и совершенно чужим людям. К тому же многие миссионеры просто не находили у «дикарей» ни следа *своей* религии, пишет Б. Веркамп[1], что для нас кажется совершенно естественным, и поэтому объявляли, что у дикарей нет религии вообще. Путешественники-ученые просто не обладали способностью и критериями, в соответствии с которыми можно было бы распознать минимальное присутствие религиозных верований, а следовательно, и определить как религию верования, не укладывающиеся в их понимание религии. Боги язычников для них не были богами, так как их не считала и не считает богами доминирующая религиозная догматика с сопутствующей ей идеологией. Когда они слышали истории о привидениях, магии, колдовстве, они считали это не стоящей внимания чепухой и уверенно говорили, что это племя не имеет религиозных верований, – пишет Д. Бринтон[2]. Так поступали те путешественники, кто впервые путешествовал по Африке. Они возвращались из путешествий и объявляли, что атеизм был «эпидемией», распространенной в среде «дикарей». Уже позднее путешественники, выучив языки африканцев, обнаружили широкие пласты мифологии и религиозных действий[3].

Ко всему этому следует добавить культурные и языковые различия исследуемых и исследователей. При общении с племенами последние понимали, что зачастую не могут найти в языке аналогий некоторым совершенно ясным, с их точки зрения, понятиям на языке «дикарей». К тому же, в нем совершенно отсутствовали определенные слова, привычно входившие в религиозный лексикон европейца. На основании положения о том, что язык отражает социальную реальность, путешественники тоже зачастую делали выводы: если отсутствуют слова,

---

[1] Б. Веркамп также подчеркивает факт, что у описываемых путешественниками племен совершенно отсутствуют *привычные европейцам* формы религиозной активности. См.:Verkamp B. J. The Evolution of Religion: A Re-Examination. Scranton: University of Scranton Press, 1995. P. 2–3.

[2] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1897. P. 31.

[3] Gallaway H. Religious System of the Amazulus. Springvale: Natal, 1870. P. 113.

обозначающие элементы реальности, то, соответственно, отсутствуют и религиозные идеи и институты. Еще одной причиной можно также отметить предположительное присутствие у аборигенов суеверий, заставляющих их скрывать свои религиозные верования от чужестранцев или вводить их в заблуждение. Подводя итог таким своим размышлениям, Ш. де ля Соссе замечает[1], насколько мало можно доверять свидетельствам путешественников, считающих, что у примитивных народов отсутствуют религиозные верования.

Фактически те же причины неудач исследователей в обнаружении примитивных религий у диких племен описывает и Э. Б. Тейлор. Утверждение, что есть такие народы или племена, которые не знают религии, основано либо на неточных наблюдениях, либо на неточных определениях того, что можно называть религией, пишет он[2]. Многие знаменитые исследователи, писатели, которым этнография обязана многими ценными сведениями о виденных ими племенах, не признавали религией того, что не было похоже на выработанную и определенную теологию культурных народов. Они приписывали отсутствие религии племенам, верования которых не были сходны с их собственными, и в этом были похожи на богословов, которые зачастую называли атеистами людей, веровавших в другие божества, чем они[3]. Более того, замечает Тейлор, современный ему «религиозный мир» большей частью так преисполнен ненависти и презрения к верованиям язычников, обширные области которых на земном шаре окрашены черным цветом на миссионерских картах, что у него остается мало возможности понимать их. Такие подходы к изучению религии, по Тейлору, не должны иметь места у тех исследователей, которые просто стремятся

---

[1] Chantepie de la Saussaye P. D. Manual of the Science of Religion. Trans. Colyer-Fergusson Beatrice S, Max Müller. L., N. Y.: Longmans Green, 1891. P. 15–17.

[2] Тейлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 207–208.

[3] Следует также заметить, что Э. Лэнг, который в этой работе Э. Б. Тейлора подвергается критике за то, что не увидел религии в примитивных племенах, в дальнейшем также, очевидно, пересмотрел свои взгляды. В книге «Происхождение религии» Э. Лэнг пишет: «Мы изучаем человека на всех ступенях его культуры, мы видим, что практически везде человек знает религию, причем наблюдаются серьезные пересечения во всех верованиях, они иногда очень похожи, несмотря на то, что люди их исповедующие, живут на разных континентах. Более того, религии неразвитых народов похожи на религии развитых народов. Мы вправе задать себе вопрос: как древний человек пришел к этим идеям? Однако трудность в том, что мы до сих пор не имеем приемлемого определения религии» (Lang A. The Origins of Religion. L.: Watts & Co., 1908. P. 107).

понять природу и значение низших ступеней религии. «Эти люди, вполне сознающие те нелепости, которые служат предметами веры, и ужасы, совершаемые во имя этих верований, будут все-таки смотреть с теплым участием на все проявляющиеся у людей признаки серьезного стремления найти истину при помощи того слабого света, который для них доступен. Подобные ученые будут стараться отыскать смысл в самых грубых и ребяческих учениях, которые часто наиболее темны для тех, кто отдается им с наибольшим увлечением. Они будут искать разумную мысль, породившую обряды, кажущиеся теперь безумием или грубым суеверием. Наградой этих исследователей будет более рациональное понимание верований людей, с которыми они живут, так как человек, понимающий только одну религию, понимает ее на самом деле не больше, чем человек, знающий один только язык, понимает последний. Нет человеческой религии, которая стояла бы совершенно отдельно от других: мысли и принципы современного христианства имеют умственные нити далеко позади, за пределами дохристианских времен, в самых первых начатках человеческой цивилизации и, может быть, даже самого существования человека»[1]. Фактически таким подходом Тейлор на многие годы вперед определил стратегию подхода исследователя к исследуемым верованиям, показав, что конфессиональный подход и религиозная ненависть в науке, как и в культуре, неприемлемы. Наоборот, Тейлор изложил основы эмпатийного подхода, до сих пор дискутируемого в религиоведении и феноменологии религии, а также принципы единого основания феномена религиозности, исходящие из единства психологического аспекта религии с самого ее возникновения до современности, т. е. из беспрерывности «умственных нитей» в терминологии Тейлора.

Споры о наличии или отсутствии религиозных верований у примитивных народов и, следовательно, преодоление теории Леббока о дорелигиозном атеизме первобытных людей в XX веке постепенно подошли к концу. В это время уже достаточное распространение получило мнение о том, что этнографии неизвестны народы без религии[2]. От том, что не существует людей, пусть даже самых примитивных, без религии и магии, высказался Дж. Нидам[3]. Э. Эймз уже сомневался в том, что где-то вообще могут существовать люди без религии[4]. Полное

---

[1] Тейлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 208.

[2] Цит. по: Pfennigsdorf E. Christus im modernen Geistesleben // Christliche Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart. – 11: XVI. – Bahn, 1907. – S. 341.

[3] Needham J. Science, Religion and Reality. L.: Macmillan, 1925.

[4] Ames E. S. Religion. N. Y.: Henry Holt & Co., 1929. P. 8–9.

исследование всех доступных материалов, заявил Р. Флинт, подводит к мнению о том, что религия является глобальным феноменом[1]. Гипотеза, высказанная еще в 1883 г. Г. Мортийе[2] о том, что нельзя считать религию новейшим изобретением человечества, которому не более 15 тыс. лет, в то время как самому человечеству 220 тыс. лет, была подкреплена этнографическими и археологическими исследованиями. В подавляющей массе сообщества дикарей, замечал К. Той, мы находим настолько определенные социальные и религиозные обычаи, что нам следует предположить существование очень долгого периода их развития. Считается, что следы религиозных идей различимы уже в первых проявлениях доисторического человека, современного пещерному медведю, т. е. во время, исчисляемое тысячелетиями[3].

Уже позднее Э. О. Джеймс также писал, что современной ему этнографии не известен ни один дорелигиозный народ или племя, которое не имело бы религиозных традиций, и это позволяет с большой долей уверенности утверждать, что в широком смысле слова религия в различных своих проявлениях является не менее древней, чем само человечество[4]. Позднее появились и более мягкие формулировки мысли Джеймса в том, что антропологические данные, по крайней мере, не знают периода в истории человечества, когда бы оно не выражало себя в религии[5], а проявления религиозного, даже если предположить, что религиозность не является присущей природе человека чертой, ошеломляюще значительны[6]. Работы Э. Эванс-Причарда, Э. Шарпа, Ж. де Вре[7] явились последним отголоском давних споров по поводу до-религиозного состояния человека, отвергающим теорию Леббока. Т. Парсонс во вступительном слове к «Социологии религии» М. Вебера замечает, что «важным пунктом в теории Вебера было положение,

---

[1] Flint R. Anti-Theistic Theories. Being the Baird Lecture for 1877. Edinburgh, London: W. Blackwood & Sons, 1889. P. 288.

[2] Mortillet G. de. Le Prehistorique: antiquite de l'homme. Paris: Reinwald, 1883.

[3] Toy C. H. Introduction to the History of Religions. Boston: Ginn and Company, 1913. P. 6–7.

[4] James E. O. Prehistoric Religion. N. Y.: Praeger, 1957. P. 23–30.

[5] Idinopulos T. A. What is Religion? // Cross Currents. – Fall 1998. – Vol. 48. – Issue 3.

[6] Randall J. H. Jr. The Meaning of Religion for Man. N. Y.: Harper Torchbooks, 1968. P. 27–28.

[7] Evans-Pritchard E. E. Theories of Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press, 1959. P. 107; Sharpe E. J. Comparative Religion: A History. London: Gerald Duckworth, 1975. P. 51–53; Vries J. de. Perspectives in the History of Religions. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977. P. 99–101.

что не существует человеческого общества без того, что современные социологи классифицируют как религию», а «то, что вера в сверхъестественное является всеобщей, полностью подтверждено современной антропологией»[1]. В общем, заключает И. Марингер, «вера в высшее существо является всеобщей»[2].

В настоящий момент, пишет И. Н. Яблоков[3], можно с уверенностью утверждать лишь то, что простейшие формы религиозных верований существовали уже 40 тыс. лет назад. А именно к этому времени относится появление человека разумного (Homo sapiens), который достаточно резко отличался от своих предполагаемых предшественников физическим строением, физиологическими и психологическими характеристиками, был способен к созданию понятий и определенного уровня абстракций. А. А. Радугин также согласен с мнением ученых в том, что религия существует с тех пор, как существует человек современного типа. И если человек сформировался в процессе эволюции, то можно сказать, что и религия сформировалась как часть человеческой жизни, его культуры[4]. Иными словами, религия, помимо разума, является атрибутом «человека разумного», и в религиозном отношении «человек разумный» может быть также определен как «человек религиозный».

В итоге рассмотрения мнений различных исследователей в пользу того, что религия была присуща человеку с самого его зарождения и в мире нет народов, которым в той или иной форме были не присущи религиозные верования, фактически можно согласиться с К. Тиле в том, что религия в ее наиболее общем значении – это феномен общий для всего человечества[5]. Более того, религиозность – неотъемлемый элемент сознания человека[6], всего его существа[7], а следовательно,

---

[1] Weber M. The Sociology of Religion. Boston: Beacon Press, 1964. P. 27–28.

[2] Maringer J. Gods of Prehistoric Man. L.: Phoenix Press, 2002. P. 115, 151.

[3] Яблоков И. Основы религиоведения: учеб. / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, |М. П. Новиков, и др.; под ред. И. Н. Яблокова. М.: Высш. шк., 1994.

[4] Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. 2-е изд., дополн. М.: Центр, 2000.

[5] Tiele C. P. Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions. Trans. by J. E. Carpenter. Boston: James R. Osgood and Company, 1877. P. 6.

[6] Caird E. The Evolution of Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of St. Andrews in Sessions 1890–91 and 1891–92. N. Y.: Macmillan and Co., 1893. P. 58.

[7] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1897. P. 30.

природы человека[1]. 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»[2]. В понимание укорененности религиозности в человеческой природе, по мнению С. Кука, вносят вклад и антропологи. Дело в том, что чем далее и глубже изучается человек антропологами, тем более становятся ясны фундаментальные сходства между людьми, диктуемые единой конституцией. И следовательно, можно говорить о совершенном сходстве на уровне психики, сходстве в мышлении. Поэтому, считает С. Кук, становится все более невероятным открытие какого-нибудь принципиально иного мышления, которое будет исключать религиозные идеи[3]. А если природа человека едина и одинакова для всех людей, то и ее религиозное выражение едино (несмотря на формы)[4], и более того, она содержит в себе неизбежность порождения, возникновения религии[5].

В результате этих размышлений нам становится очевидно, что вопросам феномена религиозности человека посвящено огромное количество литературы, которую физически невозможно включить в одно исследование. Тем не менее, даже из приведенного количества источников можно сделать вывод о том, что систематическое изучение религии, начавшееся в XVIII веке, исходило из определенных предпосылок и имело несколько тенденций.

Исследования религии проводились исследователями, принадлежащими к одной религиозной парадигме, или выросшими в культур-

---

[1] 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.

[2] Jastrow M. The Study of Religion. L.: Walter Scott, Paternoster Square. 1901. P. 168–169.

[3] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 13.

[4] Le Roy A. The Religion of The Primitives. N. Y.: The Macmillan Company, 1922. P. 14–15.

[5] Marett R. R. The Threshold of Religion. L.: Methuen & Co. Ltd., 1914. P. 25; Pratt J. B. The Religious Consciousness: A Psychological Study. N. Y.: Macmillan, 1920. P. 74.

ном контексте, сформированном одной религией. Эта религия – христианство в своих различных конфессиональных проявлениях. Принадлежность исследователей к одной религиозно-культурной парадигме явилась причиной одностороннего подхода к религиозности, которую исследователи встречали во многих сохранивших первобытность местах планеты. Этот односторонний подход диктовался христианской доктриной, в соответствии с которой христианство является не только истинной религией из всех существующих, но и, как это очень точно было сформулировано феноменологом религии Р. Отто, религией «высшего уровня развития и превосходства» над «другими ступенями и формами религии»[1]. Естественно было бы ожидать от многих исследователей XIX века, что они с «научным» подходом, задаваемым религиозным мировоззрением, попросту не видели и не хотели видеть существование различных религиозно-магических верований у «примитивных» народов и «дикарей», относясь к ним как к недочеловекам, к зверям.

К началу XX века исследователи религии пришли к выводам о том, что религия существует повсеместно в различных формах. Единственное мировоззренческое наследство, с которым исследователи не спешили расставаться, это утверждение, что религии «дикарей» – это в любом случае неразвитая форма религиозности.

Тем не менее, споры о присутствии или отсутствии религиозности у примитивных народов в своем прогрессе и сопутствующих исследованиях привели исследователей религии к пониманию, что:

– для определения и описания религиозных феноменов нужно функциональное, желательно универсальное, единое определение того, что такое религия;

– религиозность является гораздо более объемным феноменом, чем принято было считать в христианской религиозно-культурной парадигме;

– в феномен религиозности необходимо включить феномен магии;

– религии, начиная от «примитивной» до «развитой», исходят из одного корня, первобытной религиозности, следовательно, они взаимосвязаны;

– религия является человеческим феноменом и предположительно настолько же древняя, насколько древним является само человечество (гипотеза о дорелигиозном периоде человечества не нашла своего подтверждения);

---

[1] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 7.

– если религия является человеческим феноменом, то его нужно изучать, изучая, прежде всего, самого человека, т. е. одного религиоведения и философии религии здесь совершенно недостаточно, исследования должны быть междисциплинарными, с привлечением данных антропологии, археологии, психологии, биологии, этологии, социологии, этнологии, культурологии;

– универсальность и повсеместность феномена религиозности, исходя из перечисленных выше пунктов, говорит о том, что религиозность присуща человеку вне пола, возраста, социального положения, воспитания, образования, местоположения;

– всеобщность религии свидетельствует о ее глубокой укорененности в природе человека, в его психике;

– укорененность религиозности в природе человека подразумевает единообразие типа мышления, единообразие психических реакций и работы психических механизмов различных людей вне времени, местоположения и формы религиозности.

Учитывая сказанное выше, с точки зрения сути феномена религиозности и работы психики человека, нет никакого различия между «примитивным дикарем» и «высокоинтеллектуальным человеком», различаются только формы религиозности, на которые накладывает отпечаток уровень цивилизации.

Такой подход к феномену религиозности неизменно ставит вопросы, на которые следует дать ответ. К примеру, следует ли из всего сказанного, что религия входит в онтогенез человека? Если религия имманентна природе человека, значит ли это, что человек не может не создать религию в процессе своего становления? Значит ли это, что человек обладает неким «религиозным инстинктом»? В любом случае, проводя исследование этих и многих других вопросов, мы обязательно и необходимо попадаем в поле науки, изучающей природу человека, к которой, по меткому выражению Д. Юма, имеют отношение и в конечном итоге сводятся все науки, как бы далеко они от нее ни отходили[1]. Иными словами, источником религии является человек, следовательно, религию изучают инструментом, название которому – человек. Следовательно, мы исследуем феномен человека в поле философской антропологии, на основе которой и возможен комплексный междисциплинарный подход.

Продолжая исследования «человека религиозного», следует заметить, что для ответов на поставленные вопросы необходимо рассмотреть теории происхождения религии, которые соответственно косвен-

[1] Hume D. A Treatise of Human Nature. Oxford: The Clarendon Press, 1888. P. 19.

но представляют собой теории возникновения и становления человека. Однако перед тем, как рассмотреть эти теории возникновения религии, следует определиться, что исследователи имеют в виду под религией, так как от содержания понятия религии в трактовке того или иного исследователя зависит и само построение его теории.

Помимо этой причины рассмотрение понятия религии необходимо потому, что, исходя из современного понимания религии, невозможно восстановить ее первоначальное значение. А именно оно и должно нам дать ключ к пониманию того, от чего отталкивался древний человек, «делая религию».

§ 2. Проблема определения религии

«Религия есть первое и к тому же косвенное самосознание»[1]

При определении религии каждый человек просто старается сформулировать свое понимание религии, то личное, что является религией для него. Отсюда определения религии столь же многочисленны, сколь многочисленны люди, пытающиеся религию определить. Большое количество определений заставляет нас усомниться в их полноте, а это значит, что они и далее будут постоянно составляться теми исследователями, каждый из которых имеет свой личный религиозный опыт, или теми исследователями, которые пытаются описать его со стороны, из состояния внерелигиозности. Так, огромное количество определений религии можно найти на двадцати одной странице Приложения к работе «Психологическое исследование религии» Дж. Леуба[2], которые анализируются в главе под названием «Конструктивная критика современных религиозных концепций». Другой автор, В. Ферм[3] в учебнике «Первые главы религиозной философии» посвящает дискуссии относительно определения религии семьдесят одну страницу. Поэтому рассмотрению этого вопроса может быть посвящена отдельная монография.

Дж. Морли[4] в своей статье «Демократия и реакция» заметил, что существуют десятки тысяч определений религии. Большинство из них, по его мнению, имеют различное расположение по шкале от банальности до парадокса, вообще определение религии – самая избитая тема. В своем заявлении о существовании «десятков тысяч определений религии» Дж. Морли вероятно преувеличивает, но, тем не менее, он образно показывает, что каждый исследователь, который касается темы религии, пытается так или иначе дать ей определение. А так как количество разнообразных дефиниций продолжает увеличиваться, то из этого можно сделать заключение, что единого и универсального определения не существует.

На самом деле огромное количество таких определений скрывает за собой серьезную проблему. К примеру, У. К. Смит выразил свое мне-

---

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

[2] Leuba J. H. The psychological study of religion: Its origin, function, and future. N. Y.: Macmillan, 1912.

[3] Ferm V. First Chapters in Religious Philosophy. N. Y.: Round Table Press, 1937.

[4] Morley J. Democracy and Reaction // Nineteenth Century. – 1905. – April.

ние о религии как о феномене, который «печально известен тем, что ему трудно дать определение. Количество определений религии пугающе огромно, но ни одно из них не принимается всеми» [1]. Это же мнение уже более чем тридцать лет спустя подтверждает Б. Уилсон[2], замечая, что из многих сотен определений каждое претендовало на решение проблемы новым и уникальным способом. Но ни одно из определений не собрало консенсуса, поэтому усиленные поиски устраивающего всех определения, а также активные споры по поводу необходимости такого определения ни на минуту не прекращаются. Дж. Салиба считает, что существующее разнообразие определений совершенно недопустимо и создает нездоровую атмосферу в сфере исследований религии[3]. Кажется, пишет Дж. Боукер, что никто не знает, что такое религия[4]. Дж. Хатчинсон полагает, что определение религии трудно составить из-за того, что как каждый исследователь поступает так, как в известной притче слепые люди, пытающиеся описать слона. Каждый пытается описать его с точки зрения только той части, которую он нащупал[5]. Отсюда проблема определения религии представляется в отсутствии консенсуса относительно сути феномена религиозности, а также в многогранности феномена религиозности, который вряд ли можно определить, но, вероятно, можно только описать.

Существует и иная точка зрения на эту проблему. Еще в начале XX века профессор К. Уэбб[6], высказал мнение о том, что определение религии не нужно и вообще невозможно. Позже к нему присоединились такие авторы, как Г. Дрессер, С. Нейдел, А. Эйстер, Р. Мачалек, В. Спилка, Т. Идинопулос, Дж. Лару[7] и др., которые также выражали со-

---

[1] Smith W. C. The Meaning and End of Religion. N. Y.: The New American Library, 1962. P. 21.

[2] Wilson B. C. From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion // What is Religion? Thomas A. Indinopulos & Brian C. Wilson eds., 1998. P. 141–142.

[3] Saliba J. A. Religion and the Anthropologists // Anthropologica. – 1976. – 18. – P. 184.

[4] Bowker J. W. Information Process, Systems Behavior, and the Study of Religion // Zygon. – 1976. – 2. – P. 361.

[5] Hutchinson J. A. Paths of Faith. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1981. P. 3–4.

[6] Webb C. C. J. Problems in the Relations of God and Man. L.: James Nisbet & Co. Ltd, 1911. P. 3–5; Webb C. C. J. Group Theories of Religion and the Individual. N. Y.: Allen & Unwin, 1916. P. 37.

[7] Dresser H. W. Outlines of the Psychology of Religion. N. Y.: Thomas Y. Crowell, 1929; Nadel S. F. Nupe Religion. London: Routledge and Kegan Paul, 1954; Eister A. Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. N. Y.: Wiley,

мнение в том, что такое определение вообще возможно. Ф. Пул в рамках этого общего мнения сделал заключение о том, что антропологи «произвели огромное количество усилий, определяя религию, но все эти усилия практически совершенно бесплодны»[1]. Такая очевидная бесплодность попыток дать религии определение привела к тому, что М. Блох признался, что «единственным решением вопроса определения религии было бы оставить попытки ее определения как аналитической категории»[2]. Вряд ли такая позиция исследователей может быть названа умышленной, за которой кроется желание вообще снять вопрос о нормативном определении. Вряд ли это попытка облегчить себе жизнь. Ведь исследователи прекрасно понимают, что отказ от формирования универсального определения может привести к «определенческому» волюнтаризму, когда в лучшем случае каждый автор будет предварять свое исследование собственным определением религии, функциональным только в парадигме, задаваемой этим автором. Такая позиция будет только способствовать терминологической путанице, а также создавать условия «мутной воды», в которых каждый, обращающийся к религиозной сфере автор, окажись он не очень щепетильным, может попытаться «поймать свою рыбу». Тем не менее, обозначенные трудности дают нам право согласиться с исследователями, уверенными, что составить единое и универсальное определение религии невозможно. Мы исходим из того, и это будет рассмотрено далее, что религия возникала по крайней мере в двух хронотопах: при генезисе человека, выделении его из природы, и при создании искусственной среды «города», среды, огороженной от природы, искусственной. Отсюда религиозное сознание, принятое как архаическое, имеет по меньшей мере два вида, хотя не исключены и их наслоения. Определения религии как раз и необходимы для изучения взаимодействия этих двух видов сознания.

1974; Machalek R. Definitional Strategies in the Study of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1977. – 16. – P. 395–401; Spilka B., Hood R., W. Jr., Gorsuch R. L. The Psychology of Religion: an Empirical Approach. Englewood Cliffs. N. J.: Prentice-Hall, 1985; Idinopulos Th. A. What is Religion? // Cross Currents. – Fall, 1998. – Vol. 48. – Issue 3; Larue G. A. Freethought Across the Centuries: Toward A New Age of Enlightenment. Amherst, N. Y.: Humanist Press, 1996.

[1] Poole F. J. P. Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion // Journal of the American Academy of Religion. – 1986. – 54(3). – P. 423.

[2] Bloch M. Religion and Ritual // The Social Science Encyclopedia. Adam Kuper and Jessica Kuper, eds. London: Routledge and Kegan Paul, 1985. P. 698.

Мнение о невозможности определения религии и сейчас периодически озвучивается тем или иным исследователем, и это является индикатором того факта, что поиски универсального определения не прекращаются[1]. «Мы узнали о религии очень много, но при этом оказалось, что мы очень мало знаем о том, что же мы имеем в виду под «религией», – пишет о парадоксе определения религии У. Смит[2]. Более того, пессимистично вторит ему С. Гутри[3], даже общей теории религии не существует, и это, заключает У. Арнал[4], несмотря на то, что попытки определить религию так же стары, как и академическое исследование самой религии. Такие заявления звучат безнадежной констатацией бесконечности понимания феномена религиозности человека и невозможности свести многочисленные религии, типы религиозности и типы архаического сознания в единое определение.

Однако здесь следует указать, что анализ существующих определений религии с целью установления сущности религии и выведения очередной дефиниции не является нашей целью. Философско-антропологическое исследование направлено на изучение человека и его природы, и все существующие к настоящему моменту определения религии нам интересны как составляющие некого пространства, но это не столько пространство определения религии, сколько пространство определения человека. Скажем иначе, когда каждый исследователь религии или обычный человек даёт свое определение и свое понимание религии как итог личного опыта или размышлений, он фактически дает определение человеку. Заметим, по аналогии, что далее при рассмотрении генезиса человека и динамики его развития от гоминид, мы также ставим себе задачу определить, что относится к ч*еловеческому*, а что не относится, а также где начинается *человеческое*. Мы рассмотрим положение о том, что *религиозное* фактически начинает проявляться с проявлением *человеческого*, о чем мы будем говорить в сле-

---

[1] В качестве примера того, что такие попытки продолжаются см: Platvoet J. G., Molendijk A. L. eds., The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts And Contests. Leiden: Brill A. P., 1999; более того, по этому вопросу ведутся широкие дискуссии, см: Alston W. P. Definition of «Religion» // Encyclopedia of Philosophy. Paul Edwards ed. – 1967. – P. 140–145.

[2] Smith W. C. The Meaning and End of Religion. N. Y.: Mentor Books, 1962. P. 74.

[3] 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? // J. for Sci. Stud. Religion. – 1996. – 412. – P. 35.

[4] Arnal W. E. Definition (of Religion) // Guide to the Study of Religion. Willi Braun & Russell T. McCutcheon (eds.). London: Continuum, 2000. P. 22.

дующих параграфах. Следовательно, мы предлагаем везде, где мы встречаем слово *религия*, условно понимать под ней *человека*, под *определением религии* условно понимать *определение человека религиозного*. Такой методологический приём, возможно, вызовет критику и обвинения в панрелигиозности, но нам следует признать, что возможно мы в дальнейшем придем к выводам, в которых понимание и определение религии будет отличаться от ныне устоявшихся, так как мы постараемся дать такое определение исходя из сугубо антропологических и онтологических оснований. Более того, позволим себе высказать предположение о том, что феномен религиозности полностью не раскрыт, а также о том, что все исследователи, по нашему мнению, стараются определить внешние стороны, аспекты религиозности. Более того, по нашему мнению, составление описательного определения религии в его феноменологическом аспекте дается очень ущербно, а также фактически не отражаются онтологичность этого феномена и его экзистенциальная сущность.

В этом отношении существование огромного количества определений религии нам только выгодно, так как они все вместе не только создают объемный (но не достаточно) образ Человека Религиозного – Homo religiosus, но и предоставляют нам объемную картину топологии архаического сознания. Такой подход делает ненужной религиоведческую градацию определений религии[1], так как она не оказывает никакого влияния на анализ определений и на синтез облика Человека Религиозного. Наоборот, чем разнообразнее дефиниции религии, тем разнообразнее проявления человеческого в религиозной сфере, тем более полным получится их анализ, тем более объемным и полным получится образ человека. Из этого сделаем промежуточный вывод: очевидно, что дебаты о каком-то окончательном и всеми принимаемом определении религии бесполезны аналогично тому, как бесполезны споры об окончательном определении человека. В этом отношении по поводу определения человека очень точно заметил Н. В. Омельченко: окончательно определить человека – значит умертвить его, вот почему не может быть окончательных дефиниций души и сущности человека[2]. Мы полагаем религию существенным элементом природы человека.

---

[1] К примеру, Е. А. Торчинов различает сущностные и эмпирические дескриптивные определения религии (Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998).

[2] Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 1997. П. 3.2.2.

Именно поэтому определение религии, как и определение человека, постоянно остается открытым. Религия (как и человек) всегда будет представлять собой больше, чем описано в самых полных определениях.

Из патовой ситуации с окончательным определением религии, как считает Э. Д. Сопер[1], возможно есть выход. Мы ищем такое определение религии, пишет он, которое должно быть полным и всеобъемлющим, но это трудно сделать относительно религии, которая постоянно сбивает нас с толка и избегает определения. Поэтому лучшим выходом из ситуации является *приближение к определению религии, но не достижение его*. Жизнь гораздо богаче, чем мы считаем, и то, что подвержено постоянному развитию не может быть облечено в форму слов. Еще более сложно облечь в форму слов духовный опыт, который служит дефиницией религии у Э. Кэйрда[2]. Пытаясь дать определение религии, пишет он, мы не должны искать элементов, общих для всех религий, потому что такой путь неизменно приведет нас к вопросу, на который мы не сможем дать ответ: «какой самый минимальный духовный опыт мы можем назвать религией?» Однако, на наш взгляд, определение религии как духовного опыта, помимо указанного, вызывает и другие вопросы, например: что именно подразумевает автор под духовным опытом? Как быть с нерелигиозным духовным опытом? Как быть с религиями, в которых духовный опыт практически отсутствует? Как быть с духовным опытом нехристианских религий[3]? Эти вопросы

---

[1] Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 22–23.

[2] Caird E. The Evolution of Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of St. Andrews in Sessions 1890–91 and 1891–92. N. Y.: Macmillan and Co., 1893. P. 46.

[3] К примеру, У. Р. Смит уверен, что древние племенные религии человечества были преимущественно обрядово-культовыми системами. Это были «наборы действий и ритуалов», в которых доктрина и мифология были вторичными. См.: Smith W. R. Lectures on the Religion of the Semites, 3rd edn. L.: Black, 1927. P. 20–21. Однако мы не можем свести к «наборам действий и ритуалов» духовный опыт ближневосточных и дальневосточных цивилизаций, древней Греции и Рима, дохристианской Европы. Более того, 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 мы видим отражение не только народных обрядов, ремесел, фольклора древних славян, дошедших до нас из глубины веков, растворившись в повседневной жизни народа, но и об их высокой духовности. Об этом же пишут в своих работах и современные исследователи: Б. А. Рыбаков (Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Русское слово, 1997), А. Е. Наговицын (Наговицын А. Е. Тайны

заставляют нас подозревать, что Кэйрд, который призывает не искать элементов, общих для всех религий, либо дает определение только какой-то части из всего имеющегося набора религий, либо отдает каким-то религиям предпочтение перед другими по критерию количества и качества духовного опыта. Тем не менее, по Кэйрду, человек уже определяется как существо духовное.

Наша цель, считает Э. Д. Сопер, найти основы идентификации. Как узнать, что относится к религии, а что нет? Именно определение религии должно помочь изучающему религию распознать то, что относится к религии от того, что к ней не относится, несмотря на то, что очень похоже на первое или связано с ним. Такое определение не будет полным, но будет в любом случае верным, несмотря на то, что будет пробным, экспериментальным, похожим на научную гипотезу. Верным оно будет потому, что будет давать нам направление к полному определению религии, которого мы можем никогда не достичь. Отсюда религия всегда будет представлять собой нечто большее, чем то, что дается в определении, но в то же время она будет как минимум тем, что дается в определении[1]. Заметим, что продолжая мысль Э. Д. Сопера, мы можем сказать, что религия всегда будет представлять собой нечто большее, чем дается во всех ее определениях, вместе взятых.

В свою очередь, Э. Брайтман[2] считает, что адекватное определение религии должно быть результатом адекватного исследования. Исходя

славянской мифологии. М.: Академический проект, 2003), Д. А. Гаврилов (Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М.: Рефл-Бук, 2002; Гаврилов Д. А. О возвращении к Традиционным природным культам и исконным этническим верованиям на рубеже XX-XXI вв. // Вестник Традиционной Культуры. Вып. 2 / под ред. докт. филос. наук Наговицына А. Е. – М., 2005. – С. 44–53; Гаврилов Д. А. НордХейм: курс сравнительной мифологии древних германцев и славян. М.: Социально-политическая мысль, 2006; Гаврилов Д. А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. М.: Издательство «Социально-политическая мысль», 2006), С. Э. Ермаков (Гаврилов Д. А., Ермаков С. Э. Боги славянского и русского язычества. Общие представления. М.: Ганга, 2009; Гаврилов Д. А., Ермаков С. Э. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря. М.: Ганга, 2009), а также многие другие (см. например: Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003; Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М.: Ладога-100, 2007 и др.).

[1] Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 22–23.

[2] Brightman E. S. A Philosophy of Religion. N. Y.: Prentice-Hall, 1940. P. 13–15.

из этого, может показаться, что следует отложить любую попытку дать такое определение до тех пор, пока не закончено исследование. Но это, по его мнению, всего лишь научная двуличность. Религии обязательно надо дать хотя бы примерное, экспериментальное, предварительное определение по двум причинам. Во-первых, необходимо иметь хотя бы некоторое представление о том, что такое религия для того, чтобы знать объект исследования. Если мы не имеем представления о том, что мы исследуем, мы не сможем ничего исследовать. Во-вторых, каждое определение реального объекта есть гипотеза, которая подвергается корректировке. Таким образом, предварительное определение религии является сугубо экспериментальным, спорным, и конечного определения ей мы не дадим, пока по возможности полно и точно не исследуем все факты о религии. Следует помнить, что индивидуальный опыт каждого отдельного исследователя всегда уступает многообразию опыта многих людей, который всегда гораздо шире. И только когда каждый отдельный индивидуальный или коллективный опыт исследуется относительно многообразия всего известного опыта, можно сказать, что у нас под рукой оказываются материалы, освещающие значение и смысл религиозного опыта отдельного человека. В религии, как и в других областях, для поиска истины рассмотрение индивидуального опыта должно сопровождаться рассмотрением бесчисленного опыта других людей. Определение религии, с которого можно начать, должно отражать не предпочтения самого философа, а общие характеристики, о которых упоминают все, кто дает определения того феномена, который они считают религией. Это описание должно быть нейтральным, не говорить о том, что такое истинная и неистинная религия[1]. С этими утверждениями Э. Брайтмана можно согласиться, но

[1] Подобными разделениями на «истинную» и другие религии обычно пестрит апологетическая литература, см., например: Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Беседы с русским народом. М.: ЛОДЬЯ, 1998; Стеняев О. Беседы на Книгу Бытия. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999 и др. Современные ученые, изучающие религию, такое разделение не применяют. Однако в XIX и даже начале XX в академической среде также встречались такие разделения, см., например: Burder J. Lectures On Religion. L.: B. J. Holdsworth, 1826; Bacon Th. S. The Beginnings of Religion. London: Rivingtons Waterloo Place, 1887; Newbolt W. C. E. Religion. L., N. Y., Bombay: Longmans, Green, and Co., 1899; Bousset W. What Is Religion? N. Y., L.: The Knickerbocker Press, 1907; Moulton J. H. Religions and Religion. A Study of the Science of Religion, Pure and Applied. L.: Charles H. Kelly, 1913; Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938 и др. В этом отношении согласимся, что говорить об истинности одной религии и ложности другой – это все равно, что говорить о превосходстве одного человека над другим, вы-

только отчасти. Дело в том, что мы далее рассмотрим, что «бесчисленный опыт» людей странным образом укладывается в определенную парадигму, которую исторически задали первые исследователи религии. Именно эта парадигмальность является своеобразными «очками жителей Изумрудного города», через которые рассматриваются все определения религии.

Тем не менее, общее определение, включающее в себя все черты религии, по Э. Ш. Брайтману, выглядит следующим образом: «Религия – это такие знания и опыт, которые, как считается, имеют наивысшую ценность; это обращение к такой силе или силам, дающим начало этим ценностям, увеличивающим и сохраняющим их; а также приверженности и обращение к этим знаниям и опыту, то ли через символические обряды, то ли через индивидуальное и социальное поведение»[1]. Религия, следовательно, – это тотальный опыт человека, содержащий эти знания, обращение и выражение. Она всегда в дополнение к определенным взглядам и практикам включает набор верований о реальности. Религия отличается от магии обращением к силам – источникам ценностей, в то время как магия – механическое управление этими силами. Религия отличается от науки, обращаясь к ценностям, которые наука игнорирует, в то время как наука не придает значения ценности описываемых фактов, стараясь описать их объективно. Религия, говоря о ценностях, привлекает к объяснению элементы морали и искусства, но не подменяет мораль и искусство. Она обращается к силе или силам, придающим наивысшую ценность жизни, кроме того, религия использует ритуалы для обращения к этим силам. По мнению Брайтмана, это определение дескриптивное и является всего лишь эвристической гипотезой, которая может способствовать открытию религиозных фактов. Нормативное определение религии может появиться только как результат исследований в парадигме философии религии.

С приведенным определением отчасти согласен Г. Хёффдинг и некоторые другие авторы, которые также считают, что все религии содержат в себе глубочайшую тенденцию к сохранению (conservation) ценностей[2] или жизни[3] человека посредством особых действий, которые, как полагают, обращены к иным, чем человек, инстанциям, что включает в себя чувство зависимости[4] от этой инстанции[1]. Религия, в

бирая критериями возраст, пол, цвет кожи или другие национальные или расовые признаки.

[1] Brightman E. S. A Philosophy of Religion. N. Y.: Prentice-Hall, 1940. P. 17–18.

[2] Höffding H. Philosophy of Religion. L.: Macmillan, 1906. P. 215.

[3] Harrison J. Themis. London: Cambridge University Press, 1912.

[4] Newbolt W. C. E. Religion. L., N. Y., Bombay: Longmans, Green, &Co. 1899. P. 8.

свою очередь пишет Э. Эймз[2], это осознание высочайших социальных ценностей и их имманентное движение, которое никогда не прекращается и присутствует в любой нашей мысли или сочетании ценностей[3].

Определение религии как «консерванта» ценностей достаточно общее, чтобы быть всеобъемлющим и одновременно не быть таковым. Однако оно удовлетворяет условиям, которые очертил Э. Д. Сопер, говоря о том, что оно может быть не полным, но верным. Кроме того, по его мнению, определение, к которому мы должны стремиться, должно работать в любое время в любом месте, как в Европе, так и в Азии и Африке. Религий много, они разные или кажутся разными, но в них мы должны найти один элемент или элементы, которые являются общими для них всех, иначе мы не сможем дать определение. Общий элемент или элементы, которые мы выделим, должны быть характерными, отличительными элементами, такими, чтобы мы могли проследить их возникновение и развитие в огромном количестве форм религиозности. Нашим определением мы должны охватить все разнообразие манифестаций религиозного[4]. Определение религии как сохранения ценностей удовлетворяет части условий, но оно представляется таким широким, что вместо и наряду с религией таким же образом можно определить и культуру, и традицию.

Однако прежде, чем идти в определении религии и человека религиозного дальше, следует вспомнить, что существуют и определения другого рода, которые можно было бы назвать «негативными». К примеру, С. Райнах[5] определяет религию как сумму наших сомнений и заблуждений, которые препятствуют свободному проявлению наших способностей. Джузеппе Серджи[6] считает религию патологической манифестацией защитной функции, видом девиации нормальной функции, вызванной незнанием естественных причинно-следственных связей (заметим, в дальнейшем и З. Фрейд будет говорить о религии как о невротической реакции). В дополнение к этим определениям

---

[1] Wright W. K. A Student's Philosophy of Religion. Revised edit. N. Y., L.: Macmillan, 1935. P. 47.

[2] Ames E. S. Psychology of Religious Experience. Boston: Houghton Mifflin, 1910. P. 7.

[3] Coe G. A. Psychology of Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 1916. P. 72.

[4] Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 23–24.

[5] Reinach S. A General History of Religions. N. Y.: G. P. Putnam's Sons; L.: William Heinemann, 1909. P. 3.

[6] Sergi G. Les Emotions. Paris: Octave Doin, 1901. P. 404.

можно привести знаменитые марксистские определения религии, в которых она предстает как «самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял», «превратное мировоззрение», «вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира», «опиум народа», «иллюзорное счастье народа» и его «иллюзорное солнце»[1], а также как «фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, отражение, в котором земные силы принимают форму неземных»[2]. Здесь удивительно то, что человек в этих негативных определениях предстает с довольно нелицеприятной стороны. Во-первых, у Дж. Серджи и у З. Фрейда он описан как невротическое существо, во-вторых, у Маркса и Энгельса – как существо угнетенное, не обретшее себя, склонное к наркотическим иллюзиям и фантазиям. И та, и другая характеристики человека происходят из-за подмеченной авторами репрессивности *социальной* среды. В дальнейшем мы будем говорить о том, что К. Э. Фарби[3] и М. Ф. Неструх[4] считают репрессивную среду причиной положительной динамики развития гоминид и, более того, причиной усложнения социальной структуры существования гоминид, т. е. возрастания и усложнения социальности, в которой затем и проявились первые следы религиозности человека. Подчеркнем, что они имеют в виду *природную* среду. Такое значительное отличие понимания репрессивной среды, фактическое разделение ее на социальную и природную, дает нам основание в дальнейшем анализе провести разделение религий на социогенные и физиогенные.

Такого рода определения, по мнению Э. Сопера, даны без учета фундаментального требования к определениям – симпатии религии[5], без попытки реального проникновения в суть религии. Такое проникновение в суть религии получается только в результате сочувственного

---

[1] Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 1. С. 414–415.

[2] Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 20. С. 328.

[3] Фабри К. Э. Основы зоопсихологии: учебник для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальностям «Психология», «Биология», «Зоология» и «Физиология». 3-е изд. М.: Российское психологическое общество, 1999.

[4] Неструх М. Ф. Происхождение человека. М.: Наука, 1970.

[5] Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 24.

исследования религиозных верований и практик или рассмотрения их «изнутри»[1].

Этот подход манифестирует серьезную методологическую проблему не только в сфере религиоведения и философии религии, но и в феноменологии, в русле развития которой она явилась причиной особенно острых дебатов[2].

---

[1] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 46.

[2] В своей статье «Методология классической феноменологии религии» А. Н. Красников (Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. — С. 74–97) приводит мнение У. Б. Кристенсена о том, что исследователь религии должен не только исходить из установки «верующие всегда правы» и испытывать симпатию (проявлять симпатическое понимание) к объекту своего исследования, но и быть верующим человеком. «Философия религии предполагает личный религиозный опыт, теория религии предполагает практику религии», считает Кристенсен, «мы никогда бы не смогли описать сущность религии, если бы из своего собственного опыта не знали, что есть религия» (Kristensen W. Brede, Carman, John B. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion. The Haugue: Martinus Nijhoff, 1971. P. 9–10). А феноменология религии, по его мнению, представляет собой систематическую историю религии и прикладную философию религии. Вероятно, Кристенсена надо понимать так, что прикладная философия религии – это возможность получения нами практического религиозного опыта, и этот опыт нужен для того, чтобы понять опыт других. Мнение У. Б. Кристенсена относительно конфессиональной принадлежности как философии, так и феноменологии религии не единственное. «Ему вторят Р. Отто, М. Шелер, Г. ван дер Леув, Й. Вах и другие феноменологи религии. До сих пор в теологических и религиоведческих кругах это мнение имеет широкое хождение» (Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – № 1.– С. 74–97). Так, Р. Отто делает феноменологическое описание священного, исходя из своего личного религиозного опыта (Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с иррациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008). Феноменолог религии должен понимать религию посредством собственного опыта, считает Герардус Ван дер Леув. Он не должен быть кабинетным ученым, который не участвует в жизни той религии, которую изучает. Жизнь, которую изучает исследователь религии, должна занять свое место в жизни самого исследователя и стать его сущностью (Van der Leeuw G. Religion in essence and manifestation: a study in phenomenology. (Trans) J. E. Turner (2 volumes). N. Y.: Harper & Row, 1963). Убеждение, что для понимания религии исследователь должен сам быть верующим, замечает в своей книге Ф. Алмонд (Almond Ph. C. Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology. University of North Carolina Press, 1984.), созвучно идеям некоторых более поздних

Вероятно, здесь нам стоит согласиться с Э. Сопером, С. Куком, Г. Ван дер Леувом и другими исследователями в том, что довольно трудно описать феномен религиозности, находясь вне его. Так, один из современных исследователей дохристианской религиозной традиции Д. А. Гаврилов пишет, что любые попытки изучать языческую традицию, различные мифологические системы и вообще мифологическое мышление находясь во вне, не следуя их логике и символике, представляются нам некорректными. В данном случае, когда говорят о научной и мифологической картине мира, уместно сравнение с эмоциональным и когнитивным мышлением, которые хоть и связаны между собой, но представляют разные стороны человеческой психики[1]. Следовательно исследователю необходимо войти в пространство изучаемой религиозности, чтобы изнутри понять ее механизмы и смысл, только так можно проникнуть в ее суть.

Если мы перейдем по аналогии к описанию человека, то скажем по-иному: трудно описывать суть человека, не будучи человеком. Для того чтобы понимать человека, его надо любить или, как минимум, уважать. Давая определение религии, возможно и следует стремиться к научной объективности, но эта объективность иногда «убивает» в религии самого человека. Следует всегда помнить, что религия как феномен не существует отдельно от человека, поэтому для ее изучения необходимо изучать именно человека, со всеми его достоинствами и недостатками, со всей его субъективностью. О таком понимании чело-

---

авторов, работающих в сфере философии религии, таким как Н. Малкольм, П. Г. Уинч, У. Д. Хадсон, Д. З. Филипс. В свою очередь Д. З. Филипс (Phillips D. Z. Religion and the Hermeneutics of Contemplation. Cambridge University Press, 2001. P. 1–2) также отмечет, что «в противоположность требованиям классической западной теологии существует новая традиция, которая утверждала и утверждает, что для того, чтобы понимать (религию) нет необходимости быть верующим», и даже наоборот, воздержание от веры как раз и является условием для понимания. Феноменолог религии, по мнению С. Моро, – это участвующий наблюдатель, чьей целью является представление эмпатического понимания опыта верующих и добывание таким образом информации из «первых рук». Феноменолог религии не «дает метафорического описания с точки зрения отстраненного научного наблюдателя. Наиболее подходящая метафора – это метафора актора, действующего лица, которому необходимо сокровенно-личное, эмпатическое знание, которое можно будет описать и с успехом представить» (Moreau S. A. Phenomenology of religion. Walter A. Elwell (ed) Evangelical dictionary of theology. Revised edition. Grand Rapids, Michigan: Baker, 2001. P. 256).

[1] Гаврилов Д. А. НордХейм: курс сравнительной мифологии древних германцев и славян. М.: Социально-политическая мысль, 2006. С. 8.

века говорил в «Искусстве любви» Э. Фромм[1], подчеркивая, что знание (!), которое является элементом любви, не ограничивается поверхностным уровнем, а проникает в самую сущность. Но для этого необходимо увидеть другого человека в его собственном проявлении. В заключении своей монографии Н. В. Омельченко тоже говорит о том, что мы предпочитаем докторов, которые с благоговением относятся к пациентам: именно эти врачи нас будут слушать и услышат, именно они нас узнают лучше и поставят более точный, более правильный диагноз и, следовательно, именно они нас излечат. Тому, кто презирает человека, не дано проникнуть в его сущность. Истину о человеке узнает только любящий человека[2].

Такие требования к исследователю религии, как со-чувственное исследование религиозных верований и практик, возможно имеют под собой основания. Дело в том, что, к примеру, по К. Кейзеру[3] религия – это эмоция или комплекс эмоций. Страх, благоговение, почтение, любовь, чувство таинственного, чувство единения с чем-то большим, симпатия, чувство присутствия и причастия к чему-то духовному, все чувства подобного рода – это, по сути, не идеи, а чувства, настроения, эмоции. Как комплекс эмоций религия не принадлежит к сфере рационального, к сфере логического. Она в малой степени рациональна, как любовь, ненависть. Такую мысль поддерживает и Дж. МакТаггарт[4], считая, что религия лучше всего может быть описана как эмоция, исходящая из убеждения существования гармонии между нами в целым универсумом. По Дж. Дьюи[5], религиозность – это тоже чувство, но уже возможностей существования и обращение к причине этих возможностей. У. Джеймс[6] созвучно считает, что религия – это чувства, действия и знания отдельных людей в их одиночестве, когда они считают, что находятся в отношениях с тем, что считают божественным. В итоге человек религиозный оказывается человеком эмоциональным, человеком настроения, нерациональным и нелогическим, его невоз-

---

[1] Фромм Э. Душа человека: переводы. М.: Республика, 1992. С. 125.

[2] Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград: Издательство ВолГУ, 1997.

[3] Keyser C. J. Science and Religion, the Rational and the Superrational: An Address Delivered May 4, 1914 before the Phi Beta Kappa Alumni in New York. Yale University Press, 1914. P. 5–6.

[4] McTaggart J. Some Dogmas of Religion. L.: Edward Arnold, 1906. P. 3.

[5] Dewey J. The Quest for Certainty: A Study of the Relation Between Knowledge and Action. L.: George Allen, 1929. P. 288–295.

[6] James W. The Varieties of Religious Experience. L., Bombay: Longmans, Green, and Co, 1901–1902. P. 31.

можно понять разумом. Здесь очевидно, что исследования религии переносятся авторами в область психологии. Получается, что религиозный человек – одинокий человек. Сходно с этим Э. Уайтхед также считает, что религия – это искусство и теория внутренней жизни человека, насколько она зависит от самого человека и от неизменного порядка вещей. Религия не социальна. Человек одинок, он отшельник, и религия – это то, что человек делает со своим одиночеством. Религия – одиночество, отшельничество, и если вы не одиноки, то вы не религиозны[1]. Продолжая эту линию, которая, как нам кажется, является тупиковой, можно дойти до того, что понимать человека как отшельника, либо экзистирующего, либо копающегося в своих эмоциях. Как отшельник он социально девиантен. Можно подозревать, что ему для отшельничества и манифестации религиозности как раз и нужно общество, от которого он отделяется. Вспомним, об отшельниках мы знаем именно потому, что они были известны обществу, с ними общались, к ним приходили за советами. Без общества отшельник не отшельник. Далее, как человек самокопающийся – он не отшельник в настоящем смысле слова, а человек перебирающий эмоции, которые являются для него ценностью. В этом отсутствует религиозное содержание. Иными словами, перенесение религиозного содержания только в сферу эмоций вряд ли можно считать продуктивным. Религиозность не ограничивается эмоциями.

С мнением У. Джеймса и Э. Уайтхеда также вряд ли согласятся исследователи, которые считают, что религия – феномен общественный, а не индивидуальный[2], что это социальное отношение к нечеловеческому окружению[3], это то, что люди делают в группах[4], причем к такой общественной практике у них есть психологические предпосылки[5]. Таким образом, исследователи отмечают различные стороны религии, она, делает заключение Сопер[6], одновременно и индивидуаль-

---

[1] Whitehead A. N. Religion in the Making. Cambridge: Cambridge University Press, 1926. P. 16f.

[2] Jevons F. B. Comparative Religion. London: Cambridge University Press, 1913. P. 15–16, 21–22.

[3] Wright W. K. A Student's Philosophy of Religion. Revised edit. N. Y., L.: Macmillan, 1935. P. 528.

[4] Newsman W. M. The Social Meanings of Religion. Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1974. P. 3

[5] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 32–33.

[6] Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 28.

на, и социальна. Из приведенных уточнений для нас очень интересно замечание У. Райта о том, что человек переносит социальные отношения на «нечеловеческое окружение», иными словами, на 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». Если это свойство человека является частью его природы, то мы обречены на религию. Но тогда и одним из сущностных аспектов религии для нас будет являться тотальная коммуникация с миром.

Заметим еще, что вероятно человек одинок в религии «интроективно», «для себя», это нечто интимное, то, что трудно доверить кому-то даже на исповеди. Но во внешнем проявлении религия действительно феномен социальный. Тем более, что для укрепления такой «общинности», «мира», «соборности» человек создает религиозные институты, что и отметил Э. Дюркгейм. По его мнению[1], религия это «единая система верований и практик по отношению к священным, т. е. отдельным и запретным вещам; система верований и практик, объединяющая всех тех, кто их осуществляет, в единое сообщество, придерживающееся единой морали и называемое церковью». В предисловии к его «Элементарным формам религиозной жизни» М. Клейдис дает свою интерпретацию религии, заявляя, что это «набор верований и практик, посредством которых общество представляет себя самому себе»[2]. По П. Бирну, религия – это «институт, существующий в нескольких сложных измерениях: теоретическом, практическом, социологическом и эмпирическом, который отличается характерными объектами (богами и священными предметами), целями (спасением и наивысшим благом) и функциями (придание жизни высшего смысла или придавая социальной группе индивидуальность или сплоченность)»[3]. Между такими определениями можно привести определение Б. Дюрранза религии как «системы коллективных, публичных действий, которые подчиняются определенным правилам (ритуалам) и обычно выражают «верования» в виде сочетания идей и предпочтений»[4]. Отсюда, следуя мнениям указанных авторов, человек религиозный – это человек социальный, придерживающийся

---

[1] Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. Transl. by J. W. Swain. N. Y.: Free Press, 1967. P. 62.

[2] Cladis M. S. Introduction // Durkheim, E. The Elementary Forms of Religious Life. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 20.

[3] Byrne P. Religion and the Religions // Clarke P. and Sutherland S. (eds), The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1988. P. 3–28.

[4] Durrans B. (Not) Religion in Museums // Paine C. (ed.), Godly Things. Museums, Objects and Religion. Leicester: Leicester University Press, 2000. P. 59.

групповой морали, создающий религиозные институты, верующий и практикующий[1] по отношению к священным, т. е. отдельным и запретным, вещам. Спорным, на наш взгляд, является положение о такой функции религии, как придание жизни высшего смысла.

По мнению социолога К. Гиртца[2], религия также является целиком социальным и человеческим конструктом, который он описывает в пяти аспектах. Здесь религия – это (1) система символов, которая предназначена для (2) утверждения мощного убедительного и долгосрочного настроения и мотивации людей посредством (3) формулирования концептов, объясняющих наиболее общие принципы бытия (4) и облечения этих концептов в форму фактов для того, (5) чтобы настроения и мотивации казались совершенно реалистичными. Но так как существуют различные подходы к определениям религии, каждый аспект религии следует обсуждать отдельно по мере предметного обсуждения самой религии. Тем не менее, следует отметить отсутствие такоего аспекта, как религиозная практика, без которой указанные пять аспектов сводят религию на уровень идеологии или некой социальной доктрины, манипулирующей мировоззрением и поведением людей.

Наиболее общим определением религии, считает П. Кларк[3], может быть такое: религия – это вид человеческой институциональности. Это комплекс, который на протяжении человеческой истории имел *четыре важных измерения*: теоретическое (верования, мифы, доктрины), практическое (ритуалы, молитвы и моральные уложения), социологическое (церкви, лидеры, чиновники) и относящееся к духовному опыту (эмоции, видения, различного рода чувства)[4]. Религия – это такая организация жизни человека, в которой в значительной мере переплелись теоретическое, практическое, социологическое и духовное измерения[5].

---

[1] Webb C. C. J. Group Theories of Religion and the Individual. Allen & Unwin, 1916. P. 46–47.

[2] Geertz C. Religion as a Cultural System // M. Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion. L., Tavistock, 1966. P. 4.

[3] Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 6–7.

[4] Однако П. Кларк отмечает, что эти четыре элемента могут иметь и магические системы, но сходство он видит только по одному из измерений – вере в духовных сверхчеловеческих существ (Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 8).

[5] Kitagawa J. Primitive, Classical and Modern Religions // The History of Religions. – Chicago: University of Chicago Press, 1967. – P. 41; Smart R. N. The Religious Experience of Mankind. Glasgow: Collins, 1971. P. 15ff.

Эта организация жизни человека далее может быть рассмотрена с точки зрения *объекта*, *цели* и *функции*. Объект дается в описании содержания теоретического измерения, фокуса практического и духовного измерений. Объект – это бог или боги, или священные предметы. Объект практик – сверхъестественные существа или священные аспекты реальности. Цель показана в практическом и социологическом измерении (отчасти определена теоретическим измерением). Целью может быть спасение, достижение наивысшего блага или благополучия. Функцией всей системы измерений обычно является обеспечение общего смысла жизни индивида или, в случае религиозной группы, интегрирование и унификация сообщества, которое они формируют. Если суммировать сказанное выше, то можно сказать, что религия, по Кларку, – это организация жизни человека с комплексом теоретического, практического, социологического и духовного измерений, который различается по характеристике объектов (богов или священных предметов), целей (спасения или обретения высшего блага) и функциям (придания общего смысла жизни или самоидентификации и сплоченности социальной группы)[1]. Следует заметить, что религия в определении Кларка отражает эгоцентричность человека, что выражается в односторонней утилитарности цели – спасении, благе, благополучии человека. Функция также эгоцентрична – обеспечение смысла жизни, создание комфортной (пусть с признаками тоталитарности) социальной среды. Таким образом, религия у Кларка – это деятельность по созданию, поддержанию функционирования некой социальной реальности, психологически достаточно комфортной для человека, представляя собой некое успокоительное плацебо.

При внимательном рассмотрении приведенных определений можно заметить, что социологический и религиоведческий подходы, с одной стороны, сильны тем, что дают основания классификации религий. Но, с другой стороны, в них отсутствует человек. Это дает нам основания подозревать, что присутствие человека в определениях религии очень неудобно тем, кто дает такие определения. Присмотримся: гораздо легче дать классификации религий и описать их в определениях тогда, когда нет необходимости описывать в них человека. Определение человека открыто, и вряд ли когда-то оно приобретет законченную форму. Мы уже говорили о том, что окончательно определить человека – значит умертвить его. Поэтому не может быть конечных дефиниций сущности человека. Но такая открытость определения человека сразу

[1] Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 6–7.

же «заражает» своей открытостью определения религии, стоит только попытаться найти в них человека. Именно поэтому религия во многих отношениях не поддается определению, так как совмещает в себе составляющие, которые сами по себе трудны или открыты для определения. Ведь вместе с человеком религия включает в себя нечто неуловимое, непостижимое, иррациональное, то, что невозможно определить никакими определениями. Она существует не только в определенной логико-рациональной парадигме, но и, по определению М. Меслина, является «системой, созданной долгой традицией размышления над основными человеческими проблемами – жизнью, любовью, добром, злом, смертью»[1], что является сутью человеческой жизни. Религия, добавляет У. Кларк[2], – это вся жизнь человека в его отношениях со сверхчеловеческим. Религия – система верований и практик, посредством которых группа людей решает фундаментальные проблемы человеческой жизни. Она выражает их отказ капитулировать перед лицом смерти, сдаться перед лицом разочарования, разрешить вражде разорвать на части человеческие стремления[3]. К этому можно добавить удачное, по мнению Э. Сопера[4], определение религии, которое дал Л. де Грандмазон[5]: «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 человек религиозный – это человек, размышляющий над жизнью, человек, верящий в высшую силу, человек, коммуницирующий с ней.

Отсюда, казалось бы, что самым общим, сущностным и «человеческим» определением религии можно было бы признать *веру*[6]. Размыш-

---

[1] Meslin M. From the History of Religions to Religious Anthropology: A Necessary Reappraisal // The History of Religions. Retrospect and Prospect. Kitagawa J. (ed.). L.: Collier Macmillan, 1985. P. 31–52.

[2] Clarke W. N. An Outline of Christian Theology. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1898. P. 1.

[3] Yinger J. M. The Scientific Study of Religion. N. Y.: Macmillan, 1970. P. 7.

[4] Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 34.

[5] Grandmaison L. de. The Study of Religion // Lectures on the History of religions. Vol. I. London: Catholic Truth Society, 1910. P. 3.

[6] По Э. Лэнгу, это также «вера в Разум или Разумы», не человеческие, не зависящие от материи – мозга, нервов, которые могут управлять судьбой человека и природой вещей (Lang A. The Making of Religion. Gifford Lecturer in the University of St. Andrews. Second Edition, 1900).

ляя над такими мировыми религиями, как христианство, иудаизм, ислам, пишут П. Кларк и С. Сазерленд[1], мы можем прийти к заключению, что основная черта, которая объединяет все эти религии – это наличие такой доктрины, как вера в бога. Если мы возьмем политеистические религии, то мы можем расширить коннотацию, указав, что религия – это вера в богов и духовные сущности. Но такое, казалось бы, очевидное определение вскоре создаст нам проблему с такими религиями, как буддизм[2], некоторые формы которого являются атеистичными, джайнизм, конфуцианство, даосизм, а помимо них нам придется включить в определение религии магические практики. Если мы расширим слово *вера*, которое необходимо для определения религии, то оно будет выглядеть как «вера в священные предметы или вещи наивысшей ценности». Однако с некоторыми религиями и здесь возникнет проблема, так как для племенных или этнических религий элементы доктрины и вера могут быть не важны. Так, 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 вторичными[3]. Если принять это утверждение, то определение религии как *веры*[4] будет вводить нас в заблуждение.

С определениями, которые говорят о том, что религия – это прежде всего вера, сходны понимание нацизма, национализма и коммунизма как религий. К примеру, Дж. Вуд[5] считает, что «коммунизм является

---

[1] Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 5–6.

[2] Буддизм включен во все учебники как мировая религия, однако он не теистичен, официально не включает в себя поклонение Будде или еще какому-нибудь высшему существу (за исключением почитания идеала – Будды). Здесь буддизм – техника и доктрина самоочищения, самосовершенствования, самоотрицания. Поэтому, по мнению Т. Идинопулоса, ему можно дать только очень широкое определение как религии (См.: Idinopulos T. A. What is Religion? // Cross Currents. – Fall 1998. – Vol. 48. – Issue 3).

[3] Smith W. R. Lectures on the Religion of the Semites, 3rd edn. L.: Black, 1927. P. 20–21.

[4] В этом отношении оказывается несостоятельным самое простое определение Э. Тейлора («минимальное определение религии») как «вера в духовных сущностей», или «существ» (Tylor E. B. Primitive Culture. Vol. 1. 4th edn. 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).

[5] Wood H. G. The Truth and Error of Communism. L.: Student Christian Movement Press, 1933. Chap. I.

религией». Он цитирует Мидлтона Мюррея, считающего, что «коммунизм – это одна из реально существующих религий в современном западном мире». Прежде всего, говорит он, здесь присутствует «религиозный энтузиазм», который вдохновляет людей, создает и поддерживает условия их полнейшей лояльности, и помимо этого в коммунизме есть что-то мистическое, подобное тому, что есть у религии, чему люди поклоняются, как божественному. О «религии большевизма» также говорит Н. Бердяев[1]. Вспомним, что маоизм в 60–70 годы XX века был новой религией Китая[2]. Вера предполагает служение высшим силам[3], молитву[4], без служения, считает Э. Сопер, религия умерла бы[5]. Но нам очевидно, что религия, как и человек – это нечто большее, чем просто служение и молитва высшим силам. К тому же здесь мы опять приходим к разделению источника и объекта религиозной веры: вера во внешние по отношению к обществу силы, и вера в идеи, сгенерированные обществом, что соответствует нашему разделению на физиогенную и социогенную религиозность.

По М. Джастроу[6], религия состоит из трех элементов: 1) естественного признания Силы или Сил, находящихся вне нашего контроля; 2) чувства зависимости от этой Силы или Сил и 3) вступления в отношения с этими силами. Объединяя эти элементы, можно сказать, считает М. Джастроу, что религия – это естественная вера в Силу или Силы вне нашего контроля, по отношению к которым мы чувствуем зависимость, когда вера и чувство зависимости способствуют созданию организации, проведению специфических действий и регулированию поведения, все это для установления благоприятных отношений с Силой или Силами. Религия – это еще и отношение человека в универсуму, который считается социальной и этической силой, это чувство со-

---

[1] См.: статьи Н. А. Бердяева «О буржуазности и социализме» (Русская свобода. – № 8. – 1917. – С. 3–8), «Религиозные основы большевизма (Русская свобода. – № 16–17. – 1917. – С. 3) и др.

[2] Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 5.

[3] Религия – это служение высшим силам из чувства нужды, считает А. Мензьез (A. Menzies). Цит. по: Toy C. H. Introduction to the History of Religions. Boston: Ginn and Company, 1913. P. 13. См. также: Geden A. S. Studies in the Religions of the East. L.: Kelly, 1913. P. 53.

[4] По Огюсту Сабатье, «молитва – это религия в действии, то есть это и есть настоящая религия». Цит. по: Toy C. H. Introduction to the History of Religions. Boston: Ginn and Company, 1913. P. 27.

[5] Soper E. D. The Religions of Mankind. N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. P. 29.

[6] Jastrow M. The Study of Religion. L.: Walter Scott, 1901. P. 171.

циальной солидарности с объектами, рассматриваемыми Силами и утверждение с ними социальных отношений, пишет К. Той. Эти Силы в общем считаются таинственными и более могучими, чем обычные люди (в ранних религиях это духи, звери, растения, неподвижные объекты, реже люди). Как правило, люди испытывают по отношению к ним чувства подчиненности, зависимости. Некоторые формы философской мысли подходят к человеку как к части всеобщей личностной Силы, части имперсонального Целого. Однако такие подходы возможны только в период очень развитой культуры[1]. В общем, эти рассуждения можно подытожить данным Дж. Дж. Фрэзером[2] определением религии, где она предстает как умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. Религия состоит из теоретического и практического элементов: из веры в существование высших сил и из стремления умилостивить их и угодить им. На первом месте конечно стоит вера, потому что, прежде чем угождать божеству, надо верить в его существование. Но если религия не ведет к религиозному образу действий, это уже не религия, а просто теология. Тот, кто не руководствуется хоть в какой-то мере в своем поведении страхом перед богом или любовью к нему, тот не религиозен. С другой стороны, нельзя назвать религиозным и поведение, не подкрепленное религиозной верой. Два человека могут вести себя одинаково, и, тем не менее, один из них будет человеком религиозным, а другой – нет. Если человек действует из любви к богу или из страха перед ним, он религиозен. Если же он действует из любви или страха перед человеком, он является человеком моральным или аморальным в зависимости от того, согласуется его поведение с общим благом или находится в противоречии с ним. Поэтому верование и действие равно важны для религии, которая не может существовать без того и другого. Но не обязательно и не всегда религиозное действие принимает форму ритуала, то есть состоит в произнесении молитв, совершении жертвоприношений и других внешних обрядовых действиях. Цель их – угодить божеству.

Определения М. Джастроу и Дж. Дж. Фрэзера сходны в том, что религия – это отношения со внешними по отношению к человеку силами. Таким образом, религиозность, о которой говорил Н. А. Бердяев,

---

[1] Toy C. H. Introduction to the History of Religions. Boston: Ginn and Company, 1913. P. 1–2.

[2] Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. В 2 т.: пер. с англ. М. Рыклина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. Т. 1. С. 42.

в их рассуждениях не является религиозностью как таковой. Описанный Бердяевым человек действует не в сфере религии, но в сфере морали, которая Фрезером странным образом противопоставляется религии. Следует учесть еще и то, что есть критерий, по которому человек религиозный, по Фрезеру, и человек моральный, по Бердяеву, сходны. Это понимание и отношение к святому, священному. И в сферу священного попадает не только божественное, но и мирское – такие понятия, как Родина, честь, любовь, традиция и др.

Здесь следует заметить, что некоторые исследователи определяют религию как отношение к священному[1]. Так, по У. Пейдену, религия – это «языковая система и система практик, которая структурирует (организует) мир относительно того, что считается «священным»[2], или, по Д. Свенсону, индивидуальный или коллективный опыт священного[3]. При этом понятие «священное» определяется Дж. Гиннелльсом[4] как производное от латинского слова sacer – посвященный богу, и формулируется К. Гирцом[5] по отношению к религиозным верованиям как «свет, освещающий человеческую жизнь откуда-то извне». В то же время понятие «святое» (holy), которое тоже довольно часто используется в религиозной парадигме, определяется Дж. Гиннелльсом как пришедшее из северной Европы и уходящее корнями в слова «здоровье» (health) и «целостность» (wholeness). Однако очевидно, что эти авторы так или иначе исходят из идей, высказанных Р. Отто в работе «Священное»[6]. В этой работе Отто отделяет священное в обыденном понимании от священного, очищенного от этого понимания, которое в чистом виде он называет нуминозным.

С нашей точки зрения, следует скептически отнестись к такому разделению на священное-мирское и священное-нуминозное в силу того, что мы смотрим на такое понимание священного не с точки зрения разделения религиозного и мирского, а с точки зрения встраивания человека в окружающую среду. Здесь вряд ли уместно разделение священного на мирское и божественное, так как в любом случае эта священность и

---

[1] См., к примеру: Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. М.: Критерион, 2002.

[2] Paden W. Religious Worlds. Boston, Mass.: Beacon Press, 1994. P. 10.

[3] Swenson D. Society, Spirituality, and the Sacred: A Social Scientific Introduction. Broadview Press, 1999 January.

[4] Hinnells J. R. (ed.). The Penguin Dictionary of Religions. L.: Penguin, 1995. P. 437.

[5] Geertz C. Islam Observed. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968. P. 98.

[6] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с иррациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008.

ее понимание человеком создают систему табу, систему поведения, правильного и неправильного относительно священного вообще, т. е. того, что почитается священным как религиозным, так и нерелигиозным человеком[1]. Священное (здесь мы входим в область аксиологии) – это задаваемая или принимаемая ценность, регламентирующая поведение человека в социуме и, шире, в мире. Здесь также проходит водораздел поведения человека в мире: либо он в результате коммуникации с внешними по отношению к нему священными силами, богами и пр. стремится изменить мир вокруг себя в выгодную для себя сторону, либо он сам подчиняется миру и старается перестроиться относительно «требований» мира[2]. Здесь видны два аспекта природы человека: человек изменяющий и человек изменяющийся. Они являются основополагающими концептами для разделения религиозности.

Однако отношения к священному не должны вводить нас в заблуждение своей всеобщностью. Из этой всеобщности понимания священного (без различия на религиозное и нерелигиозное, т. е. «чистое», нуминозное и мирское) можно сделать выводы, которые, с одной стороны, будут результатом редукции, сведения всего религиозного многообразия к какому-то единому началу. Так, например, С. Кук считает, что из-за сходства всех людей (морфологического, конституционного, когда мозг не имеет никаких принципиальных различий и, следовательно, паттерны поведения и мышления будут сходны), несмотря на места проживания и цвет кожи, должно быть нечто, что все равно является общим, внутренне объединяющим все религии независимо от их уровня развития[3]. С другой стороны, желание исследователей найти что-то общее заставляет некоторых авторов изобретать всеобъемлющие псевдофилософские конструкты типа «Вечной Истины», «Вселен-

---

[1] Религиозные верования – это прежде всего «работа» психической реальности, считает С. Кук. В ней мы найдем наиболее интересные черты, совпадающие как у истового верующего, так и у убежденного рационалиста, несмотря на то, что состав их верований может принципиально отличаться (Cook S., A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 16, 21).

[2] К примеру, нирвана не является священной или божественной, это способ поведения-подстраивания под внешние условия мира, а не способ изменения самого мира (См.: Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 7).

[3] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 13.

ского Духа», «Космической Души», «Высших стремлений»[1] и защищать их как высшую истину, на которую указывают религии. Такому соблазну поддался даже М. Мюллер, когда в своих работах написал, что религия – способность или склонность психики, которая независимо или даже вопреки здравому смыслу и рассудку дает человеку способность постигать Бесконечное под различными именами и различными обликами[2]. Позднее он сформулировал определение по-другому: религия – восприятие Бесконечного в таких его проявлениях, которые влияют на моральный облик человека[3].

Упомянутые С. Куком «паттерны» – матрицы поведения, психологии и мышления схожи не только у всех современных людей, но и, как мы рассмотрим, также сходны с мышлением и психологией современных антропоидов. Исходя их этого, происхождение религиозного мышления следует искать где-то посредине развития человека от антропоида к современному человеку. Созвучно этому Э. Кейрд[4] предлагает перенести поиски определения религии в другую плоскость. Он считает, что мы должны искать ту мотивирующую, движущую силу, присутствующую в сознании человека имманентно и проявляющуюся изначально, как в самой примитивной магии и почитании мертвых, так и в развитых религиях. Иными словами, он предлагает исследовать сознание человека, как раннее, так и позднее, на предмет силы независимо от желания человека, приводящего его к пониманию религиозного. И если, к примеру, М. Мюллер, как мы увидели выше, обозначал религию как способность или склонность психики независимо или даже вопреки здравому смыслу и рассудку постигать нечто религиозное, то некоторые исследователи идут еще дальше по этому пути. Так, Л. Эдвардс[5] приводит определение религии как инстинкта человека служить кому-то и почитать кого-то или что-то, как инстинкт, который привязывает человека к богу. У. Фаулер также говорит о примитивном религиозном (или магико-религиозном) инстинкте, который он назы-

---

[1] См., например: Tillich P. The Dynamics of Faith. N. Y.: Harper and Row (Torchbook), 1958. P. 7.

[2] Muller M. F. Introduction to the Science Of Religion. Four Lectures. L.: Longmans, Green, And Co., 1873. P. 17.

[3] Muller M. F. Lectures on the Origin and Growth of Religion. L. & Bombay: Longmans, Green, and Co., 1901. P. 21.

[4] Caird E. The Evolution of Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of St. Andrews in Sessions 1890–91 and 1891–92. N. Y.: Macmillan and Co., 1893. P. 50–51.

[5] Edwards L. M. The spectrum of religion. The methodist book concern. N. Y.: Cincinnati, 1919. P. 17–21.

вает латинским словом *religio*[1], описывая греко-римскую дохристианскую религиозность. Здесь следует сделать замечание, что, признавая у человека наличие подобного инстинкта, исследователи имеют в виду различное его содержание. Это не удивительно, так как, к примеру, по У. В. Фаулеру, религия на разных этапах развития общества имеет различное содержание.

Здесь мы подходим к тому, чтобы сделать некоторые выводы из нашего рассмотрения определения религий и через них сущности человека религиозного. С самого начала мы упоминали о том, что все существующие к настоящему моменту определения религии нам интересны как составляющие некого пространства, но это не столько пространство определения религии, сколько пространство определения человека. После рассмотрения можно заметить, что это пространство делится на некоторые подпространства, которые образуются определениями, подмечающими те или иные сходства различных религий. В эти подпространства могут попасть совершенно разные религии по одному какому-нибудь признаку, отдаленному сходству. Поэтому мы можем выбирать, с одной стороны, между описанным выше призывом П. Кларка и С. Сазерленда[2] определять религию заново в каждом отдельном случае путем 1) соотнесения с четырьмя измерениями (теоретическим, практическим, социологическим и духовного опыта), 2) перечисления важных черт и 3) различения по характеристике объектов, целей и функций[3]. Либо, с другой стороны, каждый раз заново состав-

---

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

[2] Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 6–8. Можно также каждый раз составлять операциональное определение религии путем перечисления важных черт религии, как предлагает В. Алстон (Alston W. P. Religion // P. Edwards (ed.). The Encyclopedia of Philosophy. N. Y.: Macmillan, 1967. P.142–143). Эти черты в комбинациях дают определение тому, что можно назвать религией, но каждая черта по отдельности не дает определения религии, следовательно мы каждый раз определяем конкретную религию, а поэтому религия не может быть определена заранее, до ее рассмотрения.

[3] Похожее решение проблемы предложил Ф. Ферре (Ferre F. Basic Modern Philosophy of Religion. N. Y.: Scribners, 1967. P. 31–34). Он считает, что ключ к определению религии в обычном понимании этого слова лежит в разделении денотативного и коннотативного значений религии. Денотат религии дается простым перечислением тех религиозных систем или всего, что мы обычно называем религиями или примерами религий. Коннотатом будет выявление характерных и конститутивных свойств и черт этих систем, благодаря которым мы можем считать, что эти системы являются религиями. Проблема, как

лять группы религий по «семейному сходству» в терминах Л. Витгенштейна[1] или по принципу «зонтика», объединяющего множество религиозных феноменов, в терминах У. Смита, П. Кларка и С. Сазерленда[2].

Выбрав любой вариант, мы рискуем получить большое количество определений религии, но составленные из них группы определений по «семейному» признаку помогут все же сократить количество определений, которые будут собирательными, или «зонтичными». Если мы в стиле археологии религии и далее пойдем по пути такой редукции, то дойдем до самого первого определения религии, которое также является «зонтичным». На основании этого определения и в заданной им парадигме в подавляющем большинстве случаев даются все остальные дефиниции религии, какими бы разнообразными они ни были. Это «зонтичное» определение религии, данное Лактанцием[3] (ок. 250 – после 325), сформулировано специально для христианской религии.

Отсюда весь спектр дохристианской и нехристианской мифологии, верований и практик мы измеряем конфессиональным термином и определением, не выходя за пределы заданной парадигмы. Такая тенденция достаточно устойчива и латентна. К примеру, Э. Дюркгейм в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни» высказал мнение, что архаическая религия «больше, чем любая другая, способна привести к пониманию религиозной природы человека, или, другими словами, раскрыть нам существенный постоянный аспект человеческой природы»[4]. Однако сформулированное им сущностное определение религии[5], имея архаическое основание, тем не менее, несет на себе

считает Ферре, состоит в том, что общераспространенное понимание религии может быть взято для конструирования операционального определения религии, в то время как денотативное значение не разделяется от коннотативного, несмотря на то, что они могут противоречить друг другу.

[1] Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1958. P. 31–32.

[2] Smith W. C. The Meaning and End of Religion. L.: SPCK, 1978. P. 65–66; Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 11.

[3] См.: Лактанций (Луций Целий Фирмиан). «Божественные установления» (Divinae Institutiones, iv. 28).

[4] Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. Transl. by J. W. Swain. N. Y.: Free Press, 1967. P. 13.

[5] Религия, по Э. Дюркгейму, – это «единая система верований и практик по отношению к священным, т. е., отдельным и запретным вещам; система верований и практик, объединяющая всех тех, кто их осуществляет, в единое сообщество, придерживающееся единой морали и называемое церковью». Там же. P. 62.

влияние современной Дюркгейму «христианской цивилизации» и ее реалии.

В своей диссертации «Категория святости (философско-религиоведческий анализ)» А. П. Забияко провел анализ категории *святого*, заметив, что некоторые предлагаемые феноменологией религии априорные сущности, такие как *нуминозное*, *совершенно иное* и др., предлагаемые Р. Отто[1] для описанияв качестве универсальных, вошли в понятийный аппарат религиоведения и стали своего рода метакатегориями[2]. Эти признаки, выделенные Р. Отто, пишет А. П. Забияко, и особенно иерархия этих признаков, не могут претендовать на универсальность и статус первофеномена религии. В категории святости Р. Отто легко просматриваются иудео-христианские представления в их лютеровском толковании, мистические интуиции, а также влияния мирочувствования немецкого романтизма[3]. Анализ древнегреческого, древнеримского и славянского материала, проведенный исследователем, показал, что его вряд ли можно описать в терминологии, предлагаемой Р. Отто. Подобного рода замечания делает в своей моно-

---

[1] К примеру, работа Р. Отто «Священное» представляет собой интересное феноменологическое описание. При этом она насыщена апологетическими суждениями о преимуществах христианства: «… мы считаем признаком высшего уровня развития и превосходства религии то, что у нее есть такие «понятия» и познания (а именно познания веры) сверхчувственного в понятиях. (…) То, что христианство располагает понятиями, отмеченными замечательной ясностью, отчетливостью и полнотой состава, является не единственной или главной, но весьма существенной чертой его превосходства над другими ступенями и формами религии» (см.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 6–7. И далее по тексту, для иллюстрации, с. 12–13, 93, 99, 111, 125, 174, 218). Приведенные утверждения Р. Отто являются хорошим примером религиозной спеси, чреватой крайней субъективностью. Помимо этого следует сказать, что описание моментов нуминозного релевантно в большинстве случаев только в иудео-христианской религиозной парадигме.

[2] Забияко А. П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ): дисс. д-ра филос. наук. М., 1998. С. 7.

[3] Там же. С. 75–76. В качестве отрицательного примера неразборчивости современного автора в применении разработок Р. Отто в синологии А. П. Забияко приводит «Канон внешнего представления желтого двора». Перевод и примечания Г. А. Ткаченко // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев: пер. / сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. М., 1994. С. 480–485, в котором отечественный синолог Г. А. Ткаченко при переводе древнекитайского трактата «Канон желтого двора» («Хуан тин цзин», III–IV вв.) (!) пользуется конфессиональными теоретическими конструктами протестанта Р. Отто, такими, как *нуминозное*.

графии и Е. И Аринин[1], говоря о проблеме «конфессиоцентризма», «который в истории способствовал как самоутверждению конфессий в обществе, их влиянию на разнообразные формы культуры, так и обоснованию и оправданию бесчисленных репрессий в отношении «иных», как «псевдоверующих». Помимо «конфессиоцентризма» Аринин говорит и о проблеме, «европоцентризма». Методологическим следствием этих двух подходов, то есть принятия только «своего» понимания религии в качестве «абсолютного» или «образцового», как справедливо указывает А. Мень[2], является концепция «безрелигиозных народов» (концепция дорелигиозного состояния человека), верования которых на деле, как мы рассмотрим далее, только отличны от верований христианских церквей и конфессий.

Еще один пример можно найти у А. Б. Зубова[3], который описывает синантропа в терминах современной нам религиозности: «Может быть и любое сожженное на огне достигает Бога? Становится Его частью, обретая вечность? Глядя на дрожащий над пламенем восходящий к небу разогретый воздух не мечтали ли древние, сидя у своих очагов, не только об уютной ночевке, но и о том, что когда наступит момент расставания с жизнью, они также взойдут в обитель своего Небесного Отца?». Таким образом, мы видим, что даже верования и практики первобытного человека описаны в терминологии христианской религиозности с присущим ей уровнем абстракции. Очевидно, что исподволь происходит своеобразная «христианизация» религии, в том числе и религиозных верований и магических практик древнего человека[4]. Это не удивительно, так как Зубов дает определение религии как свя-

---

[1] Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова, 1998. С. 18–23.

[2] Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 1: Истоки религии. М., 1991. С. 152. (цит. по: Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова, 1998).

[3] Зубов А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и вне- исторические религии: курс лекций. М.: Планета детей, 1997. С. 40.

[4] Как это ни парадоксально, определение религии Ф. Энгельса в «Анти-Дюринге» «Всякая религия является ни чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. изд. 2. Т. 29. С. 328–329) также фактически является критикой сущности религии, заданной христианской парадигмой. То же самое можно сказать и о критике религии З. Фрейдом.

зи, то есть определение, заданное рамками определения религии Лактанция. Однако следует заметить, что определение, данное Лактанцием, потеснило другое определение, которое, возможно, могло бы также выступить в роли парадигмообразующего. Здесь нам необходимо обратиться к рассмотрению этимологии слова *религия*.

§ 3. Этимология слова *религия*

При попытке определить религию, как мы уже убедились, мы не просто не застрахованы от противоречий, мы обречены на неудачу. В крайнем случае мы сможем дать только наиболее общее определение, которое будет настолько широким в попытке совместить иногда совершенно несовместимые черты различных религий, что оно, по сути, уже не будет определением религии.

Следует заметить, что при всем многообразии определений религии, совершенно скромно рассмотренных в предыдущем параграфе, практически никто из авторов не нисходит до рассмотрения этимологии слова *религия*. Однако те исследователи, которые сделали усилие в этом направлении, пришли, на наш взгляд, к результатам, которые стоят упоминания и без которых невозможно говорить об уточнении значения понятия *религия*. А без такого уточнения исследователь, пытающийся дать свое определение религии, не сможет выйти за пределы заданной христианством парадигмы.

Исторически получилось так, что само слово *религия*, точнее *religio*, впервые употребил Цицерон (106–43 гг. до н. э.) в трактате «О природе богов» (45–44 гг. до н. э.), ритор и философ, автор, которого с точки зрения распространенных современных религий (кроме, пожалуй, дальневосточных) можно назвать язычником. После него христианин Лактанций (ок. 250 – после 325), трактуя Цицерона совершенно иначе, чем тот писал, дает собственное определение религии. Следует иметь в виду, пишет в этом отношении П. Джексон[1], 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. Т. Инсолл[2], подтверждая христианское происхождение современного понятия *религии*, согласен с мнением Ф. Боуи[3] в том, что оно может происходить из латинского перевода Библии с древнееврейского и греческого, и обычно приписывается Св. Иерониму (конец IV в. н. э.). Дж. Салиба[4] замечает, что это сугубо христианское понятие, которое получило широкое распространение во время Реформа-

---

[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. – 2004. – May 6–8..

[2] Insoll T. Archaeology, Ritual Religion. L., N. Y.: Routledge, 2004. P. 6.

[3] Bowie F. The Anthropology of Religion. Oxford: Blackwell, 2000. P. 22

[4] Saliba J. A. «Homo Religiosus» in Mircea Eliade. Leiden: Brill, 1976.

ции. Мысль о христианском происхождении этого понятия разделяет также М. Джастроу[1].

Фактически трактовкой слова *религия* в варианте Лактанция пользуются и современные отечественные авторы, к примеру, А. Б. Зубов[2], который дает значение слова как «совестливость, благочестие, святость» и относит объяснение смысла этого слова к Аврелию Августину (354 – 430), от глагола *religo* как «связываю развязанное, воссоединяю», а также И. Н. Яблоков[3], так как именно эта интерпретация используется в христианской культуре, и др.

Исходя из этих рассуждений о происхождении слова *религия*, можно предположить, что, применяя его для описания практик, действий, ритуалов, верований и материальной культуры, мы можем использовать его только ограничено. Точнее, в нынешнем его понимании, заданном Лактанцием, оно может не подходить для обозначения, к примеру, дохристианских и нехристианских верований. Это происходит потому, что оно задает критерий, по которому можно сделать различие между тем, что относится и что не относится к религии. Однако по отношению к дохристианской религиозности такой критерий может быть неверным. Более того, оно также актуализирует вопрос о том, где начинается религия. Не является ли это понятие искусственным, специально созданным для обозначения того феномена, что мы имеем сейчас, и отделения его от того, что было до его актуализации? Не заставляет ли нас это понятие, будучи христианским, измерять дохристианские и нехристианские верования заданной христианством линейкой?

Мы уже ставили себе задачей рассмотрение значительного количества определений религии, из которого увидели, что подавляющее большинство из них растёт из одного «корня». Иными словами, авторы берут одну парадигму, которую мы обозначим как парадигму, заданную определением религии по Лактанцию, и начинают разворачивать свои определения религии, пусть даже сугубо дескриптивные, только в ее пределах. Однако она не является единственной, как это сам Лактанций косвенно признавал, интерпретируя Цицерона. Но она является структурой, которая напоминает «зонтик», в терминах

---

[1] Jastrow M. The Study of Religion. L.: Walter Scott, 1901. P. 131.

[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.: учебник / В. В. Винокуров, А. П. Забияко, З. Г. Лапина и др.; под общей ред. И. Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2002. Т. 1. С. 17–28.

П. Кларка[1], или группу по «семейному сходству», в терминах Л. Витгенштейна[2]. Отсюда можно предположить, что отвергаемая Лактанцием парадигма Цицерона тоже могла бы быть своеобразным альтернативным «зонтиком» или группой определений «по семейному сходству». Она могла бы дать основу и создать пространство для альтернативных определений религии. Для того, чтобы проверить данное предположение, мы и попытаемся эксплицировать парадигму на основании определения Цицерона.

В своей книге «Естественная религия» М. Мюллер дает систематизацию определений религии, разделяя их на этимологические, исторические и догматические[3]. Анализ определений он начал с рассмотрения этимологического определения 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.

Хорошо известно, замечает Мюллер[4], что Лактанций произвел слово *religio* от слова *religare* (связывать, привязывать), но он сделал это не как филолог, а как теолог. 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»[5]. Таким образом, Лактанций приписывает Цице-

---

[1] Clarke P., Sutherland S. The Study of Religion, Traditional and New Religions. L.: Routledge, 1991. P. 9.

[2] Л. Витгенштейн (Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1958. 24. P. 31–32) указал на то, что, к примеру, рассматривая игры, невозможно найти то, что является общим для всех игр, но можно найти то, что общее для групп игр, что их роднит – это схожесть, аналогии и пр. Мы видим сложную сеть сходных черт, накладывающихся друг на друга и пересекающихся. Это иногда общие схожие черты, иногда только мелкие детали. Витгенштейн не находит лучшего объяснения этому, кроме как назвать эти схожие черты «семейным сходством».

[3] Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green, and Co., 1892. P. 29.

[4] Ibid. P. 33–34.

[5] 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. P. 33–34 (выделено автором – Ю. П.).

рону иную этимологию слова (*religati*), чем дал сам Цицерон. Следовательно, прежде всего необходимо обратиться к самому Цицерону. «Те, кто над всеми вещами, относящимися к богослужению, усердно (внимательно, тщательно) размышляли, как бы обращали на них внимание (заботились о них, ценили), были названы *religiosi*, от слова *relĕgere*, как, например, *elegantes* (утонченные люди) были так названы от слова *elegere*[1] (понимать, различать); также *diligentes* (прилежные люди) от слова *diligere* (выбирать, ценить), а *intelligentes* (умные люди) от *inteligere* (понимать); так как в целом все эти слова представлены здесь в значении *legere* (собирать, выбирать) так же, как в слове *religiosus*»[2].

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*.

Действительно 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*)[3], и поскольку *neglegere* означает «не заботиться, пренебрегать», то слово

---

[1] 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).

[2] 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).

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

relegere должно иметь значение «заботиться, уделять внимание, чтить». Отсюда, заключает Мюллер, слово *religio* в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание*[1].

В дальнейшем анализе слова «религия» Мюллер ссылается на стихотворение древнего автора, процитированное Публием Нигидием Фигулом и сохрененное Авлом Геллием (iv. 9). Из этого стихотворения, пишет Мюллер, можно понять, что в оппозицию к слову *religiosus* использовалось слово *religens*. Он пишет: «*Religentem esse oportet, religiosus ne fuas*», что можно перевести как «Нужно быть религиозным, но не набожным»[2]. Немецкое слово *Andacht*, замечает Мюллер, дословно переводится скорее как «внимание, вдумчивость», чем «благоговение» и часто сравнивается со словом *religio*, хотя и тут есть небольшое различие. Значение слова Andacht ближе к «раздумью, созерцанию», чем к «вниманию, заботе».

Таким образом, полагает Мюллер, говоря об этимологии слова *religio*, можно сказать, что оно в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание.*

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 ежесекундно. 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.

Поскольку слово *religio* по происхождению римское, то все изменения в значении вполне понятны, пишет Мюллер, если принимать во

---

[1] Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green and Co., 1892. P. 34–36.

[2] Gellius, ed. Hertz, iv. 9. Прилагательные с «*-osus*» обычно обозначают избыток, излишек, как в словах vinosus, mulierosus. Так, Нигидий Фигул сказал: «Hoc inclinamentum semper hujuscemodi verborum, ut vinosus, mulierosus, religiosus significat copiam quandam immodicam rei super qua dicitur. Quocirca religiosus is appellabatur qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur». «Sed praeter ista», продолжает Геллий, «quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis, religiosus pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus» (прим. М. Мюллера: Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green and Co., 1892. P. 35–36).

внимание влияние тех факторов, которые определяют развитие значений слов. Впоследствии ситуация сильно меняется, когда слово *religio* переходит от римлян в христианство, из классической латыни в средневековую и современные римские диалекты и из повседневного слова превращается в теологический термин. В этом случае мы вступаем в область догматических или произвольных определений, здесь прекращается естественное развитие языка, и все что нам остается делать – это учитывать все значения, которые были приписаны слову *religion* влиятельными философами и теологами.

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]. *Слова religio* и *metus* можно часто встретить вместе, например в Cic. ii. in Verr. 4, 45, 101 «*ut eam (cupiditatem) non metus, non religio contineret*», в котором слова *religio* и *metus* можно перевести как «трепет» и «страх», при этом «страх» выражает страх человека перед обстоятельствами, а «трепет» – страх перед богами. В другом месте этого же повествования было сказано, что когда одной ясной ночью неожиданно произошло лунное затмение, целое войско испытало *religione et metu* (трепет и страх). Такие выражения как «*religio est facere aliquid*» относятся не только к религиозным сомнениям[2], но и к любым угрызениям совести.

Однако спустя некоторое время *religio* стало определяться как чувство трепета, вызванное мыслями о божественной силе. К примеру, Цицерон пишет[3], что «*religio est quae superioris cujusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert»* (религия – это уважение и почитание какой-либо высшей силы, называемой божественной). Как мы можем видеть, говорит Мюллер, слова *religio* и *caerimonia* расположены рядом так же, как и слова *cultus* и *religio*[4] (Cic. N. DA. 43, 121 «Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)»), первое выражение означает внешнюю, а второе внутреннюю сторону поклонения богам.

---

[1] Cic. 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. P. 37).

[2] Liv. ii. 62. «Ut numine aliquo defensa castra oppugnare iterum religio fuerit».

[3] Invent, ii. 53, 161.

[4] Cic. N. DA. 43, 121. «Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)».

Различие, по Мюллеру, также делалось между словами *religion* и *superstition*. Как пишет Цицерон: «*nec vero superstitione tollenda*[1] *religio tollitur*» (искоренять следует суеверия, а не религию). Впоследствии *religio* и его множественное число *religiones*[2] стали широко используемыми словами, обозначающими внешние проявления религии – культ и обряд. Таким образом, Цицерон[3] четко определяет *religio* как *cultus deorum* и также он утверждает[4], 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 другом месте он отделяет суеверия от религии, говоря, что она «*quae deorum cultu pio continetur*[5]» (состоит в искреннем почитании богов). Кроме этого мы можем встретить у него такое выражение, как «*religio deorum immortalium*[6]*»,* т. е. поклонение бессмертным богам.

Подводя итог своему анализу, 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 и внешнем проявлении этого почитания в виде богослужений и жертвоприношений. Конечно некоторые более поздние авторы использовали термин *religio* в значении «вера». Например, Магн Аврелий Кассиодор (скончавшийся в 562 году) писал: «*Religionem cogere non possumus, quid nemo cogitur ut invitus credat*»[7] («Невозможно принуждать к религии, потому что никого нельзя заставить верить без его желания»), однако в классической латыни *religio* никогда не имело такого значения[8].

---

[1] De Div. ii. 72, 148.

[2] Cic. ii. Verr. v. 13, 34. «Contra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas religiones».

[3] N. D. ii. 3, 8. «Religione, id est cultu deorum, multo superiores».

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

[5] N. D. i. 42, 117.

[6] Cic. Lael. 25, 96.

[7] Variarum Libri, ii. 27.

[8] Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. L.: Longmans, Green and Co., 1892. P. 39.

Соломон Райнах[1] также согласен с М. Мюллером по поводу этимологии слова «религия». Определение религии дать довольно трудно не потому, что слово очень старое и широко используется, пишет он, а потому, что этимология латинского *religio* дает нам мало понимания изначального значения этого слова. Ошибкой, однако, является произведение *religio* от *relegare*, «*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. Харрисон[2], в свою очередь, считает, что С. Райнах не прав, когда определяет религию как *сумму наших сомнений и заблуждений, которые препятствуют свободному проявлению наших способностей*[3]. Она считает, что, несмотря на то, что слово *religio* может быть переведено и как *препятствие*, *сдерживание от действия*, *сомнение*, тем не менее, такой перевод будет искажением значения этого слова. Она ссылается на В. Ф. Отто, профессора классической филологии, давшего в своем труде «Religio und Superstitio» (на который позже ссылался и Э. Бенвенист) прекрасный анализ слова *religio*[4]. Здесь слово *religio* означает *принимать во внимание*, *со вниманием относиться*, *обращать внимание*, как противоположность *negligere*, и следует учесть, пишет Дж. Э. Харрисон, что *внимание* здесь не имеет значение *табу*.

Продолжает линию этимологического анализа слова «религия» Э. Д. Сопер, напоминая, что попытки определить, что же такое религия, начали делаться уже после того, как религия прошла множество стадий развития. Один из тех, кто попытался это сделать, – Цицерон.

---

[1] Reinach S. A General History of Religions. N. Y.: Putnam's Sons; L.: William Heinemann, 1909. P. 1–2.

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

[3] Reinach S. A General History of Religions. N. Y.: Putnam's Sons; L.: William Heinemann, 1909. P. 3.

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

Его этимология слова «религия», как пишет Э. Д. Сопер[1], отвергается большинством авторов, которые придерживаются трактовки деривации этого слова от *religare, «связывать»,* как это предложил Лактанций. Однако, несмотря на то, что этимология происхождения слова «религия» по Лактанцию сегодня широко распространена, Сопер считает ее сомнительной и непригодной для составления сколь либо удовлетворительного определения религии. В подтверждение своего мнения он ссылается на фундаментальный труд У. В. Фаулера[2], 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, данном Лактанцием. Сопер считает, что коннотация, которую слово «религия» имело в каждый момент времени, важнее, чем его этимологические отклонения[3]. Однако и нам следует заметить, что в этом случае ни о каком сущностном определении религии не может быть и речи, так как сущность религии может считаться разной в разное время.

В свою очередь, У. Фаулер[4] в своем труде «Религиозный опыт римского народа» показывает, как то чувство, для которого понадобилось слово *religio*, не имеющее, как он считает, определенного технического значения, но 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 же[5]. В раннем Риме вся жизнь римлянина была пронизана религией,

---

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

[4] Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan, 1911. P. 226.

[5] 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. P. 52, 57).

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 умилостивить, ведь они зависели от нее в своих повседневных делах. С этой Силой необходимо постоянно общаться и для понимания и улучшения методов такого умилостивления. 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 Сантуччи[3]. Определение религии, представленное Марком Туллием Цицероном в его «De Natura Deorum», является первым всесторонним обсуждением религии, считает исследователь. У Цицерона религия противопоставляется суевериям. Согласно этимологии слова «*суеверие*» оно происходит от слова «*superstes*» – тот, кто пережил (чужую смерть), это слово пошло от суеверных людей, которые хотели, чтобы их дети прожили дольше них. В противоположность им 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,

---

[1] Фаулер согласен с известным антропологом Э. Кроули (см.: Crawley E. The Tree of Life. Study of Religion. London: Hutchinson & Co., 1905) в том, что религия и мораль являются простейшими инстинктами человеческой природы, с самого начала неразделимы (см.: Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan, 1911. P. 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. – Volume VI. – 2005. – P. 40–54.

имеют общий смысл с *relegere*, корень *leg* также входит в слова «*intellegere*» (понимать) и «*neglegere*» (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*, то есть его мнение практически совпадает с мнением М. Мюллера.

В своей книге «Словарь индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвенист[1] представил прекрасный анализ различных попыток выявления этимологии слова «*религия*». Сразу заметим, Бенвенист не ставит своей задачей дать определение религии, а также ограничивает точку зрения индоевропейским словарем. Индоевропейцы, пишет Бенвенист, не воспринимали религию – эту неотъемлемую характеристику человеческого общества – как некое обособленное установление, а следовательно индоевропейцы не знали и особого слова для обозначения религии. Обозначить религию можно только с того момента, когда она выделилась в отдельную область, о которой можно сказать, что в нее входит и что ей чуждо. Бенвенист рассматривает только два слова (греческое и латинское), которые могли бы сойти за понятия, эквивалентные *религии*.

Первое слово – *threskeia* (*θρησκεία*), 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», «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*.

Истоки и значение второго слова, латинского *religio*, оспаривались давно и достаточно активно. Исторически неверная и придуманная христианами (Лактанций, Тертуллиан) интерпретация при помощи *religare* «связывать воедино», пишет Бенвенист, показательна для значения: *religio* становится «обязательством», объективной связью между верующим и его богом. Однако следует разобраться, считает Бенве-

[1] Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / под ред. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 394–402.

нист, что же на самом деле значит слово *religio*, а для этого 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 *scrupulus*, т. е. *затруднения* как *сомнения, раздумья*[1]. Здесь же присутствует значение религии как *табу* (от *табу* также в своей работе исходит У. Фаулер), 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 ней 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. Джексон[2]. В контексте этимологии Цицерона, пишет он, *religio* может пониматься как *перечитывание*, в метафорическом смысле *выбор, собирание*, обозначая действие, которое наилучшим образом выража-

---

[1] В русском языке есть слова *скрупулезный, скрупулезно*, отчасти отражающие смысл *scrupulus*, они также придают оттенок пониманию как словам *раздумье, сомнение*, так и слову *religio*.

[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. – 2004; Jackson P. The literal and metaphorical inscription of gesture in religious discourse // Gesture, ritual and memory: Special issue of Gesture. Bouissac, Paul (ed.). – 6:2 (2006) – VI. – P. 215–222.

ется словом «*вспоминать*» как *заново воспроизводить*, в котором заложен смысл *повторения*. Этот смысл содержит в себе и другое слово, которое Цицерон употребляет достаточно редко, это слово *recordatio*, которым он переводит греческое слово *anámnēsis*. Таким образом, по Джексону, слова *threskeia*, его перевод *religio*, а также слова *anámnēsis* и *recordation*, 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*. Таким образом, религия у него связана с воспроизведением традиции.

Если провести анализ мнений исследователей, то можно составить (в стиле феноменологического описания священного, представленного Р. Отто[1]) характеристику религии, которая, с одной стороны, является расширенным определением, или, иными словами, парадигмой, основой для альтернативных определений религии. Это парадигма (назовем ее парадигмой Цицерона) тоже может служить своеобразным «зонтиком» для альтернативных определений религии, основой для группы определений «по семейному сходству». С другой стороны, это парадигма, в пространстве которой может быть дано феноменологическое описание дохристианской (времен Цицерона), т. е. языческой, религиозности. Следует сразу заметить, что как возможные определения в пределах этой парадигмы, их синтез с определениями, данными в рамках другой парадигмы, так и феноменологическое описание феномена религиозности не будут претендовать на универсальность определения и описания всего объема религиозных верований. Более того, они, будучи эксплицированными, могут и не подойти для описания и определения христианской религиозности, последующей после греко-римской религиозности. Кстати, Лактанций, изменив трактовку определения религии Цицерона, фактически указал именно на эту невозможность.

Итак, подводя итог мнениям ученых, можно сказать, что исследование М. Мюллера для нас ценно, во-первых, переводом слова *religio* у

---

[1] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008.

Цицерона как *внимание* (таким образом подтверждая трактовку слова *relegendo* Лактанцием как *внимание*), а во-вторых, указывает на немаловажный признак религии – это сочетание *жертвоприношений* и *ауспиций*, скажем шире – *обращения* (к богам) и *ответа* (богов)[1]. Именно эти два важнейших аспекта, присущих античной религиозности, отсутствуют в определении Лактанция. Они не получили распространения в последующей христианской религиозности, построенной на совершенно иных принципах и концептах.

Подчеркнем, что *внимание* красной нитью (и в то же время латентно) проходит во всех переводах и значениях слова *religio*. Без обращения внимания на человека и на его нужды мы не можем о нем заботиться, без обращения внимания на его достоинства – не можем его уважать. Без обращения внимания на свой долг, на свои обязанности, на свои поступки мы не можем быть совестливыми, сознательными. Быть сознательным – быть в постоянном сознании, то есть в постоянном внимании как к себе, так и ко всему вокруг себя. Трепет, тем более благоговейный, – это обращение внимания на богов и сознательное, постоянное, неусыпное удержание на них внимания, постоянное включение в реальность, в божественную реальность, собираемую вниманием. Это и есть религиозное внимание, удерживающее человека в себе как в растянутом трепетном мгновении ожидания и момента первого слова. Внимание как *возбуждение* в ожидании ответа. Внимание как *настороженность*. Внимание как *сомнение* в своих возможностях услышать и понять ответ. Внимание как *раздумье*. Принятие на себя ответственности понимать этот мир.

---

[1] Платон в своих диалогах «Менон» и «Ион» называет божественными людьми прорицателей, провидцев и поэтов. Они считаются «одержимы» богами или музами и передают через этих людей свою волю и знания. Следует также упомянуть распространенное в античности искусство мантики (дивинации), а также искусство толкования сновидений и оракулы, которые фактически являются диалогом в виде вопроса и ответа. Эти искусства основывались на убеждении, что боги благодаря присущей им непрестанной бдительности и участливости постоянно открывают свою волю людям (Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. М.: Эксмо, 2002. С. 5). В книге Ветхого Завета также происходят диалоги между богом и пророками, верующими (самое известное – двойное восхождение Моисея на гору Синай и получение заповедей, помимо этого целая книга Ветхого Завета «Левит» посвящена монологу бога, дающего инструкции, как правильно проводить жертвоприношения и др.). Такое же общение мы видим и в Новом Завете (обращение Иисуса после распятия к Фоме, обращение к Павлу), однако здесь они не имеют систематического характера и, вероятно, несут нагрузку как обязательный атрибут бога, приписываемый Иисусу.

Здесь же – чувство *зависимости от этой Силы* и *желание согласовать с ее волей все отношения в жизни человека.* Это скорее чувство постоянного внимания к божественным собеседникам, готовности не только сказать им что-то, но и услышать ответ. Если принять, что *religio – универсальный религиозный инстинкт человеческой природы, желание получить ответ* от Силы в виде благоприятных знаков и предзнаменований (У. Фаулер), тогда следует признать, что это универсальный человеческий инстинкт коммуникации с миром, онтологическое *желание согласовать с миром все отношения в жизни человека*. Ведь боги – представители этого мира, они здесь, они сейчас, они не вне мира. Здесь и сомнение в правильном понимании знаков и предзнаменований: как правильно жить с ними в со-трудничестве, со-творчестве, со-знании. Как вообще *жить правильно*? Этот вопрос постоянно во внимании, постоянно является *препятствием* к необдуманному, *препятствием* к выходу из присутствия, *препятствием потере внимания*. Здесь внимание – *внутреннее расположение, состояние мысли, препятствие, которое сдерживает человека от действия* (Э. Бенвенист). То есть *препятствие* необдуманному, невнимательному, небрежному, а значит, безответственному действию, небрежной, безответственной мысли. Здесь *religio* – «неловкость», которая возникает при обдумывании, осознании своего поведения в определенной ситуации, *беспокойство* как *раздумье с целью найти причины*.

Еще раз заметим: дело не в чувстве зависимости, а в чувстве постоянного присутствия. Постоянное хайдеггеровское da-sein – это и есть *religio*, по Цицерону. Постоянное чувство присутствия говорит о постоянном удержании этого чувства в сознании, о его рефлексии, а значит, постоянном внимании к нему, постоянном внимании к собеседнику. Разве можно быть в диалоге и не зависеть от собеседника? Без собеседника нет диалога, нет коммуникации. И наоборот, есть коммуникация – есть собеседник. Здесь не чувство настороженности, а чувство постоянной готовности, постоянной включенности в реальность, постоянной включенности в диалог, постоянной ответственности за слова и поступки. Реальность вокруг – божественна. Включенность в эту реальность – *religio.*

Включенность-*присутствие*-*religio* – это пространство внимания, в котором необходимо *следить за ходом событий* и *выбирать* (*relegendo*) то, что созвучно логосу, правильному течению мира, в который нельзя войти дважды. Для этого нужно быть *разборчивым, разбирающимся, вдумчивым*, так как *внимательное, ответственное* и *преданное поклонение богам* (иными словами – благочестие и правильная жизнь) возможно только в *religio.*

Religio – это *собирание*, *вспоминание* как *воспроизведение, возвращение внимания* к тому, что было*, заново,* раз за разом. *Скрупулезное*, *добросовестное* и *ответственное повторение*, *удержание в памяти и во внимании* того, как люди всегда общались с божественным, *повторения определенного контекста и способа поведения*. Повторение благочестивого и лучшего. Повторение присутствия, Dasein, несокрытости, алетейи. Собирание себя, собирание предка в себе, собирание пространства коммуникации с божественным, собирание топоса в парадоксальном хроносе вместе: здесь, сейчас и одновременно там, тогда. В *religio* мы *постоянно возвращаемся в первоначальный топос, первоначальный хронос, вспоминаем* законы отцов (πάτριος νομος), мнения и законы предков, говоривших с богами на языке благочестия, ответственности, внимания, жертв и аусписий.

В результате рассмотрение этимологии слова «*религия*» позволяет сделать заключение о возможности существования иной, отличной от общепринятой парадигмы для определения религии. В рамках этой парадигмы слово «религия» имеет отличную от общепринятой этимологию. Это, соответственно, задает иную от общепринятой стратегию перевода и толкования слова. На основании такого перевода и толкования можно попытаться наполнить понятие «религия» новым содержанием.

На основании анализа мнений исследователей, занимавшихся переводом и интерпретацией слова «религия», можно сделать вывод, что оно в различных толкованиях имплицитно содержит в себе описание некоторых принципов, на которых могла строиться дохристианская религиозность. Эти принципы можно эксплицировать и выразить через предлагаемый исследователями лексический ряд переводов слова *religio*, которые создают пространство смыслов парадигмы Цицерона:

1. Это *внимание*, *неусыпное внимание*, *религиозное внимание* и *забота, внимание к ритуалу*, *сосредоточенность на верном выполнении правил, внимательность по отношению к культу* (антонимы: *безразличие*, *небрежность*, *невнимательность*)*; обращение внимания на осознание ритуала*; *принимать во внимание*, *со вниманием относиться*, *обращать внимание*, *быть внимательным.* В контексте коммуникации это поле провоцирует понимание, соблюдение правил поведения, ритуала по отношению к со-беседнику как проявление уважения, более проявляющегося в действиях, чем в словах. Ритуал в этом отношении становится языком общения с миром, где внимание является проявлением вежливости. Жесткая причинно-следственная связь между явлениями физической реальности диктует точность ритуального, и следовательно, телесного «проговаривания», точности языка движений. Она также требует скрупулезности языка действий.

2. Это *чувство благоговейного трепета*, *чувство тревоги*, *настороженности* и *возбуждения*. Это чувство присутствует всегда в *religio* как чувство нежелательной недопонятости. Это чувство ожидания оценки действий в коммуникации *religio*.

3. Это *внимательное, ответственное и преданное поклонение богам*, *уважение*, *почитание,* умение *следить за ходом событий* и *выбирать*. Здесь присутствует постоянное чувство единения с теми силами, которые человек почитает, а слежение за ходом событий делает такое единение зримым протяжением во времени.

4. Это *чувство сомнения* и *совести*, *удерживающее человека*, *сомнение*, *внутреннее препятствие какому-то действию*. Здесь чувство совести выдает морально-нравственную подоплеку коммуникации человека с миром, для общения с которым необходимо быть духовно «чистым».

5. Это *присутствие процесса умственного возвращения*, *повторения определенного контекста и способа поведения*, *скрупулезного*, *добросовестного* и *ответственного повторения прошлого*. Иными словами, постоянное присутствие в реальности, постоянное воспроизведение языка общения с реальностью.

6. Это *чувство (счастливой) зависимости от некой Силы* и *желание согласовать с ее волей все отношения в жизни человека*. Иными словами – ощущение логоса, дао, адекватность реальности.

Очевидно, что все указанное смысловое поле актуализируется в дискурсе коммуникации. Коммуникация проходит в виде обращения и постоянного удержания внимания на гипотетическом коммуниканте, собеседнике (собеседниках), а также в виде технических процедур-ритуалов жертвоприношения и ауспиции. Последние, наряду с другими гадательными процедурами, оракулами и пр., дают понимание коммуникации с богом (богами), силой (силами), основанной на принципе положительной и отрицательной *обратной связи*. Сила (силы) принадлежит этому миру, фактически представляет его, как природную, так и социальную реальность, отсюда коммуникация происходит не с тем, что находится вне мира, а с тем, что находится в мире. Иными словами, религия – это способ правильного рационального взаимодействия (коммуникации) человека с миром, основанного на принципах обратной связи, ответственности, адекватности.

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, постоянно сверяя ее правильность с тем, что было проведено успешно. Иными словами, через постоянное правильное воспроизведение хронотопа происходит попадание в логос.

Ответственность человека, воспроизводящего хронотоп успешной обратной связи (*religio*), выражается в постоянном сомнении в правильности мыслей, слов, действий, постоянном отслеживании неправильной мысли, неправильного слова, действия, неправильного воспроизведения хронотопа, постоянном выборе правильного поведения.

Эта экзистенциальная ситуация соответствует ситуации хайдеггеровского Dasein, присутствия. Однако главным компонентом, собирающим пространство *religio*, является не столько чувство, которое выполняет функцию своеобразного контроля присутствия в пространстве *religio*, сколько *ratio*, которое задает и собирает это пространство.

Подводя итог рассуждениям по поводу этимологии слова «*религия*», нам следует также сказать о том, что значение этого слова у Цицерона отличается от трактовки Лактанция. У Лактанция определение религии скорее онтологично, а у Цицерона помимо этого еще и экзистенциально и таким образом антропологично. Более того, если мы вспомним, что некоторые исследователи, такие, как Л. Эдвардс[1] и У. Фаулер[2], говорят о *religio* как о религиозном (или магико-религиозном) инстинкте, то есть генетически запрограммированном поведении человека, то вероятно достаточно перспективным будет суждение о том, что внимание в своих различных проявлениях и аспектах может являться этим инстинктом. И потеря этого инстинкта также может, в свою очередь, являться следствием или причиной изменения религиозной парадигмы – это вопрос, который требует дополнительного исследования вне рамок данной работы. Тем не менее, именно Цицерон вводит религиозность в природу человека, показывая, что она состоит из присущих природе человека качеств – внимания и ответственности.

---

[1] Edwards L. M. The spectrum of religion. The methodist book concern. N. Y.: Cincinnati, 1919. P. 17–21.

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

§ 4. Теории образования религии

Человек религиозный интересен пониманием самого себя. Иными словами, он интересен своим пониманием того, как он зародился религиозным или стал религиозным. Религиозность человека всегда являлась объектом рефлексии, и с самой древности, из тех сведений, которые дошли до нас, видно, что человек строил многочисленные теории того, как люди пришли к религии. Высказывая предположения о происхождении религии, а также давая определения религии, человек считает, что дает определение чему-то, находящемуся вне себя, тому, что является человеческим феноменом. Однако напомним: создавая теорию происхождения религии, человек каждый раз создает теорию человека.

Теории образования религии многочисленны. Человек уже давно начал задумываться над тем, откуда в его сознании берутся мысли о религии. Но эти древние теории, по словам Э. Хопкинса[1], преимущественно были только догадками, которые основывались на недостоверной информации. В дальнейшем появились теории, основывающиеся на более точной информации, т.е. на данных, почерпнутых в широких этнологических исследованиях с помощью научных методов. Именно эти теории и стоят внимания, в отличие от первых. В этом отношении нам стоит резко разграничить догадки и теории. Хотя не следует забывать и о том, что именно «догадки» могут содержать зерна истины и быть к ней ближе, чем самые безупречные теории, построенные на неверно интерпретированном научном материале.

Несмотря на то, что к началу XX века был накоплен значительный материал, который мог бы способствовать созданию теории религии, среди исследователей распространилось некое нежелание исследовать происхождение религии. Такое нежелание распространилось из-за понимания того факта, что все предыдущие изыскания в этой области окончились неудачей. В этом отношении Р. Брокуэй[2] заметил, что проблема происхождения религии была оставлена почти сразу после первой мировой войны очень многими антропологами и избегалась почти всеми, за исключением нескольких исследователей, потому что трудно было найти не просто исследовательский материал, но именно

---

[1] Hopkins, E. Washburn. Origin and Evolution of Religion. – New Haven: Yale University Press, 1923. – Pp. 2-3.

[2] Robert W. The Origins of Religion Debate and its Implications: A Psychological Perspective // International Symposium on the Intellectual Expressions of Prehistoric Man: Art and Religion, ed. Antonio Beltran. – Capo di Ponte and Milan: Edizione del Centro and Editoriale Jaca Book Spa, 1979. – P. 55.

достоверную информацию. Отсюда проблема теории религии казалась неразрешимой, и вопрос о происхождении религии приобрел философский оттенок. К примеру, Шантепи де ля Соссе[1], открыто высказал мнение о том, что вопрос происхождения религии является философским вопросом и звучит так: какие причины и силы в человеке и человечестве служат основанием религии? Что может быть определено как примитивная религиозная жизнь?

Действительно, догадки о происхождении религии были зафиксированы в древних источниках, относящихся ко времени зарождения философии. Из этого можно предположить, что уже тогда этот вопрос являлся актуальным и отражал проблему, которая очевидно существовала. Так, одна из самых первых гипотез происхождения религии описана Гесиодом, который в своем произведении «Труды и дни» писал, что богами стали умершие люди[2]. Цицерон в трактате «О природе богов» упоминает Персея[3], слушателя Зенона, который считал, что богами стали признавать людей, сделавших нечто очень полезное для украшения жизни. Цицерон также упоминает Эвгемера, полагавшего, что богами после смерти становились или храбрые, или прославленные, или могущественные люди[4]. Помимо этого, существует огромное количество свидетельств, в которых говорится о том, что прототипами языческих богов были люди, обожествленные после смерти. Это, по мнению Дж. Гарньера, также является основой языческой религиозности. Именно эти духи мертвых, в соответствии с приписываемыми им атрибутами, в дальнейшем получили соответственно идентификацию с солнцем, луной, звездами и т.д., которые считались их обиталищами, и которые и получили свои имена по именам умерших. Гарньер иллюстрирует свое мнение ссылками на большое количество древних авторов и источников: Гесиода, Гермеса Трисмегиста, Плутарха, Евсевия Кеса-

---

[1] Chantepie De La Saussaye P. D., Manual of the Science of Religion. Trans. Colyer-Fergusson Beatrice S, Max Müller. – L., N.Y.: Longmans Green, 1891. – Pp. 29–30.

[2] Гесиод, «Труды и дни»:

120. Стад обладатели многих, любезные сердцу блаженных.
После того, как земля поколение это покрыла,
В благостных демонов все превратились они наземельных
Волей великого Зевса: людей на земле охраняют,
Зорко на правые наши дела и неправые смотрят.
125. Тьмою туманной одевшись, обходят всю землю, давая
Людям богатство. Такая им царская почесть досталась.

[3] Цицерон, «О природе богов», кн. I, гл. XI.

[4] Там же. Гл. XLII.

рийского, Диодора Сицилийского, Цицерона, Аврелия Августина, Клемента Александрийского, Арнобия Старшего, Фирмикуса Матернуса, Овидия, Плотина и др.[1] Интересен тот факт, что Гарньер фактически озвучивает и делает синтез из двух теорий возникновения религии – из культа умерших предков и из культа природных явлений, соединяя их в единое целое. Хотя теориями они с натяжкой стали только в XIX веке.

Одну из указанных теорий-гипотез формулирует Э. Б. Тейлор[2] в своей вышедшей в 1871 году работе «Примитивная культура». На широком этнографическом и историческом материале он строит эволюционистскую теорию религии. Тейлор показывает, что из наивного мышления и представлений о видениях в снах, трансах, сравнения жизни и смерти, здоровья и болезни постепенно происходит вера в существование духов как сил, приводящих в движение природу. Эта вера представляет собой первичную философию природы, которую он называет анимизмом, обозначая этим понятием «глубоко присущее человеку учение о духовных существах»[3]. Он признает, что в этом случае можно было бы использовать слово «спиритуализм», но оно уже обозначает определенное движение, придерживающееся «крайних спиритуалистических воззрений», которые совершенно отличаются от типичного понимания спиритуализма в мире. Такое узкое понимание спиритуализма не устраивает Тейлора, и он, понимая его в самом широком значении, т.е. как общее учение о духовных существах, заменяет его словом «анимизм». По Тейлору, анимизм существует у племен, которые находятся на низких ступенях развития, фактически, в первобытном состоянии[4], и отсюда он без перерывов, но глубоко изменяясь,

---

[1] Garnier, J. Worship of the Dead or the Origin and Nature of Pagan Idolatry and Its Bearing upon the Early History of Egypt and Babylonia. – L.. Chapman & Hall, 1909. – Pp. 12-57.

[2] Тейлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – С. 209-212.

[3] Там же. – С. 211.

[4] Здесь следует пояснить особенности методологических подходов, применяемых исследователями того времени, на основании которых исследуемые в различных частях света дикие племена ассоциировались с «первобытными». К примеру, Э. Лэнг (Lang A. The Origins of Religion. – L.: Watts & Co., 1908. – P. 3) приводит цитату из журнала «L'Antropologie» (Vol. XIII, H. 152, fig. 4a) в которой утверждается, что артефакты аборигенов Австралии и артефакты палеолитического искусства при сравнении совершенно идентичны. На этом основании делается вывод, что изучая австралийских аборигенов, исследователь фактически изучает первобытных людей, как будто переместившись во времени. Такого рода идеи нашли отражение и в художественной литературе

переходит к высокой современной культуре, в которой он существует до сих пор. Однако как бы глубоки ни были изменения анимизма, он остается ядром религии и составляет, по Тейлору, как «основу философии как у дикарей, так и у цивилизованных народов».

Теория анимизма, пишет Тейлор, состоит из двух главных догматов, составляющих цельное учение. Первый касается душ, которые продолжают существовать после смерти и уничтожения тела. Второй касается духов, которые могут достичь ранга могущественных богов. Анимист, замечает Тейлор, считает, что духовные существа управляют явлениями материального мира, жизнью человека, а также влияют на них в этом мире и в мире смерти. Помимо этого анимисты думают, что духи общаются с людьми, поступки которых доставляют им радость или неудовольствие, отсюда рано или поздно вера в существование этих духовных существ должна естественно и неизбежно привести к действительному почитанию их, а также к желанию их умилостивить. Таким образом, анимизм, по Тейлору, в его полном развитии включает верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь. Эти верования на практике переходят в поклонение[1].

Интересна динамика подхода к осознанию души представителями диких племен, которых даже в научной литературе того времени называли «дикарями», описываемая Тейлором. Он считает, что «дикарей», как мыслящих людей, стоящих на низкой ступени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов. Во-первых, они старались понять, в чем разница между живым и мертвым телом, а также что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти? Во-вторых, они также старались понять, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях. Пытаясь объяснить эти две группы явлений, пишет Тейлор, «древние дикари-философы, вероятно, прежде всего, сделали само собой напрашивавшееся заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак. То и другое, видимо, находится в тесной связи с телом: жизнь дает ему возможность чувствовать, мыслить и действовать, а призрак составляет его образ, или второе «я». И то и другое, таким образом, отделимо от тела: жизнь может уйти из него и оставить его бесчувственным или мертвым, а призрак показывается людям вдали от тела»[2].

различных авторов: А. Конандойл, «Затерянный мир», В. А. Обручев, «Плутония», «Земля Санникова».

[1] Тейлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 211–212.

[2] Там же. С. 212.

Затем «дикари-философы» сделали второй шаг, они соединили жизнь и призрак. Рассуждали они, по Тейлору, следующим образом: если то и другое присуще телу, почему бы им не быть присущими друг другу, почему бы им не быть проявлениями одной и той же души. Следовательно, жизнь и призрак можно также рассматривать как явления, связанные между собой. В результате и появляется общеизвестное понятие, которое может быть названо призрачной душой, духом-душой. Понятие о личной душе, или духе у примитивных обществ может быть определено следующим образом. Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и в настоящем. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Неосязаемая и невидимая она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них[1].

Таким образом, религия, по Тейлору, начинается с понимания первобытными людьми своей души. Осознание души, с одной стороны, развивается в культ предков, которые покровительствуют людям, в фетишизм. С другой стороны, духи могли приносить болезни, и от них надо было защищаться. Из анимизма в дальнейшем через фетишизм, тотемизм и построение иерархии духовных существ развивается религия в могущественных богов[2]. Следует заметить, что по мнению М. Д. Стрингера[3] Тейлор, вопреки распространенному убеждению, вообще не ставит вопроса о том, как возникла религия. Он просто дает определение минимума религии, а на самом деле, по мнению Стрингера, Тейлор интересуется более общим вопросом: почему получается, что так много людей по всему миру верят в вещи, которые не имеют рационального смысла для научного ума викторианской эпохи. Объектом интереса Тейлора является логика, которой оперирует религия.

---

[1] Тейлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 212.

[2] Напомним, что при построении этой теории Э. Тейлор опирается на свое определение минимума религии, определяя ее как веру в духовных существ. См.: Тейлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 209.

[3] Stringer M. D. Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline // Journal of the Royal Anthropological Institute. – Vol. 5. – 1999. – С. 541–556.

Двадцать лет спустя после выхода работы Э. Б. Тейлора в 1891 г. Г. Спенсер представляет теорию возникновения религии, во многом созвучную теории Тейлора. Спенсер считает[1], что первоначальная форма любой религии – это поклонение умершим предкам, которые обладают существованием даже после смерти и способны причинить благо или зло своим потомкам. Дело, как считает Спенсер, в том, что дикарь, считающий, что мертвое тело покинуто жившим в нем активным существом, полагает, что это самое активное существо не перестает жить. Чувства и мысли, возникающие у дикаря по этому поводу, являются основой его суеверий. Везде, пишет Спенсер, мы встречаем скрытые или явные верования, что каждый человек имеет двойственную природу, и когда он умрет, то его другое «я», как бы далеко оно ни находилось, может вернуться к нему и причинить вред врагам или оказать помощь друзьям.

По Спенсеру, такое понимание двойственной природы человека могло происходить у дикаря 1) из восприятия им своей тени как особого существа, как чего-то обособленного и части себя самого, 2) из восприятия отражения в воде его лица или фигуры, 3) из восприятия эха как звука, принадлежавшего живому существу, 4) из плохого различения физической реальности и реальности снов, 5) из своеобразного понимания потерь сознания, умственных расстройств, 6) из понимания смерти по аналогии со сном, в котором, как считается, душа хотя и уходит, но может вернуться в любой момент. Этим, кстати, Спенсер объясняет и то, что рядом с телом умершего помещают оружие, инструменты, драгоценности, каждый день приносят ему пищу.

Сравнивая системы Э. Тейлора и Г. Спенсера, можно сказать, что авторы описывают фактически одну и ту же идею анимизма как теории происхождения религии, но Г. Спенсер в некоторой упрощенной форме, что не всегда оказывается преимуществом. Если Тейлор говорил о тени, то как об одном из значений души в переводе с языков различных примитивных племен, т. е. здесь налицо многозначность одного слова, которое может быть понято в различных значениях в зависимости от ситуации[2], то у Спенсера тень становится особым существом,

---

[1] Spencer H. Essays Scientific, Political, and Speculative. N. Y.: D. Appleton and Company, 1904. Vol. I. P. 309–311.

[2] К примеру, Э. Тейлор пишет: «Так, у тасманийцев одно и то же слово обозначает дух и тень. Индейцы алгонкинского племени называют душу «отахчук», что значит «его тень». На языке кичэ слово «натуб» значит и «тень» и «душа». Аравакское «уэха» значит «тень», «душа» и «образ». Абипоны употребляют слово «лоакаль» для тени, души, отклика и образа. Зулусы не только употребляют слово «тунзи» как «тень», «дух» и «душа», но думают,

которое субстантивируется «дикарем» в некое подобие второго «я». Можно было бы еще как-то согласиться с последними тремя пунктами, из которых, как полагает Спенсер, могло происходить понимание «дикарем» двойственной природы человека. Но первые три пункта фактически показывают отношение цивилизованного человека к слабым умственным способностям «дикаря», который у Спенсера выглядит глупее любого животного, которое понимает, что тень – это не отдельная личность, а то, что имеют все предметы.

Теории Э. Тейлора и Г. Спенсера находят продолжение у Дж. Леуба[1], который считает, что для понимания возникновения религии надо прежде всего понимать человека, его глубинные основания, психологию. И к теории анимизма Леуба подходит именно с этой позиции. Возможно, говорит он, у дикарей, которые верят в духов, некоторые духи были подняты до уровня богов. Но откуда берутся идеи о самих духах – невидимых личностях? Здесь можно предположить четыре источника, отчасти сходные с теми, что предлагают Э. Тейлор и Г. Спенсер.

Во-первых, это состояния временной потери человеком сознания – трансы, обмороки, сон и т. д. Эти условия можно предположить достаточными для вывода о том, что у человека существует двойник, живущий в теле, который двигает телом и может выходить из тела. Эти предполагаемые существа и были названы *призраками*, или *душами*. Из подобных наблюдений очень легко могла возникнуть вера во вторую жизнь мертвых. Во-вторых, это видения во снах (сновидения)[2],

---

что при смерти тень человека покидает известным образом его тело, чтобы сделаться домашним духом. Басуто не только называют душу, остающуюся после смерти, «серити», или тенью, но думают, что, когда человек ходит по берегу реки, крокодил может схватить его тень в воде и втянуть его таким образом в воду» (см.: Тейлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 213).

[1] Leuba J. H. The Psychological Origin and the Nature of Religion. L.: Constable & Co. Ltd, 1915. P. 39–44.

[2] Тот факт, что примитивные народы очень серьезно относились к сновидениям, верили получаемой в них информации и общались во сне с духами, описан у многих исследователей (см., например: Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 65–73; Klemm G. F. Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. 10 Bde. Leipzig: B. G. Teubner, 1844. Bd. II. S. 338; Turner L. M. Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory // Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1889–90. – Washington: Government Printing Office, 1894. – P. 272–273; Steinen K. von den. Unter den Nalurvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition 1887–1888. Berlin,

галлюцинации. Это состояния лихорадки, болезни, когда дикари могли увидеть как людей живых, так и уже умерших. Дж. Леубе тоже полагает это достаточно убедительным объяснением того, чтобы такие состояния привели людей к вере в призраков, а также к вере в жизнь после смерти. Вера в привидения и вера в духов очень схожи между собой и каждая из них является продолжением другой. Сюда же можно добавить такие феномены, как эхо, отражение в воде и на полированных поверхностях, которые также сыграли значительную роль в формировании веры в духов. В-третьих, это спонтанная персонификация мощных природных явлений: бурь, ураганов, молний, растений и пр. В-четвертых, вера человека в духов, считает Леуба, происходит из наблюдений современных ученых за любопытством детей. Из них также можно заключить, что такое же любопытство существовало в дикаре (по аналогии с ребенком) с самого раннего времени. Однако такое любопытство было не у каждого члена племени, а у особо выдающихся, которые и донесли до остальных вызывающую страх идею о «таинственном и всемогущем Создателе». Вид, в котором выступал Создатель, происходил от существ, которые были хорошо знакомы дикарю. Мы сейчас не можем предположить, пишет Леуба, в каком порядке появлялись указанные нами верования, и кто был первым: привидения-духи, природные сущности или Создатель. Они появлялись в разном порядке везде. Кстати, считает Леуба, Создатель мог также получить персонификацию Великого Предка.

Рассмотрев варианты анимизма, представленные различными авторами, можно прийти к заключению, что основной вопрос в анимизме – это вопрос собственно происхождения веры в духов. Все представленные варианты являются всего лишь гипотезами, происходящими из понимания дикарей цивилизованными учеными, сравнивающими примитивных людей с детьми и приписывающими им психологию ребенка (заметим, психологию цивилизованного ребенка). Более того, между предположениями о возникновении веры в духов и обширнейшим этнографическим материалом не существует практически никакой связи. Материал не подтверждает и не опровергает высказанные исследователями гипотезы. Материал просто констатирует факт существования того, что было зафиксировано исследователями на тот момент времени.

1894. S. 340; Curr E. M. The Australian Race: Its Origin, Languages, Customs, Place of Landing in Australia, and the Routes by Which It Spread Itself over That Continent. In 4 volumes. L.: Trubner & Co., 1886. Volume 2. P. 74 и др.).

Дж. Леуба старается привлечь к исследованию психологию, но не предлагает ни одного варианта психического механизма, с помощью которого человек приходит к вере в духов. Без описания такого механизма, пусть он будет даже сугубо гипотетическим, все ссылки на этнологический материал будут простой спекуляцией. В этом отношении интересны размышления З. Фрейда, предложившего более обоснованную с точки зрения психоаналитического учения теорию возникновения религии. Возможно, что эти предположения Фрейда спорны с позиций критиков психоанализа, но, тем не менее, он строит их на основании разработанной им достаточно стройной системы.

Рассмотрение своей гипотезы возникновения религии З. Фрейд представляет в работе «Тотем и табу», написанной в 1912 году. Здесь Фрейд оговаривает два обстоятельства, на основании которых строятся размышления в его работе. Во-первых, ученые-психоаналитики с самого начала заметили аналогии и сходства между результатами исследования в области душевной жизни отдельного индивида и результатами исследования психологии народов. Во-вторых, результатом работы одной из психоаналитических школ – школы К. Г. Юнга – помимо прочего, стали выводы о том, что фантазии некоторых душевнобольных (Dementia praecax) удивительным образом совпадают с мифологическими космогониями древних народов, о которых необразованные больные не могли иметь никакого представления, тем более научного. Такое совпадение говорит о новом источнике психических продуктов болезни, а также о значении параллелизма онтогенетического и филогенетического развития в душевной жизни. Душевнобольной и невротик, считает Фрейд, сближаются таким образом с первобытным человеком, принадлежащим отдаленному доисторическому времени. Отсюда, если предположения, высказанные психоаналитиками, верны, то общее, что имеется у невротика и первобытного человека, можно свести к определенному типу инфантильной душевной жизни[1].

Таким образом, механизм образования верований у первобытных людей Фрейд строит по аналогии с образованием невроза у современного Фрейду человека. Психоанализ научил нас тому, пишет Фрейд, что первый сексуальный выбор мальчика инцестуозен, направлен на запрещенные объекты – мать и сестру, – и показал нам также пути, которыми идет подрастающий юноша для освобождения от соблазна инцеста. Но невротик обнаруживает постоянно некоторую долю психического инфантилизма, он или не мог освободиться от детских условий психосексуальности или вернулся к ним (задержка в развитии,

[1] Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 10–11.

регрессия). «Поэтому в его бессознательной душевной жизни все еще продолжают или снова начинают играть главную роль инцестуозные фиксации либидо. Мы пришли к тому, что объявили основным комплексом невроза отношения к родителям, находящиеся во власти инцестуозных желаний»[1]. Фрейд таким образом онтологизирует отношения мальчика к родителям, причем, как мы увидим, не только к матери, но и к отцу. Иными словами, Фрейд приписывает разрабатываемый им Эдипов комплекс природе человека. На диких народах мы можем показать, пишет Фрейд, что они чувствовали угрозу в инцестуозных желаниях человека, которые позже должны были сделаться бессознательными, и считали необходимым прибегать к самым строгим мерам их предупреждения[2].

Однако проявление этих мер предупреждения, сформировавшихся в виде табу, очень сходно с симптомами невроза навязчивости по нескольким пунктам. Они сходны, во-первых, в немотивированности запретов, во-вторых, в их утверждении, благодаря внутреннему принуждению, в-третьих, в их способности к сдвигу и в опасности заразы, исходящей из запрещенного, и в-четвертых, в том, что они становятся причиной церемониальных действий и заповедей, вытекающих из запретов[3]. Если проанализировать сказанное, то получается, что у «диких народов» опасения инцеста сформировали табу, или в терминах цивилизованного человека – невротические реакции. Он старается найти этому подтверждения, пытаясь доказать наличие у дикарей «амбивалентных душевных движений или тенденций» и навязчивых действий в предписаниях табу[4].

Интересен тот факт, что Фрейд, представляя свою теорию возникновения табу, не может обойти проблему инцестуальных связей и экзогамии. Здесь следует заметить, что к тому времени, как вышла работа «Тотем и табу» (1913), существовало огромное количество этнологических наблюдений относительно жизни примитивных племен и их семейных и сексуальных отношениий. Таким образом, Фрейд просто предложил психоаналитическую версию всем известных и широко дискутируемых фактов. В связи с этим «Тотем и табу» может рассматриваться как довольно эпатажная и независимая версия объяснения этнологического материала, который, кстати, Фрейд использует очень мало. Дело в том, что еще задолго до выхода работы Фрейда «Тотем и

---

[1] Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 36–37.
[2] Там же. С. 37.
[3] Там же. С. 55.
[4] Там же. С. 65–66.

табу» споры по поводу происхождения в примитивных племенах инцеста, табу и обсуждения теории экзогамии в основном утихли, оставив после себя богатейший материал. Такие дебаты на затронутую Фрейдом тематику не должны были остаться без его внимания, если уж он решил затронуть эту проблему. Однако в своей работе Фрейд на удивление скудно затрагивает материалы этих дебатов, приведя для примера два десятка работ.

Вспомним, что в конце XIX века Эдвард Вестермарк в своей известной работе «История человеческого брака», написанной на основе огромного пласта этнографического и экспериментального материала, говорит о том, что ужас инцеста является почти всеобщей характеристикой человечества. А случаи, когда такое чувство отсутствует, являются настолько редкими, что их можно расценивать только как аномальные исключения из общего правила. Ужас по отношению к инцесту был зафиксирован как раз среди племен, которые никогда не знали «закона божьего», не обладали имуществом, чтобы удерживать это имущество в семье[1]. Именно поэтому версии религиозно-морального возникновения табу, а также желание не отдавать материальные ценности из семьи им отметались.

Теории возникновения табу на инцест и происхождение экзогамии у «диких племен» последовательно выдвигали и анализировали Дж. Ф. МакЛеннан[2], Г. Спенсер[3], Дж. Леббок[4], Э. Лэнг[5], Г. Уилкен[6], Дж. Кохлер[7], Э. Б. Тейлор[8], Л. Г. Морган[1] и др. Различные мнения о

---

[1] Westermarck E. The History Of Human Marriage. N. Y., L.: Macmillan & Co 1894. P. 290, 310.

[2] McLennan J. F. Studies in Ancient History comprising a reprint of Primitive Marriage. L.: Macmillan and Co., 1886. P. 75 и далее.

[3] Spencer H. The Principles of Sociology. N. Y.: D. Appleton and Company, 1897. Vol. I–II. P. 618–621.

[4] Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man. L.: Longmans, Green and Co., 1870. P. 135 и далее; Lubbock J. The Customs of Marriage and Systems of Relationship among the Australians // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – 1885. – Vol. XIV. – P. 300.

[5] Lang A. Custom and Myth. N. Y.: Harper & Brothers, 1885. P. 253–256.

[6] Wilken G. A. Over de Primitieve Vormen van het Huwelijk an de Oorsprong van het Gezin // De Indische Gids. Amstedam, 1880. Vol. II. P. 612, 618, 619, 623.

[7] Kohler J. Indisches Ehe- und Familienrecht // Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft. Vol. III. Stuttgart, 1882. P. 361 и далее.

[8] Tylor E. B. On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XVIII. L., 1889. P. 265.

том, что в близкородственных браках могут рождаться слабые, болезненные дети и это может или не может являться причиной табу на инцест высказывали Г. С. Мейн[2], Т. Бриджес[3], Ф. де Азара[4], Ф. Диви[5], Дж. Х. Дарвин[6], Л. Дж. Мигге[7] и многие другие. Интересен тот факт, что П. Мантегацца[8], помимо своих исследований в этой области, представил список пятидесяти семи исследователей, кто выступали против близкородственных браков двоюродных родственников, и пятнадцати исследователей, которые защищали такие браки[9], из чего можно понять какой интенсивности споры велись в это время. Далее, работающие с животными исследователи, такие как Дж. Себрайт[10], Г. фон Крамп[11], У. Прейер[12], А. Митчелл[13], Ж. Пуше[1] и др., экспери-

---

[1] Morgan L. H. Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization. Chicago: Sharles H. Kerr & Company, 1877. P. 424; Morgan L. H. Houses and House-Life of the American Aborigines // U. S. Geograph. and Geolog. Survey of the Rocky Mountain Region: Contributions to North American Ethnology. Vol. IV. Washington, 1881– P. 73.

[2] Maine H. J. S. Dissertations on Early Law and Custom. L.: John Murray, 1883. P. 228.

[3] Bridges T. Manners and Customs of the Firelanders // A Voice for South America. – 1866. – Vol. XIII.

[4] Azara F. de. Voyages dans L'Amerique meridionale. 4 vols. Paris : Deintu, Imprimeur-Libraire, 1809. Vol. II. P. 21.

[5] Devay F. Du danger des mariages consanguins au point de vue sanitaire. Paris: Labé, 1857.

[6] Darwin G. H. Marriages between First Cousins in England and Wales and their effects // The Fortnightly Review. – 1875. – Vol. 24. – P. 22–41. (Journal of the Statistical Society. – 1875. – 38. – P. 153–184.

[7] Mygge L. J. Om Aegteskaber mellem Blodbeslaegtede med specielt Hensyn til deres Betydning for Døvstumhedens Aetiologi. Copenhagen, 1879. P. 162, 272.

[8] Mantegazza P. Anthropologisch-kulturhistorische Studien über die Geschlechtsverhältnisse des Menschen. Jenl: Hermann Costenoble, 1886; Mantegazza, Paolo. Hygiène de l'amour. Paris, L.: Chailley, 1887.

[9] Mantegazza P. Statistique de la republique Argentine / Publications of the Congres International de Statistique, 1867–1868 // Journal of the Statistical Society. – Vol. 38. – P. 176.

[10] Sebright J. S. The Art of Improving the Breeds of Domestic Animals. L.: J. Harding, 1809. P. 12 и далее.

[11] Crampe H. von. Zuchtversuche mit zahmen Wanderratten // Landwirthschaftliche Jahrbücher. – Vol. XII. – 1883– P. 402, 409, 418.

[12] Preyer W. Specielle Physiologie des Embryo. Leipzig: Grieben, 1885. P. 8.

[13] Mitchell A. Blood-Relationship in Marriage Considered in its Influence upon the Offspring // Memoirs Read before the Anthropological Society of London. L., 1866. Vol. II. P. 451.

ментами на животных пытаясь подтвердить или опровергнуть существующие противоположные мнения, говорят о вырождении популяции при скрещивании особей, которые являются прямыми родственниками друг другу, а также о том, что таким образом происходит усиление дефекта, присутствующего в особях. Те, кто видит в инцесте основу биологического (ныне – биогенетического) вырождения считают, что запрет на него имеет свою причину – эмпирический опыт примитивных племен, которые должны были выживать в условиях родоплеменного общества. Совершать инцест – это значит биологически замкнуться и выродиться. Такого, как считают некоторые из упомянутых исследователей, примитивное племя допустить не может[2].

---

[1] Pouchet G. C. H. The Plurality of the Human Race. Trans., ed. by H. J. C. Beavan. L.: Longman, Green, Longman and Roberts, 1864. P. 95–107.

[2] Интересны в этом отношении рассуждения Фрейда относительно отзвуков отрицательного отношения к инцесту (см.: Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 133). В некоторых частях Явы, пишет Фрейд, когда приближается время цветения риса, крестьянин и крестьянка отправляются ночью в поля, чтобы побудить рис к плодородию примером, который они ему подают. «А запрещенные инцестуозные половые отношения вызывали, наоборот, опасения, что вырастут сорные травы или будет неурожай». В примечании к сказанному он признает, что отзвуки этого поверия имеются в «Царе Эдипе» Софокла. Такой неписанный закон о запрете близкородственных браков в настоящее время даже закреплен в законодательствах многих стран и считается формой профилактики наследственных заболеваний. Интересно то, что Фрейд, при его склонности к толкованию и интерпретации, говоря о существовании верования на Яве, ни коем образом не интерпретирует «сорные травы» и «неурожай» как выражение результата такого запрета в виде рождения больного или ослабленного патологиями ребенка.

На сегодняшний день мнения исследователей о близкородственных браках достаточно противоречивы. Так, Л. А. Файнберг считает, что в последние десятилетия в связи с развитием генетики стало преобладать мнение, что близкородственное скрещивание ведет к закреплению и накоплению летальных и сублетальных генов (летальные и сублетальные гены – гены, ослабляющие жизнеспособность организмов, ведущие к их вырождению и смерти) в большей степени, чем благоприятных. Опыты показали, что у быстро размножающихся животных, например крыс, естественный отбор, ликвидируя носителей летальных генов, не приводит к вымиранию популяций. Напротив, у медленно размножающихся млекопитающих, например у человекообразных обезьян, а также у человека темпы смертности носителей летальных и сублетальных генов могут превысить темпы размножения. В результате небольшая популяция может вымереть. Соображения генетиков о вредности для потомства близкородственных браков или внебрачных связей родителей полностью подтверждаются результатами изучения М. Адамсом и Дж. Нилом (Файнберг Л. А.

Казалось бы, какое отношение имеет обсуждение причин инцеста, экзогамии и табу к теории происхождения религии? Дело в том, что, по Фрейду, первое теоретическое произведение человека – создание духов – возникло из того же источника, что и первые нравственные ограничения, которым он подчиняется, из предписаний табу[1]. А само табу возникло из принятого Фрейдом описания Джеймсом Аткинсоном[2] сцены, когда группа молодых братьев, которых старший самец (у Фрейда – отец) держал в «навязанном им силой целибате», со временем, набрав силу, отобрали у этого главы рода, отца-тирана его жену вместе с его жизнью. Но потом, после короткой радости по этому поводу, они разделились из-за «свирепого жара сексуальной ревности», причем каждый хотел занять место отца, и таким образом порочный круг замкнулся[3]. По версии Фрейда, однако, братья съели отца и установили запрет на инцест, из-за чего все они одновременно отказались от женщин, ради которых они прежде всего и устранили отца. Объединившиеся братья, по Фрейду, находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые представляют собой содержание ам-

---

Истоки брака и семьи // Семья: книга для чтения. В 2 кн. / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. М.: Политиздат, 1991. О возможных последствиях близкородственных браков также см., к примеру: Биология / под ред. академика РАМН проф. В. Н. Ярыгина. В 2 кн. М.: «Высшая школа», 2003. Кн. 1. С. 283–284). Ю. И. Семенов, ссылаясь на Л. Файсона, считает, что связи между братьями и сестрами приводили к вредным биологическим последствиям и общество вынуждено было исключить их возможность. Однако, пишет он, опровергнуты все гипотезы, связывающие возникновение экзогамии со стремлением предотвратить вред, проистекающий из связей между близкими родственниками (следует заметить, что в современным законодательством РФ запрещены браки между близкими родственниками, но ничего не говорится о браках между двоюродными родственниками). Тем не менее, по его мнению, мы неизбежно должны допускать, что в ранний период истории человечества половые отношения между членами человеческого объединения (кровнородственными) таили в себе опасность, угрожали самому существованию этого объединения (Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. М.: Мысль, 1974. С. 47, 60, 61).

[1] Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 152.

[2] Atkinson J. J. Primal Law // Lang A. Social Origin and Primal Law. L., N. Y. and Bombay: Longmans, Green and Co., 1903. P. 220–221. Теорию Дж. Антинсона Фрейд называет «чрезвычайно заслуживающей внимания».

[3] Дж. Аткинсон заявляет, что свою теорию строит на основании теории Ч. Дарвина о первобытном состоянии человека. Точнее, теории, в соответствии с которой человек, по аналогии с высшими человекообразными обезьянами, жил в небольших стадах, в которых старейший и сильнейший самец не давал возможности другим членам стада предаваться сексуальному промискуитету.

бивалентности отцовского комплекса. Они, с одной стороны, ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. «Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений.» Более того, «то, чему он прежде мешал своим существованием, они сами себе теперь запрещали, попав в психическое состояние хорошо известного нам из психоанализа «позднего послушания». Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин» [1]. Это и есть два основных табу тотемизма, произошедшие из сознания вины сына, которые совпадают с обоими вытесненными желаниями Эдиповского комплекса. Таким образом, тотемистическая религия (как первая религия) «произошла из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и умилостивить оскорбленного отца поздним послушанием. Все последующие религии были попытками разрешить ту же проблему, различными в зависимости от культурного состояния, в котором они предпринимались, и от путей, которыми шли, но все они преследовали одну и ту же цель – реакцию на великое событие, с которого началась культура и которое с тех пор не дает покоя человечеству. Иными словами, «каждый создает бога по образу своего отца»[2].

Однако следует обратиться и к другой, не менее важной, стороне психического механизма, о которой упоминает Фрейд и которая в большей степени, как мы далее покажем, чем гипотеза Дж. Аткинсона, заслуживает внимания. Как раз эта сторона, по нашему мнению, более заслуживает статус онтологичной, чем описание невротической патологии. Фрейд здесь же, в «Тотеме и табу», пишет: «генетически асоциальная природа невроза вытекает из его первоначального устремления из неудовлетворенной реальности в более приятный мир фантазии. В этом реальном мире, которого невротик избегает, господствует общество людей и созданные ими институты; уход от реальности является одновременно и выходом из человеческого сообщества»[3]. Именно здесь Фрейд фактически начинает описывать механизм сублимации, о которой мы уже говорили в монографии «Феномен сублимации: опыт

---

[1] Фрейд, З. Тотем и табу. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – С. 227-228.

[2] Там же. – С. 239-233. Такого рода заявление Фрейда странным образом делает все его психоаналитические построения ненужными, так как фактически содержит в себе латентный эвгемеризм.

[3] Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 124.

философско-антропологического исследования»[1]. По нашему мнению, которое мы представим далее, именно этот механизм онтологичен и является неотъемлемой частью природы человека. Онтологизация сублимации дается нами в противоположность фрейдовской онтологизации невроза. Здесь выбор: либо мы должны заявить, что невроз – обычное состояние человека, либо человек – такое существо, которое постоянно что-то создает и получает от этого удовольствие.

В общем, можно сказать, что в представленной Фрейдом гипотезе теории возникновения религии есть и положительные и отрицательные моменты. Один из положительных моментов заключается в том, что Фрейд первый из всех исследователей постарался подробно описать механизм (в том числе и психический механизм) мышления и чувствования человека, породивший первые верования, а не ограничился, как это делали исследователи до него, общими заявлениями, к примеру, о том, что «дикарь» мог поверить в существование духа, увидев свое отражение в воде. Помимо этого, Фрейд, сравнивая психику невротика и первобытного человека, фактически показывает, что различий в психическом аппарате и психических механизмах современного и первобытного человека нет. Наряду с этим, другим положительным моментом психоаналитической разработки теории религии является то, что, к примеру, такой представитель психоанализа, как Юнг, заметил сходство индивидуального и коллективного бессознательного, а также описал архетипы, встроенные в бессознательное.

Отрицательные моменты теории возникновения религии по Фрейду – это сведение психики первобытного человека к инфантильности и патологии, что выглядит совершенно безосновательно. Фрейд объясняет феномен религиозности с точки зрения психоаналитика, который все измеряет единственной имеющейся у него «линейкой», применяя психоаналитическую теорию непозволительно узко. Это в корне противоречит тому, что он сам когда-то писал, косвенно выражая уверенность в беспрецедентной ширине охвата психоаналитической теорией феномена человека: «Мои открытия являются основой для вполне серьезной философии. Немногие поняли это и немногие способны это понять»[2]. Однако с этой позиции, претендующей на статус философской, психоанализ предназначен для того, чтобы прежде всего дать понимание и объяснение того общего, что есть в людях, того, что стоит над патологией и даже над некоторыми спекулятивными психоана-

---

[1] Першин Ю. Ю. Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования. Омск: СИБИТ, 2007.

[2] Doolittle H. Tribute to Freud. Boston: D. R. Godine, 1974. P.18.

литическими конструкциями, некие общие принципы природы человека, срабатывающие независимо от того, невротик он или нет. Еще один отрицательный момент, на котором, собственно, строится вся работа «Тотем и табу», это то, что Фрейд измеряет отношения в первобытном племени линейкой морали XIX – начала XX века[1].

Интересным представляется также антропологический подход к проблеме возникновения религии, представленный С. Баринг-Гоудом. По его мнению[2], возникновения религии просто не может не произойти, так как в человеке, помимо остальных, существуют два инстинкта, которые присущи только ему и которые не встречаются в дикой природе. Первый инстинкт – инстинкт, из-за которого человек страстно желает узнать причины всех существующих феноменов. Второй инстинкт – стремление к идеалу или совершенству.

Первый инстинкт заставляет человека искать причины всего, потому что человек совершенно убежден, что все должно иметь свою причину. Без этой веры человек не достиг бы в мире никакого прогресса, потому что мир предстал бы перед ним как огромный набор случайных событий, и в таком случае ни этика, ни наука не могли бы существовать. В материальном мире человек сталкивается с изменениями вокруг себя, которые не зависят от его воли. Он видит, что некоторые вещи происходят без его участия и получаемые результаты не зависят от него. Он вынужден таким образом признать существование некой силы вне себя, над которой он не может осуществлять контроль и которая сильнее его. Его разум начинает понимать, что если вокруг него происходит что-то независимо от него, то он должен искать причину происходящего. И он находит причину происходящего в некой силе, которая находится вне его, но действует по аналогии с тем, как он действует. Такое нахождение им силы, пронизывающей все, является рациональным объяснением проблемы следствий, причины которых че-

---

[1] Оценивать мировоззрение, религию, социальные отношения людей далекого прошлого с точки зрения современной, тем более узкоконфессиональной религиозной морали, является широко распространенной ошибкой (Об этом см.: Першин Ю. Ю. Политическая теология в case study: теория и практика // Вестник Омского университета. – 2011. – № 1 (59). – С. 258–262). Так, к примеру, А. Гупало в своей книге «Духовное поле Аркаима» клеймит «древних пошляков» (!), давая современную нравственную оценку фаллическому культу древних жителей Аркаима, живших задолго до возникновения христианства, а также их «древнеарийский сатанизм» (!). (См.: Гупало А. Духовное поле Аркаима. Магнитогорск: ООО РИЦ «Твой шанс», 2009. С. 48, 56.)

[2] Baring-Gould S. The Origin and Development of Religious Belief. Part I. Heathenism and Mosaism. N. Y.: Appleton & Co, 1870. P. 65–76.

ловек не может понять. Такова причина возникновения идеи бога, который может в различных верованиях жить как в любом ручье, так и управлять Вселенной.

Схожесть верований различных рас и народов происходит из того, что все люди, независимо от рас и наций, делают одни и те же выводы из одних и тех же посылок. Отсюда нет смысла говорить о существовании чувства нуминозного (священного, божественного) как первичной сущности человека, если концепция возникновения религии может быть сведена к более простым идеям. Откровение содержится уже в природе человека, в его убежденности в истине принципа причинно-следственной связи, таким образом, это откровение – открытие, которое делает любое разумное существо.

Второй инстинкт, стремление к идеалу или совершенству, проявляется в стремлении ко всему совершенному, к совершенной силе, мудрости, справедливости, доброте, красоте, которые находятся вне человека. И понимание причинно-следственной связи, наряду с этим вторым инстинктом, приводит человека к пониманию самой первой причины всего, коей является бог. Естественно, что в нем человек соединяет все свои концепции совершенства, и таким образом бог становится всемогущим, справедливейшим, наимудрейшим и наикрасивейшим.

Следует заметить, что С. Баринг-Гоуд говорит об уверенности, укорененной в человеке, в соответствии с которой он обладает духом, способным к росту (что напоминает концепцию «особого положения человека в космосе» Макса Шелера), а также он обладает телом, способным к росту. В итоге, человек постигает понятие величайшей причины, ведомый своими чувствами в процессе выбора, он постигает идеал, и этот идеал становится объектом поклонения. Комментируя теорию инстинктивного происхождения религии, Дж. Леуба[1] пишет, что иногда религию называют результатом срабатывания инстинкта. Но никто из тех, кто знаком с современной психологией, говорит Леуба, ни на мгновение не признает религию инстинктом. Правда лишь то, что религия уходит корнями в инстинктивные импульсы и такие инстинкты, как страх, чувствительность, конфликтность, любопытство, любовь и пр. Основания же религии, по Леубе, лежат в умственной силе людей, пусть даже в ее самых примитивных и начальных формах, так как религия прежде всего предназначена для удовлетворения желаний людей, как физических, так и духовных. Помимо этого религия предназначена для поддержания и улучшения жизни людей, и с этой

[1] Leuba J. H. The Psychological Study of Religion. N. Y.: Macmillan Co., 1912. P. 9–17.

точки зрения религия предстает как часть борьбы за жизнь. Такая рационализация религии не нова. О том, что идея бога рациональна, говорил также Б. де Перт[1], а также Э. Б. Тейлор[2].

Возвращаясь к теории анимизма Э. Тейлора и Г. Спенсера, следует упомянуть и другое фундаментальное течение, претендующее на универсальность, а также основывающееся на многочисленном этнологическом материале. Авторы, принадлежащие этому течению, полагали, что основой для возникновения религии является присутствие вездесущей силы или сил. В связи с этим течением следует упомянуть Д. Г. Бринтона (США) и Р. Р. Маретта (Великобритания), обратившихся к разработке своих теорий почти одновременно. Д. Бринтон[3], ссылаясь на А. К. Флетчер[4], говорит о существовании, к примеру, у индейцев племени Сиу и каннибалов Фиджи одинаковых идей о существовании некой «Мировой Души», проявляющей себя в любом предмете от звезды до мельчайшей пылинки. Подобных воззрений, по его замечанию, также придерживались, к примеру, Джордано Бруно и Спиноза[5].

---

[1] Perthes B. de M. Des Idees Innees. Paris, 1867. P. 15.

[2] Тейлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 209.

[3] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 60–61, 135–136, 152.

[4] Fletcher A. C. Notes of Certain Beliefs Concerning the Will Power among the Siouan Tribes // Proceedings of the American Association for the Advancement of Science. – 1896. – 44. – P. 1–4. Помимо прочего, в своих исследованиях А. К. Флетчер показала, что североамериканские индейцы имеют понятие имперсональной Силы, которую они называют Wakan. Понимание такого имперсонального начала встречается также у южноамериканских индейцев (Перу), в Полинезии и пр.

[5] Следует заметить, что подобных воззрений придерживались не только упомянутые Д. Бринтоном Джордано Бруно и Спиноза. Так, еще Цицерон в трактате «О природе богов» (кн 1; 13) упоминает Спевсиппа, который говорит о том, что есть некая одушевленная сила, которая всем управляет. Цицерон также упоминает воззрения Зенона, который считает, что всем движет разум, простирающийся на всю природу (там же кн. 1; 14). Эти концепции упомянутых Цицероном философов напоминают концепцию *маны*, которую описывает Д. Бринтон. Следует заметить, что античные авторы в русле превозносимой ими концептуальной рациональности наделяли эту силу личностным и разумным началом.

Д. Бринтон[1] также считает, что психические основания любой религиозной мысли – это признание или принятие того факта, что сознательный волевой акт является высшим источником всей Силы. Это вера в то, что за чувственным миром, миром феноменов, но отличная от него, придающая ему форму, существование и активность, лежит высшая, невидимая и неизмеримая сила Разума, сила сознательной Воли, которая в некотором роде схожа с нашей. При этом можно прийти к естественному заключению, что человек находится с ней в коммуникации. Каких бы высот ни достигали религии, они все уходят основаниями в подобное понимание, свойственное самым ранним и примитивным культам. Влияние этой силы поначалу неясное, почти неразличимое, имперсональное, но постепенно становится различимым и персонифицируется.

Приводя пример понимания такой силы, Д. Бринтон обращается к этнологическому и лингвистическому материалу по Полинезии, где в языке аборигенов присутствует понятие *мана*. *Мана* – это нечто, что находится «внутри меня», а позднее понимание *маны* как выражения разумной Воли переросло в обозначение универсальной жизни и движения. *Мана* – это влияние или сила, которая стоит над всеми вещами, но не является личностной. Эта сила божественна, но эта божественность не является признаком первичного монотеизма, как это часто считают. Такое же понимание присутствия божественной силы было описано Г. Гейлом[2], Р. Г. Кодрингтоном[3], А. Форнандером[4], В. Мэтьюзом[5].

Для дикаря, пишет Бринтон[6], вся природа является свидетельством присутствия описанной таинственной силы, которая стоит за всем и всем движет. Он повсюду видит божественное. Но среди множества

---

[1] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 47–48, 60, 62–63.

[2] См.: Hale H. Ethnography and Philology of the United States Exploring Expedition. Philadelphia: C. Sherman, 1846. Г. Гейл описывает определение силы как «общее для всех диалектов».

[3] Codrington R. H. Religious Beliefs and Practices in Melanesia // Journal of the Anthropological Institute. – 1880–1881. – № X. — P. 279.

[4] Fornander A. An Account of the Polynesian Race. Its Origin and Migrations. L.: Trubner &Co., 1878. P. 225–227.

[5] Matthews W. Ethnology and philology of the Hidatsa Indians. Washington: Government Printing Office, 1877. P. 48. В. Мэтьюз пишет о понимании индейцами Силы, которая стоит над всеми вещами, но ни в коей мере не является личностной и не содержит в себе даже признаки такой идеи.

[6] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 64, 164.

волнующих его впечатлений мы можем отнести к сфере религиозного несколько его мыслей. Это особые стимулы для религиозных эмоций, которых можно выделить пять:

1. Сон и сходные состояния.

2. Понимание Жизни и Смерти, из которых происходит понятие души.

3. Восприятие света и темноты (Света и Тьмы).

4. Наблюдение за необычными проявлениями Силы.

5. Осознание Беспредельного.

В теории Бринтона можно выделить несколько особенностей. Во-первых, это мысль о том, что все движения и превращения в мире человек с самого начала объяснял отнюдь не существованием личностных сущностей (духов, богов). Во-вторых, человек начал понимание мира с имперсонального понятия воли. Все боги и священные объекты были просто инструментами, посредством которых Жизнь и Сила вливались в мир из неиссякаемого и имперсонального источника. И, в-третьих, понимание воли впервые пришло к людям в экстатических состояниях и трансах. Помимо этого, следует заметить, что Бринтон сделал попытку экспликации некоторых констант взаимоотношений человека и мира, которые, по его мнению, архаическое сознание не может не отразить и которые являются обязательными элементами архаической религиозности.

Однако развитие этой теории, получившей название аниматизма, связано с именем антрополога Р. Маретта, изучающего религию в русле его исследований человека и истории его эволюции. В предисловии к первому изданию своей книги «Истоки религии» Маретт пишет, что в книгу, по настоянию некоторых его друзей, вошли несколько его эссе, напечатанных ранее в журналах Folklore и Sociological Review. Это «Pre-Animistic Religion» (1900), «From Spell to Prayer» (1904), «Is Taboo a Negative Magic» (1907) и «A Sociological View of Comparative Religion» (1908)[1]. Уже в 1906 году В. Вундт, по словам Маретта, оказал ему честь, связав его имя с теорией религии, сформулированной на основе гипотезы преанимизма, в противоположность теории «анимизма» Тейлора. Кстати, по выражению В. Вундта[2], анимизм Э. Б. Тейлора представляет всего лишь частный случай аниматизма Р. Маретта. Сам Маретт считает, что антропологии необходимо более широкое

---

[1] Marett R. R. The Threshold of Religion. L.: Methuen & Co. Ltd., 1914. P. VII–VIII.

[2] Wundt W. Volkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze Von Sprache, Myttius und Sitte. Band II. Mythus und Religion. Teil II. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1906. S. 173.

определение религии, чем данное Э. Б. Тейлором. Анимизм Тейлора слишком узок, и это потому, что он слишком обращен к интеллекту древнего человека. На самом деле, считает Маретт, религия включает в себя помимо мысли еще чувства и волю. Он пытается показать, что религия может существовать до и вне понимания человеком таких вещей, как дух, дух мертвого, душа и им подобных. Он делает попытку доказать, что вера в сверхъестественное, благоговение перед мистическим, таинственным и есть тот источник, который снабжает религию «сырьем». Эта вера в сверхъестественное существует вне и до анимизма, и именно она представляет собой как раз ту основу, на которой впоследствии строится теория анимизма. Объектами, по отношению к которому первобытный человек испытывает благоговение, Маретт называет «силами» (powers). Духи, о которых говорит Тейлор, представляют всего лишь одну небольшую часть этой силы. Основная часть этой силы – это удивительные проявления природы. Даже когда их принимают за живые существа, такой аниматизм не уходит далеко от анимизма в понимании Тейлора. Но это подход, который отличает самого *духа* от той *силы*, которая является его подосновой и его движет. Маретт приводит в пример тотемных животных, которым приписывают необычную силу и способность защищать людей, поклонение и трепет перед мертвыми вообще, и перед человеческими останками в частности, обладающими некой мистической силой. Кровь, и особенно кровь женщин, также обладает некой магической силой, без всякого соотнесения ее с духами. Этих примеров, считает он, достаточно, чтобы понять, что для определения минимума религии необходимо что-то шире анимизма. И он вводит понятие *маны* которое, по его мнению, наиболее точно выражает сущность первой религиозности.

Но введение *маны*, которая является безликой мистической силой, имеющей отношение к магии[1], неизбежно заставляет Маретта задать вопрос относительно взаимоотношений магии и религии: может ли магическое заклинание быть прообразом молитвы, ведь заклинание принадлежит сфере магии, а молитва – религии. Отсюда еще вопрос: является ли магия тем субстратом, из которого потом получается религия? Саму магию Маретт разделяет на примитивную, или зачаточную, магию (rudimentary magic) и развитую магию (developed magic). Последняя, по его мнению, выходит за пределы обычных явлений и представлений и включает в себя определенный момент мистики. В этом

[1] Роберт Лоуи в этом отношении заметил, что «как анимизм, так и аниматизм в сути своей нерелигиозны, или, по крайней мере, потенциально религиозны» (Lowie R. Primitive Religion. N. Y.: Liveright, 1970 [1924]. P. 134).

отношении, считает Маретт, эта магия включается в сферу религии[1]. Из этого понимания взаимоотношений магии и религии исходит его критика Дж. Фрезера, который в своем произведении «Золотая ветвь» разделяет магию и религию, причем называет магию искаженной системой природных законов и ложным руководящим принципом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство[2]. Понимание Фрезером магии, по мнению Маретта, слишком надуманно, апеллирует к рациональности, он также совершенно противопоставляет психологическую природу магии и религии, как масло и воду. Причем религия, по Фрезеру, образуется позже магии и независимо от нее. Маретт же считает, что магия – это отнюдь не неверное понимание природных законов и не неверная система причинно-следственных связей. Она должна быть исследована с эмоционально-чувственной стороны. «Сильнейшее чувство, такое, как гнев или любовь особенно подвержено перенаправлению, сдерживаемое желание действовать высвобождается, направляясь на простой образ, «призрак» предмета, если этого предмета нет в наличии. Такое безропотное согласие на замещающий объект психологически является примитивной магией. Однако в развитой магии практикующий человек более или менее понимает, что оперирует символами, но его желание к эмоциональной разрядке заставляет его верить, что эффектом его манипуляций является реальный объект, несмотря на то, что он воздействовал на символ.»[3] Таким образом, Маретт переводит магию из области рационального в область эмоций. В этом отношении следует упомянуть еще одну теорию, строящуюся на эмоции страха.

Теория образования религии из страха людей, их боязни и ужаса, которые вызываются природными явлениями, восходит еще к Демокриту, а также к изречению римского поэта Тита Петрония Арбитра (ок. 14 – 66) «Страх создал первых богов» (Primus in orbe deos fecit timor)[4], повторенному также Публием Папинием Стацием в произведении «Фиваида»[5].

---

[1] Marett R. R. The Threshold of Religion. L.: Methuen & Co. Ltd., 1914. P. 32–33.

[2] Frazer J. G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. N. Y.: Macmillan Co., 1925. P. 11.

[3] Marett R. R. The Threshold of Religion. L.: Methuen & Co. Ltd., 1914. P. 29.

[4] Petronius. With an English Translation by Michael Heseltine. L.: William Heinemann Ltd.: N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1925. P. 342 (Poetae Latini Minores, XLIII, 76).

[5] Публий Папиний Стаций. Фиваида. М.: Наука, 1991. С. 52 (Statius. Thebais, III, 661).

Д. Юм пишет, что первая религия человечества возникает преимущественно из тревожного страха относительно событий будущего[1], страха и надежды, так как два эти чувства в различное время возбуждают человеческий разум и каждое из них способствует созданию соответствующих им божественных существ. И как только эти чувства перестают владеть человеком, он забывает о религии[2].

Психолог Т. А. Рибо[3] также утверждает, что религиозное чувство состоит прежде всего из чувства страха в его различных проявлениях, от панического ужаса до смутного беспокойства из-за веры в неизвестное, таинственное, неощутимое. Вера в духов не имеет строгой привязки к природным объектам. У дикаря воображение имеет превосходство над простейшим восприятием реальности. Эти первобытные формы религиозной веры имеют корни в тенденции у дикарей, детей и, возможно, у высших животных рассматривать все вокруг себя как живое, приписывать желания, стремления, волю всему, что движется. Таким образом, он рассматривает свое окружение по мерке самого себя. Этот антропоморфизм исходит из самой простой мысли, аналогии, которая является первоисточником мифа, языка, искусства, и даже науки. Но эти аналогии, которые для нас являются всего лишь картинками, для дикаря являются самой жизнью.

Мы должны помнить, пишет Рибо, что первобытный процесс производства богов происходит из нашей активности, а не из работы разума. Человек в этом процессе является просто функционирующим организмом, а не мыслящим разумным существом. Помимо этого, процесс антропоморфизации сопровождается, во-первых, эмоцией страха в ее различных вариантах, сочетаниях и силе, и во-вторых, другими, гораздо менее упоминаемыми, эмоциями являются любовь и симпатия, пусть иногда даже самые слабые, но связывающие верующего со своим божеством. Поэтому, по мнению Рибо, изречение римского поэта Петрония «*Primus in orbe deos fecit timor*» не является до конца верным, так как страх имеет тенденцию отступать. Вероятно, Рибо прав, так как человек в этом случае вспоминал бы богов только в состоянии страха, а потом забывал бы.

Следует заметить, что прекрасное описание и развитие этой теории происхождения религии из эмоций страха и симпатии можно встретить

---

[1] Hume D. The Natural History of Religion // Four Dissertations. L.: A. Millar, 1755. P. 94.

[2] Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion. The Second Edition. L., 1779. P. 257–258.

[3] Ribot T. A. The Psychology of the Emotions. L.: Walter Scott, Ltd., 1897. P. 309.

у Дж. Гарньера[1] и Дж. Гриноу[2]. Гарньер признает, что боги были просто обожествленными силами природы, обожествленными солнцем, луной, звездами. И вообще поклонение солнцу и природным силам, считает он, является сутью языческой религиозности, сочетающей страх и симпатию. Гриноу к тому же считает, помимо обожествления людьми сил природы, религия возникла из воображения древних людей.

В свою очередь Ф. Джевонс[3] говорит о страхе как о наиболее распространенной в ранней истории религии и морали эмоции. Религия рождается из страха, пишет он, но не перед природой, а перед некими божественными силами. С. Кук[4] считает, что только страх служит рождению религии. Дж. Леуба[5] также считает страх (помимо агрессивных эмоций и эмоций благорасположения) одной из трех составляющих религии. По мнению Г. Кунова[6], человек создал религию из страха не столько перед явлениями природы, сколько перед своей смертью.

Однако, к примеру, по мнению А. И. Осипова[7], подобное психологическое объяснение не учитывает того обстоятельства, что страх скорее вызывает стремление избежать данного явления, скрыться от него, нежели почитать и олицетворять его, обращаться к нему с мольбой. Человек боялся многого, но, тем не менее, обоготворял не все предметы страха: хищников, стихии, своих врагов-людей и т.д., – а лишь некоторые из них и часто самые безобидные (камень, дерево и т. д.). В подтверждение своих слов Осипов приводит мнения В. Д. Тимофеева[8]

---

[1] Garnier J. Worship of the Dead or the Origin and Nature of Pagan Idolatry and Its Bearing upon the Early History of Egypt and Babylonia. L.: Chapman & Hall, Ltd, 1909. P. 13 и далее.

[2] Greenough J. J. The Origin of Supernatural Conceptions and Development of Religions from Prehistoric Times. Boston, published by the author, 1906.

[3] Jevons F. B. Comparative Religion. L.: Cambridge University Press, 1913. P. 20.

[4] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 54.

[5] Leuba J. H. The Psychological Origin and the Nature of Religion. L.: Constable & Co. Ltd, 1915. P. 82.

[6] Кунов Г. Возникновение религии и веры в бога. М., 1921. С. 32.

[7] Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. II. Религия. Библиотека ПСТБИ (см.: http://pstbi.pagez.ru/item.php?id=120&cid=35. Издание Сретенского монастыря. М. 2002).

[8] В. Д. Тимофеев пишет: «Изучение культуры и языка народностей, находящихся на ранних ступенях развития, доказывает, что развитие сознания человека шло от конкретных, наглядных представлений ко все более абстрактным обобщениям, являющимся более глубоким отражением сущности явлений и предметов, окружающих человека. Этнографы обратили внимание на то, что язык таких народностей характеризуется отсутствием многих слов, необходи-

и А. Д. Сухова[1], которые утверждают, что существование таких грозных природных явлений, как наводнения или землетрясения, не обязательно приводят к религиозным фантазиям, и первобытный человек никогда не был полностью и абсолютно подавлен силами природы.

Натуралистическая гипотеза о возникновении религии из страха, как считает Осипов, совершенно не объясняет, как страх (или, напротив, восторг, восхищение) перед окружающим материальным, видимым, слышимым и осязаемым миром мог вызвать в первобытном «примитивном» сознании человека идею бога, существа принципиально иного – духовного, невидимого, неслышимого, неосязаемого.

Осипов также не согласен и с более поздней гипотезой, в соответствии с которой религия возникла «как отражение бессилия людей перед лицом природы, бессилия, обусловленного низким уровнем развития материального производства»[2]. Он полагает, что мысль о том, что первобытный человек ощущал бессилие, страхи и т. д. перед природой, пришла к нам из комфортабельного кабинета и мягкого кресла исследователей. На самом же деле, считает автор, приводя в пример Дерсу Узала В. К. Арсеньева, для человека природы самые дикие джунгли являются родным домом.

Нельзя сказать, чтобы мнение Осипова было единичным. Ф. Шлейермахер также отрицал, что в основе религии лежит страх[3]. Согласно Г. Е. Маркову, этнографические наблюдения подтверждают, что первобытные люди были прекрасно приспособлены к окружающей среде и не только не воспринимали ее как нечто враждебное, но и на-

---

мых для обозначения абстрактных понятий и родов предметов. Так, африканское племя эве имеет 33 слова для обозначения разных видов походки. Но в языке этого племени отсутствует слово для обозначения ходьбы *вообще*, безотносительно к ее особенностям. А у народности канаков имеются, например, специальные слова для обозначения укусов разных животных и насекомых, но отсутствуют слова, которые обозначали бы укус, дерево, животное вообще и т. п. Естественно, что и религиозные образы, возникшие в сознании первобытного человека, должны были иметь поначалу конкретный, наглядный характер и не могли выступать в виде некоей безликой и абстрактной сверхъестественной силы, не имеющей аналога среди окружающих человека материальных предметов» (Тимофеев В. Д. Основные вопросы научного атеизма / под ред. проф. И. Д. Панцхава. М.: Мысль, 1966. С. 36).

[1] Сухов А. Д. Первобытная религия // Естествознание и религия. – 1970. – № 3.

[2] Религия // Краткий научно-атеистический словарь. 2-е изд. М., 1969. С. 597.

[3] Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб: «Алетейя», 1994.

оборот, чувствовали себя ее органичной частью, которой они в действительности и были[1].

Д. Бринтон[2] считает, что религия должна родиться до появления страха. Но она произошла не из чувства страха. Он согласен с У. Робинсоном Смитом[3], который считает, что с самых ранних времен религия обращается к добрым и дружелюбным существам, которые иногда могут быть сердиты на людей, но всегда благодушны и незлопамятны. Религия начинается, пишет он, не с неясного чувства страха перед неизвестными силам, но с любви и почитания известных богов, которые связаны со своими почитателями узами добра. Р. Маретт также пишет, что выражение «Primus in orbe deos fecit timor» верно только в одном случае, если мы признаем, что удивление, восхищение, интерес, уважение и даже любовь, возможно, являются не менее, чем страх, ностными характеристиками и составляющими примитивного разума первобытного человека[4]. Заметим, что предложенные Мареттом чувства, из которых, по его мнению, помимо страха могла зародиться вая религиозность, проявляются в социуме. Интересно, что социность как условие возникновения примитивных религиозных вероний не только не отрицается ни одним из авторов, но и является основой для построения очередной теории религии.

Теория религии Э. Дюркгейма изложена в его книге «Элементарные формы религиозной жизни»[5]. Общий вывод этой книги, по словам самого Дюркгейма, состоит в том, что религия – явление главным образом социальное. Религиозные представления – это коллективные представления, выражающие коллективные реальности; обряды – это способы действия, возникающие только в собравшихся вместе группах и призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать опреде-

---

[1] Марков Г. Е. Религиозные верования. Предполагаемый генезис и история. – http://www.ethnonet.ru/lib/0503-02.html

[2] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 46.

[3] Robertson S. W. Lectures on the Religion of the Semites. L.: Adam & Charles Black, 1894. P. 54–55.

[4] Marett R. R. The Threshold of Religion. L.: Methuen & Co. Ltd., 1914. P. 13.

[5] Книга Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» вышла в 1912 году (Durkheim E. Les formes élémentaries de la vie religieuse. Le systéme totémique en Australie. Paris: Alcan, 1912) и в 1915 году в переводе (Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life: transl. by J. W. Swain. L.: George Allen & Unwin Ltd, 1915). Ссылки даются по английскому переводу.

ленные ментальные состояния этих групп[1]. Таким образом, религия оказывается явлением, которое исходит из клановой организации примитивного общества. Кланы у римлян назывались, к примеру, gens, а у греков – γένσς, иными словами, религия – явление родовое и возникает с возникновением рода. Род – понятие надындивидуальное, и родовое существование человека дает последнему понимание надындивидуальной силы или энергии, которое он не знал вне рода. Таким образом, человек осознает то, что находится вне его и как будто выше его, субстантивирует это нечто и придает ему тотемность, или, иными словами, делает из субстантивированного рода объект поклонения. Животные или какие-то предметы, которые используются для обозначения единства социального тела клана-рода называются тотемами.

Все известные религиозные верования, по Дюркгейму, независимо от сложности, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают классификацию реальных или идеальных явлений, которые представляют себе люди, на светское (мирское, профанное) и священное (сакральное). Разделение мира на две области, из которых одна включает в себя все, что священно, другая – все, что является светским, – это отличительная черта религиозного мышления[2]. Если бы не было священных вещей, то не было бы и религии. По Дюркгейму, именно общество определяет, что относится к сакральному, а что – к профанному. В заключении Дюркгейм заявляет, что практически все социальные институты были рождены религией. Поэтому общество – единственный источник всего священного, душа религии[3]. И, таким образом, религиозные силы являются человеческими силами, силами морали. Однако слабыми местами его теории являются «моральность» религии (к примеру, в той же греческой мифологии, в описании Гомера, боги ведут себя не в соответствии с требованиями морали), принципиальная ее социальность (чем не согласуется феномен отшельничества, исихазма) и разделение на священное и светское (существуют религии, в которых нет понятия священного)[4]. Далее, к примеру, говоря о тотемизме как об основе религии, Дюркгейм основывает свое утверждение на том, что современные при-

---

[1] Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. Transl. by J. W. Swain. L.: George Allen & Unwin Ltd, 1915. P. 10.

[2] Ibid. P. 37.

[3] Ibid. P. 262, 418–419.

[4] К примеру, синтоизм, анимистические религии, буддизм. Некоторые религии, такие, как джайнизм, верования американских индейцев, могут считать жизнь или землю священной, но не в том контрастном смысле, который имеет в виду Дюркгейм (Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 18).

митивные общества являются остатками древних, первобытных сообществ и имеют клановую и тотемную систему. На самом деле, критикуя его, пишет С. Гутри, самые примитивные сохранившиеся до настоящего времени дикие племена никогда не имели ни кланов, ни тотемов. Если утверждение Дюркгейма о том, что самые примитивные племена являются самыми древними, верно, то отсутствие у них тотемизма опровергает его же заявление о том, что тотемизм является самой первой религией. А если они не самые древние, то утверждение, что тотемизм является самой первой религией, не имеет оснований. В любом случае, заключает С. Гутри, исторические данные, на которых построена его теория, не соответствуют реальности[1].

Э. Дюркгейм не первый, кто говорил о социальной сущности религии. За полвека до Дюркгейма К. Маркс также говорил о религии как о части самосознания и самочувствования человека. Причем человек понимается Марксом не как абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек, по Марксу, – это весь мир человека, государство, общество. Именно государство и общество порождают религию как превратное мировоззрение, так как они сами являются превратным миром. А религия есть общая теория этого мира, его логика в популярной форме[2]. Следует заметить, что в то время, как Дюркгейм говорит о позитивных функциях религии, Маркс критикует ее негативные стороны. Он считает, что все религии содержат в себе идею того, что жизнь человека подчинена власти внешних сил, над которыми человек, наоборот, не имеет никакой власти. Религия у Маркса является фантастическим отражением в головах людей внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных.

Интересно то, что Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» делает различие не просто между первобытными и современными религиями, но фактически между природными религиями и социальными. В первобытном сообществе власть над человеком имели природные силы, а в современном – силы социальной системы, которая осуществляет социальное доминирование. В начале истории, пишет Энгельс, объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения. (…) Но вскоре, наряду с си-

---

[1] Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 17–19.

[2] Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. С. 414.

лами природы, вступают в действие также и общественные силы – силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил[1].

Силы природы, пишет Энгельс, представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной ступени, через которую проходят *все* культурные народы, он осваивается с ними путем олицетворения. Именно это стремление к олицетворению создало повсюду богов[2].

Итак, рассмотрев теории религии, мы видим, что они фактически являются описанием, прежде всего, реакции человека на окружающую реальность, ее рефлексии, или ее отражения. Верное отражение природы – дело трудное[3], пишет Ф. Энгельс в «Дополнительных материалах к «Анти-Дюрингу». Мы могли бы сказать иначе, верное отражение природы – дело бесконечное. Каждое отражение природы будет верным в своем роде, но, будучи недостаточным, следовательно, будет одновременно неверным. Отсюда возникает вопрос, на каком основании мы считаем, что древний человек неверно отражал природу. Почему в теологическом (не в научном) аспекте мы считаем, что сейчас объясняем природу вернее? Признаемся, что человек отражает природу не «верно» или «неверно», а так, как отражает, как может, какие у него есть для этого средства, так как он сам является инструментом такого отражения.

Выдумывая духов, привидения, ману и прочих духовных сущностей, человек так или иначе отражал реальность, создавая некую иную реальность, так как она основывалась только на его воображении[4].

---

[1] Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф.. Сочинения. Изд. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 20. С. 328–329.

[2] Там же. С. 639. Возникновение первых богов Энгельс также считает следствием как следствие олицетворения сил природы и в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой философии». См.: Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой философии. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 21. С. 282.

[3] Там же. С. 669.

[4] Эта воображаемая реальность получила название «мифологической», или «реальности мифа». По поводу значения для человека этой реальности А. Ф. Лосев писал: «Нужно быть до последней степени близоруким в науке,

Можно также обозначить эту реальность как психическую, виртуальную. Однако эта фантастическая реальность также, с одной стороны, была объектом поклонения, с другой стороны, поклонение являлось рациональной процедурой верификации адекватности отражения реальности древним человеком. Иными словами, создаваемая человеком с помощью веры или фантазии вторая, виртуальная, реальность, имея в себе содержание – духов, привидения и пр., гипотетически помогающих или противодействующих человеку, – также подвергалась верификации и проверке на соответствие физической реальности. Можно предположить, что то, что находило подтверждение не раз, закреплялось на уровне ритуалов, то, что не находило применения, отмирало, так как для древнего человека слишком расточительным было бы терять ресурсы, в т. ч. время, на неработающие ритуалы, не способные адекватно вписать человека в мир (эта версия будет рассмотрена далее). Однако это стоит предположить в том случае, если мы признаем человека древности психически здоровым, а не психически больным.

На подобную адекватность отражения первобытным человеком мира также указывают и замечания У. В. Фаулера относительно понимания, к примеру, в античности, в древнем Риме закона и религии как исходящих из одного корня и являющихся по происхождению одним и тем же. Это возможно только в развивающемся обществе, которое ищет пути взаимодействия с окружающей природной и социальной средой. Именно поэтому в раннем Риме, как пишет Фаулер, религия являлась органической составляющей жизни римлянина, фактически равной идее долга и дисциплины. Религия в этом случае – это осуществляемое желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющей себя во Вселенной (такое понимание силы приближает нас к ее описанию Д. Бринтоном и Р. Мареттом). Вспомним, что это желание вступить с Силой в *правильные отношения* У. В. Фаулер называет *инстинктом*, или *religio*[1]. Принимая во внимание тот факт, что для любого общества, тем более для раннего Рима, очень остро стояла

даже просто слепым, чтобы не заметить, миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по конкретности, максимально интенсивная и 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» (Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393–599).

[1] 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.

проблема выживания, нам следует сделать вывод, что законы, фактически являясь социально-религиозными, по сути не могли быть неадекватным или фантастическим отражением реальности. Иначе, они не способствовали бы выживанию общества. Такое стремление человека быть адекватным реальности, создавая альтернативную заселенную духовными существами реальность, способствующую естественному и социальному отбору, наводит на мысль о том, что естественному отбору повержены не только биологические существа, но и идеи и практики, в том числе и религиозные.

Исходя из понимания религии как отражения человеком реальности, религии как способа правильного взаимодействия человека с миром, в котором присутствует стремление к адекватности, можно сделать заключение о том, что теории возникновения религии из страха можно трактовать иначе. Здесь страх – это не страх природы, а стремление избежать неблагоприятного развития событий, сделать реальность более благоприятной в разворачивающемся будущем. Иными словами, страх быть неадекватным окружающей реальности, страх неправильно ее понять, иными словами, страх неверно её отрефлексировать, отразить. Духи, боги и пр., с кем в соответствии с теориями религии общаются люди, следуя их указаниям, помощи, избегая их недовольства, фактически являются коммуникантами, собеседниками людей и выполняют регулятивную функцию. Люди, следуя их помощи или наказанию, изменяют свое поведение, и наоборот, поведение людей способствует помощи духов или наказанию, исходящему от них. То есть мы опять определяем религиозные отношения как отношения коммуникации, отношения с обратной связью.

Отсюда можно также сделать вывод о том, что «фантастическое» или, в нашей терминологии, эволюционирующее в адекватности отражение реального мира можно считать рациональным. Вспомним, что в своих теориях Э. Тейлор и Дж. Фрезер также считают примитивного человека рационалистом.

Следует также заметить, что фактически человек существует и сосуществует в двух реальностях – физической и психической. Вспомним замечание Р. Маретта о том, что сильнейшее чувство, такое, как гнев или любовь, особенно *подвержено перенаправлению*, о том, что *сдерживаемое желание действовать высвобождается, направляясь на простой образ, «призрак» предмета, если этого предмета нет в наличии*. Именно это *согласие на замещающий объект* психологически, по Маретту, является примитивной магией. Практикуя развитую магию, человек более или менее понимает, что *оперирует символами*, но его *желание к эмоциональной разрядке заставляет его верить, что он манипулирует с реальным объектом*, несмотря на то, что он воз-

действует на символ. Это замечание Маретта приближает его к сути психологии первоначальных религиозных верований. Оно важно тем, фактически своеобразно описывает процесс замещения одного объекта другим. Иными словами, объект физической реальности заменяется для манипуляции и получения эмоционального удовлетворения аналогичным объектом психической реальности. Этот процесс, в котором таким образом сталкиваются в противоречии две реальности, носит у Фрейда название сублимации. Этот процесс, который по нашему мнению имеет особое отношение к образованию культуры и в ней религии, будет проанализирован нами далее. Парадигма психоанализа выбирается в данном случае как учение, обращающееся к глубинным слоям бессознательного в психике человека, тех пластов психики, которые, возможно, остались у него с древних времен.

На этапе рассмотрения ставших классическими теорий возникновения религии следует заметить, что при их многочисленности не существует единой теории религии. Необходимость такой теории, считает С. Гутри[1], показывает, что все имеющиеся к настоящему моменту несостоятельны. Большинство теорий не могут выделить общего в религиозных верованиях, типах мышления, мировоззрениях. Те теории, которые действительно могут что-то идентифицировать, к примеру анимизм или антропоморфизм в качестве универсальных религиозных принципов, не могут внятно объяснить, почему это происходит.

Интересно то, что во всех теориях возникновения религии отсутствуют силы (боги, духи) как субъекты, способствовавшие возникновению религии. Все теории тем или иным образом говорят о том, что именно люди создают богов. И никто из исследователей даже гипотетически не предположит, что это может быть обратным процессом. Таким образом, ни одна теория не допускает реальное существование богов, а следовательно, все даже сочувствующие религии и имеющие религиозные убеждения исследователи фактически считают религию плодом неадекватного человеческого мышления. Иными словами, все рассмотренные теории религии считают человека религиозного человеком с неадекватным мышлением.

---

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

§ 5. Современные теории возникновения религии

В конце XX и начале XXI века в области исследования феномена религиозности человека и происхождения религии традиционным оставалось направление, исследующее эволюционные основания происхождения религии[1]. Несмотря на то, что исследователями этого направления применяется метод антропологических аналогий, с помощью которого можно теоретизировать эволюционные гипотезы происхождения религии, построение таких гипотез ограничено отсутствием каких-либо вещественных доказательств существования в определенную эпоху того или иного типа поведения или верования. Иными словами, как пишет М. Россано[2], поведение и верования не превращаются в окаменелости, найдя которые можно их восстановить. Помимо этого, ученые второй половины XX – начала XXI века не воспринимают, подобно исследователям XIX века, современные нам племена охотников и собирателей как представителей сохранившейся до наших дней первобытной эпохи.

В качестве основы для построения гипотез эволюции религии современные исследователи сконструировали концепцию «религиозного разума», в русле которой они могут достаточно успешно сочетать разработки археологии, антропологии и психологии. Согласимся, что в настоящее время нельзя наверняка утверждать, каким было поведение и мышление наших предков-гоминид, однако сравнение познавательных возможностей человекообразных обезьян и людей может дать основания для конструирования теоретических моделей поведения и мышления первобытных людей, что будет рассмотрено нами в следующей главе.

В рамках концепции «религиозного разума» на границе XX и XXI веков появилось множество работ, являющихся своеобразным дополнением к эволюционному подходу к возникновению религии и посвя-

---

[1] См., например: Boyer P. Religion explained. N. Y.: Basic Books. 2001; Atran S. In gods we trust. Oxford: Oxford University Press, 2002; Wilson D. S. Darwin's cathedral: Evolution, religion and the nature of society. Chicago: University of Chicago Press, 2002; Hayden B. Shamans, sorcerers, and saints. Washington, DC: Smithsonian Institution Books, 2003; Sosis R., Alcorta C. Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior // Evolutionary Anthropology. – 2003. – № 12. – P. 264–274.

[2] Rossano M. J. The Religious Mind and the Evolution of Religion // Review of General Psychology. – Vol. 10. – 2006. – № 4. – P. 346.

щенных исследованиям в области выявления психологических[1] (возможно, и психопатологических) и когнитивных[2] оснований происхождения религии. В приложении к археологическим, антропологическим, историческим, этнологическим данным они могли бы претендовать на более или менее комплексный подход в исследовании появления феномена религиозности. Основная идея этих исследований состоит, во-первых, в экспликации черт, особенностей, закономерностей общечеловеческой психической конституции, устойчивых, свойственных человеку психических реакций, которые в своем развитии в процессе становления человека могли привести к возникновению такого специфически человеческого феномена, как религия. Эта составная часть предлагаемой когнитивно-неврологической парадигмы получила собирательное название «неврологические основания» (neurological basis) религии. В русле второй составной части когнитивно-неврологической парадигмы современные исследователи ставят себе задачей рассмотрение роли проявления познавательных способностей человека, присущих его природе. Именно эти способности, считают они, приводят к появлению в процессе познания человеком окружающего мира определенных объяснительных систем, которые и являются основаниями религиозности. В общем такие основания получили собирательное название «когнитивные основания» (cognitive basis) религии. Современные ученые[3] провели достаточно много исследований в

---

[1] См., например: Ramachandran V. S., Blakeslee S. Phantoms in the brain. N. Y.: Morrow, 1998, Chap. 9; d'Aquili E., Newberg A. B. The mystical mind. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999; Newberg A. B., d'Aquili E., Rause V. Why God won't go away. N. Y.: Ballantine Books, 2001; Lewis-Williams D. The mind in the cave. L.: Thames & Hudson, 2002.

[2] См, например: Barrett J. L. Exploring the natural foundations of religion // Trends in Cognitive Sciences. – 2000. – № 4. – P. 29–34; Boyer P., Ramble C. Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations // Cognitive Science. – 2001. – № 25. – P. 535–564; Norenzayan A., Atran S. Cognitive and emotional processes in the cultural transmission of natural and nonnatural beliefs // M. Shaller, C. Crandall (Eds.), The psychological foundations of culture (p. 149–169). Mahwah, NJ: Erlbaum, 2002.

[3] Hinde R. A. Why gods persist. L.: Routledge Press, 1999; Argyle M. Psychology and religion: An introduction. L.: Routledge, 2000; Boyer P. Religion explained. N. Y.: Basic Books, 2001; Atran S. In gods we trust. Oxford: Oxford University Press, 2002; Lewis-Williams D. The mind in the cave. L.: Thames & Hudson, 2002; Hayden B. Shamans, sorcerers, and saints. Washington, DC: Smithsonian Institution Books, 2003; Alcorta C. S., Sosis R. Ritual, emotion, and sacred symbols: The evolution of religion as an adaptive complex // Human Nature. – 2006. – № 16. – P. 323–359.

области качеств и свойств психики человека, которые способствуют возникновению у него религиозных верований. И несмотря на то, что исследования различны по направлениям, методам, подходам и результатам, они сходятся в некоторых аспектах психологии и психики человека. Эти особенности психологии и психики присущи как современному, так и древнему человеку, которому они приписываются на основании изучения психических реакций у предшественников человека человекообразных обезьян. Эти особенности представляют собой когнитивные и психологические основания возникновения религии.

Однако даже в наше время при теоретизировании причин, условий и предпосылок возникновения религии современный исследователь опять сталкивается все с той же проблемой «конвенционального» понимания религии при отсутствии ее единого определения. Однако такая неопределенность в выборе и применении функционального определения религии опять приводит к тому, что, во-первых, под религией различные авторы могут понимать различные чувства, психологические и эмоциональные состояния, верования и пр. Во-вторых, отсутствие единого функционального определения религии делает очень сложным сведение данных и исследований различных составляющих теории «религиозного разума», таких, как психология, антропология и археология, в некое единое целое. В этом отношении М. Россано предлагает при сведении современных теорий религии в единое целое пользоваться также и единым определением религии. Это функциональное определение религии, по его мнению, можно использовать при описании когнитивных и психологических оснований возникновения религии. Религию, по Россано[1], можно определить как верования или действия, основанные на утверждении существования сверхъестественных сущностей и сил, которые проявляются в мощнейших факторах, способных влиять на дела человека. Это определение является усовершенствованным вариантом определения, которое использует социолог С. Брюс[2], следуя традиции Э. Б. Тейлора и Дж. Дж. Фрезера. Далее, при рассмотрении когнитивных и психологических оснований возникновения религии последняя будет иметься в виду именно исходя из этого определения.

При рассмотрении оснований возникновения религии, предлагаемых современными учеными в качестве гипотез, следует заметить, что в русле своих исследований они рассматривают понимание многими

---

[1] Rossano M. J. The Religious Mind and the Evolution of Religion // Review of General Psychology. – Vol. 10. – 2006. – № 4. – P. 346.

[2] Bruce S. God is dead: Secularization in the West. L.: Blackwell, 2002. P. 2.

живыми существами, в том числе и человеком, причинно-следственных связей как адаптивное свойство психики[1]. Иными словами, исследователи сразу представляют человека как рационального субъекта, как минимум, понимающего, что у любой активности, или действия вне человека, принимаемой как следствие, должна быть своя причина. Здесь важным является то, что такая причина может находиться как вне, так и в самом движущемся предмете. А это значит, что сам движущийся предмет может быть не только объектом воздействия, но и являться субъектом производимого действия[2]. Отсюда можно было бы заключить, что у любого живого существа, в том числе и у человека, постоянно работает механизм определения гипотетического субъекта действия. При включении такого психологического механизма одно живое существо начинает предполагать, что другое живое существо действует в соответствии со своим внутренним состоянием – в соответствии со своей верой, желанием, намерением и пр. Срабатывание этого же механизма приводит к тому, что какому-либо неживому предмету, «ведущему себя» необычно, может быть приписана собственная воля, желания, и таким образом он может быть «оживлен». Примитивные формы такой разумной деятельности, как считает целый ряд ученых[3], вероятно существовали и у наших человекообразных

---

[1] Premack D. Intelligence in ape and man. Hillsdale, N. J: Erlbaum, 1976; Premack D., Premack A. J. Levels of causal understanding in chimpanzees and children // Cognition. – 1994. – № 50. – P. 347–362; Hunt G. R. Manufacture of hook-tools by New Caledonian crows // Nature. – 1996. – № 379. – P. 249–251; O'Connell S. O., Dunbar R. I. M. The perception of causality in chimpanzees // Animal Cognition. – 2005. – № 8. – P. 60–66.

[2] Заметим, что многие живые существа не принимают самые обычные неживые предметы за живые и активные. Самостоятельная «жизнь» и активность начинает им приписываться тогда, когда они начинают вести себя необычно, как будто обладая собственной волей. Так, животные (как и человек) не обращают внимание на совершенно обычные предметы, палки, камни до того момента, когда те не начинают вести себя необычно, т. е двигаться. Именно в этом случае им начинает приписываться обладание своей волей и желаниями.

[3] Gallup G. Chimpanzee self-recognition // Science. – 1970. – № 167. – P. 86–87; Gallup G. Self-awareness and the emergence of mind in primates // American Journal of Primatology. –1982. – № 2. – P. 237–248; Byrne R. W., Whiten A. Tactical deception in primates: The 1990 database // Primate Report. – 1990. – № 27. – P. 1–101; Hare B., Call J., Tomasello M. Do chimpanzees know what conspecifics know? // Animal Behaviour. – 2001. – № 61. – P. 139–151.

Хотя Д. Повинелли, Л. Принс (Povinelli D. J., Eddy T. J. What young chimpanzees know about seeing // Monographs of the Society for Research in Child Development. – 61 (2, serial №. 247). – 1996; Povinelli D. J., Prince C. G. When self

предков, и сегодня их можно выявить у исследуемых человекообразных обезьян.

Исследования возрастных изменений и развития человека показали, что способность к определению гипотетического субъекта действия поступательно развивается в течение первых пяти-шести лет жизни ребенка[1]. К году ребенок не показывает привыкания к действиям различных субъектов, которые не действуют целенаправленно, а также в течение всего периода младенчества ребенок, как выяснено, ожидает, что действия других людей будут ориентированы на какие-то цели, не будут произвольными, бесцельными[2]. Ребенок старше года начинает специально привлекать и поддерживать общее внимание, а также начинает выказывать признаки понимания обмана. Дети в возрасте двух лет начинают понимать слова, обозначающие психологическое состояние, а к трем годам начинают понимать и отношения между состояниями, когда они видят и когда знают. К четырем годам дети начинают понимать мышление других людей в том, что высказываемые этими людьми мысли могут не иметь ничего общего с реальностью[3].

Все эти исследования говорят о том, что с самого раннего возраста человек относится к другому человеку как к субъекту действия, причем его действия полагаются соответствующими его вере, желаниям, целям. Некоторые исследователи[4] полагают, что именно это решающее когнитивное различие, которое отделяет людей от других приматов. Что касается наших предков-гоминид, то способность определять гипотетический субъект действия у них скорее всего была очень высоко развита и предназначалась для лучшей адаптации. Со времени Человека прямоходящего (1,8 млн. лет назад) гоминиды уже обладали такими физическими размерами и такой сложной технической и соци-

---

met other // Ferrari M., Sternberg R. J. (Eds.). Self-awareness: Its nature and development. N. Y.: Guilford Press, 1998. P. 37–107) дают более осторожные оценки.

[1] Gopnik A. Theory of mind // Wilson R., Keil F. (Eds.). The MIT encyclopedia of the cognitive sciences. Cambridge, MA: MIT Press, 1999. P. 838–840; Baron-Cohen S. Autism and the origins of social neuroscience // Easton A., Emery N. (Eds.). The cognitive neuroscience of social behavior. East Sussex, UK: Psychology Press, 2005. P. 239–256.

[2] Meltzoff A. Understanding the intentions of others: Re-enactment of intended acts by 18-month-old children // Developmental Psychology. – 1995. – № 24. – P. 838–850; Baldwin D. A., Baird J. A., Saylor M. M., Clark M. A. Infants parse dynamic action // Child Development. – 2001. – № 72. – P. 708–717.

[3] Wimmer H., Perner J. Beliefs about beliefs: Representational and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception // Cognition. – 1983. – № 13. – P. 103–128.

[4] Tomasello M., Call J. Primate cognition. N. Y.: Oxford University Press, 1997.

альной организацией, что их непосредственными конкурентами в процессе выживания могли быть только другие виды гоминид[1]. Такого рода конкуренция и борьба за выживание способствовали как образованию больших групп гоминид, в которых количество неродственных особей постоянно увеличивалось, так и образованию союзов внутри групп и между самими группами[2]. В тех условиях сложных социальных отношений, а также относительно враждебной среды обитания способность чувствовать и понимать намерения сородичей и врагов стало совершенно необходимым свойством. В этом смысле неоспоримое преимущество получили те гоминиды, которые могли быстро и точно распознать идущие от своего окружения сигналы вражды, помощи или сотрудничества. Можно также сказать, что механизм определения предположительного врага и друга (как и субъекта действия) был настолько чутким, что хватало только намека на движение, чтобы механизм начал работать. В адаптационном аспекте представляется важным переоценить действия субъекта, чем недооценить их. Логика выживания здесь проста: ложная тревога (скажем иными словами – перестраховка), вызванная намеком предполагаемого враждебного движения предполагаемого субъекта, в физическом аспекте окупается сохранением жизни. Она, по словам С. Гутри, «более выгодна», чем обычная «стандартная» реакция на явную опасность. Это, по замечанию Гутри, стратегия Б. Паскаля[3]. К примеру, шуршание листьев

---

[1] Alexander R. Evolution of the human psyche // Mellars P., Stringer C. (Ed.), The human revolution. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1989. P. 455–513; Lewin R. Principles of human evolution. L.: Blackwell Science, 1998; Flinn M. V., Geary D. C., Ward C. V. Ecological dominance, social competition, and coalitionary arms races: Why humans evolved extraordinary intelligence // Evolution and Human Behavior. – 2005. – № 26. – P. 10–46.

[2] Aiello L. C., Dunbar R. I. M. Neocortex size, group size, and the evolution of language // Current Anthropology. – 1993. – № 34. – P. 184–193; McBrearty S., Brooks A. The revolution that wasn't: A new interpretation of the origin of human behavior // Journal of Human Evolution. – 2000. – № 39. – P. 453–463.

[3] Это суждение Паскаля относительно бога состоит из следующего размышления: перед лицом постоянной неуверенности в том, существует ли бог, нам выгоднее верить, что он существует. Если мы верим и оказываемся правы, то мы приобретаем всё, а если мы верим и ошибаемся, то практически ничего не теряем. По Гутри, так Паскаль применил теорию игры к теизму. Антропоморфизм, по мнению Гутри, как и анимизм, исходит из стратегии Паскаля: перед лицом неопределенности мы делаем ставку на наиболее вероятное событие. И если мы ошибаемся – мы ничего не теряем, а если не ошибаемся – приобретаем многое (Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 4–6).

обычно является не более чем следствием дуновения ветра. Но неспособность оценить шуршание листьев как возможное скрытное приближение врага или голодного хищника может быть опасна для жизни. Поэтому с точки зрения выживания лучше воспринять шуршание листьев как возможное движение врага или хищника, чем как результат дуновения ветра. Иными словами, лучше переоценить опасность, чем недооценить ее. Переоценка, перестраховка способствует выживанию. В ходе эволюции человек оказался склонен с переоценке опасности, и свойство человека определять, вернее, представлять себе вероятного субъекта действия оказалось очень полезно в социальной среде, культурном развитии и «сверхъестественной надстройки» к ним. Анимизм, заявляет Гутри, исходит из перцептивной стратегии: когда сомневаешься, является ли некий субъект живым, то лучше считать, что он живой[1].

Любые природные и естественные явления и процессы, такие, как бури, болезни, поведение животных и т. д., были первыми событиями, приписываемыми действиям сверхъестественных сил или субъектов. Понятие могущественного природного духа, духа животного или человека практически универсально, встречается по всему миру в традиционных религиях и шаманизме[2]. Такие авторы, как Э. Леруа-Гуран, Б. Диксон, Дж. Клоттэ, Д. Льюис-Уильямс[3] и др., считают, что пещерные рисунки, относящиеся к эпохе верхнего палеолита, говорят о том, что такого рода мысли существовали у человека десятки тысяч лет назад. Концептуально общей для всех примитивных религий была идея о том, что духи животных или духи предков следят за действиями людей на предмет соответствия их тем нормам морали, которых придерживалось первобытное общество, и наказывают тех, кто нарушает

---

[1] Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 41.

[2] Winkelman M. Shamans and other “magicoreligious” healers: A cross-cultural study of their origins, nature, and social transformations // Ethos. – 1990. – № 18. – P. 308–352; Hayden B. Shamans, sorcerers, and saints. Washington, DC: Smithsonian Institution Books, 2003. P. 57–60; McClenon J. Shamanic healing, human evolution and the origin of religion // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1997. – № 36. – P. 345–354.

[3] Leroi-Gourhan A. The evolution of Paleolithic art // Scientific American. – 1968. – № 218. – P. 58–70; Dickson B. The dawn of belief. Tucson: University of Arizona Press, 1990; Clottes J., Lewis-Williams D. The shamans of prehistory: Trance and magic in painted caves. N. Y.: Abrams Press, 1998.

эти нормы, посредством негативных природных явлений[1]. Однако феномен анимизма (как приписывание жизни неживым вещам), по мнению Гутри, сопровождается феноменом антропоморфизма (как приписывания человеческих черт всем вещам, окружающим человека), более того, между ними существует взаимосвязь.

Феномен антропоморфизма сопровождает человека, пожалуй, с самого его появления. Упоминание и описание этого феномена можно встретить еще у Ксенофана (VI–V вв. до н. э.) который писал, что еще Гомер и Гесиод приписывали богам человеческие качества, но если бы львы и лошади могли рисовать, они изобразили бы своих богов как львов и лошадей, так же, как люди изображают богов людьми.

Об антропоморфизме говорил Ф. Бэкон, который считал, что человеческое понимание имеет под собой основания и мотивы, имеющие отношение более к природе человека, чем к природе Вселенной. Б. Спиноза писал, что человек представляет мир вокруг себя по своему образу. Ф. Ницше также писал, что даже ученый рассматривает мир как человекоподобную вещь. А. Камю считал, что наивысшим наслаждением для человека является сведение мира к человеческому.

Д. Юм[2] в «Естественной истории религии» писал: «Всеобщей тенденцией человеческого рода является стремление понимать всякое существо как себе подобное и переносить на каждый объект такие качества, с которыми он сам хорошо знаком и что он знает лучше всего». Т. А. Рибо[3] писал, что первобытный процесс производства богов происходит из нашей активности, а не из работы разума. Человек в этом процесс является просто функционирующим организмом, а не мыслящим разумным существом. Первобытный человек смотрит на все, как на живое, и приписывает желания, чувства, волю всему, что находится вокруг него, строя свои представления о природе из того, что он знает о своей собственной природе. Этот антропоморфизм, считает Рибо, происходит из рождения самой простой рациональной идеи – аналогии как первого источника мифов, языка, искусства и даже науки. Но эти аналогии, которые для нас представляются просто игрой нашего воображения, для примитивного человека были реальностью.

---

[1] Boyer P. Religion explained. N. Y.: Basic Books. 2001; Atran S. In gods we trust. Oxford: Oxford University Press, 2002; Hayden B. Shamans, sorcerers, and saints. Washington, DC: Smithsonian Institution Books, 2003.

[2] Hume D. The Natural History of Religion // Four Dissertations. L.: A. Millar, 1755. P. 17.

[3] Ribot T. A. The Psychology of the Emotions. L.: Walter Scott, Ltd., 1897. P. 309.

Большинство исследователей религии полагает, что религии неизбежно свойственна антропоморфизация. Ф. Ферре[1] считает, что антропоморфизма в религии невозможно избежать. Как бы продолжая эту мысль, позже Г. Пеннер[2] заявил, что фактически антропоморфизация в религии характеризуется наличием «сверхчеловеческих существ», а Т. Лоусон и Р. МакКоули писали, что уникальными для религиозных ритуальных систем является сверхчеловеческие субъекты и практически все религиозные ритуалы подразумевают присутствие богов[3].

Интересен тот факт, что об антропоморфизме говорят и исследователи, далекие от антропологии и философии. К примеру, П. Нунн[4] находит антропоморфизм в физике, Н. Гари[5] – в энтомологии, В. Адамс[6] – в археологии. Однако никто из них не дает развернутого объяснения антропоморфизма. Но религиозные философы, религиоведы и теологи относятся к этому феномену более серьезно, и почти все соглашаются, что антропоморфизм в религии универсален и неизбежен[7].

То, что антропоморфизм является универсальной чертой религий всего мира, признается практически всеми исследователями человека и религии, но именно антрополог Стюарт Гутри взял феномен антропоморфизма за основу своей когнитивной теории религии, которую он последовательно развернул в ряде работ[8]. Антропоморфизм, по мне-

---

[1] Ferre F. In Praise of Anthropomorphism // International Journal for Philosophy of Religion. – 1984. – № 16 (3). – P. 208–209.

[2] Penner H. H. Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion // Toronto Studies in Religion, Donald Wiebe, general editor. N. Y.: Peter Lang, 1989. Vol. 8.

[3] Lawson T. E., McCauley R. N. Rethinking religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 5, 124.

[4] Nunn T. P. Anthropomorphism in Physics. Annual Philosophical Lecture, Henriette Hertz Trust // Proceedings of the British Academy. L.: Oxford University Press, 1927.

[5] Gary N. E. Activities and Behavior of Honey Bees // The Hive and the Honey Bee. Dadant and Sons, eds. Hamilton, Illinois: Dadant, 1975. P. 185–264.

[6] Adams W. Y. On Guthrie's Theory of Religion // Current Anthropology. – 1981. – № 22. – P. 84–85.

[7] См., к примеру: Tillich P. Systematic Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1951. Vol. I. P. 245; Brandon S. G. F. Anthropomorphism // Dictionary of Comparative Religion. S. G. R. Brandon, ed. N. Y.: Scribner, 1970. P. 86–87. С. Брендон считает, что антропоморфизм в религии «неизбежно исходит из того факта, что человек может судить о боге только категориями своего собственного разума».

[8] Guthrie S. E. A cognitive theory of religion // Current Anthropology. – 1980. – № 21 (2). – P. 181–194; Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Reli-

нию Гутри, является ядром религиозного опыта, и религия – это его наиболее систематическая форма. Феномен антропоморфизма, по Гутри, проявляется очень широко. Это узнавание человеческих лиц в облаках[1], человеческих фигур в чернильных пятнах теста Роршаха, мультфильмы с говорящими животными, восприятие различных предметов местности как человеческих фигур, восприятие природных феноменов как «божьего наказания», полетов птиц как посланий[2], это раздражение, срываемое на предметах и дверных косяках в том случае, когда мы о них ударяемся, понимание разума в устройстве природы[3], описание предметов, имеющих «ручки» или «ножки», гены человека, которые могут быть «эгоистичными»[4]. Однако Гутри не постулирует существование единого механизма когнитивного процесса, который стоит за всеми проявлениями антропоморфизма. Он признает, что часть проявлений этого феномена сформировалась в процессе долгой эволюции человека, а часть имеет традиционный культурологический контекст и приобретается в процессе социализации.

Некоторые аспекты теории С. Гутри подверглись критике и уточнению в работах психолога Дж. Барретта и антрополога П. Бойера. «Перцептивная и когнитивная стратегия» Гутри, как минимум, состоит из двух ясно различимых механизмов. Во-первых, подосновой склонности к анимизму и антропоморфизму является склонность к выделению из своего окружения и определению потенциальной активно проявляющей себя силы или фактора. Как это определяет Барретт, человеческий разум наделен психическим сверхактивным механизмом по выявлению такого фактора (СМВФ). Во-вторых, тот факт, что люди склонны наделять человеческими характеристиками богов, объясняется обращением к более общему механизму интуиции, который работа-

---

gion. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993; Guthrie S. E. Religion: What is it? // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1996. – № 35 (4). – P. 412–419; Guthrie S. E. Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition // Current approaches in the cognitive science of religion. Ed. Ilkka Pyysiäinen and Veikko Anttonen. L., N. Y.: Continuum, 2002. P. 38–67.

[1] Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993.

[2] Guthrie S. E. A cognitive theory of religion // Current Anthropology. – 1980. – № 21 (2). – P. 186, 188–189.

[3] Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 47, 186.

[4] Guthrie S. E. Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition // Current approaches in the cognitive science of religion. Ed. Ilkka Pyysiäinen and Veikko Anttonen. L., N. Y.: Continuum, 2002. P. 59.

ет со всеми факторами, проявляющими собственные намерения (интенциональность)[1]. То есть, как только этот психический механизм (СМВФ) устанавливает потенциальный фактор, имеющий собственные намерения (интенциональность), различные системы определения источника такого фактора начинают относительно его интуитивно строить догадки.

Предположение о том, что некоторая сила или фактор, которой приписывается субъектность, является фундаментальным понятием, краеугольным камнем религиозных представлений, распространенных по всему миру, было впервые представлено Т. Лоусоном и Р. МакКаули. Религиозное сознание, по их мнению, склонно к умножению таких действующих субъектов, а наука – к уменьшению их количества[2]. Но на тот момент времени эти исследователи не предоставили в подтверждение своего предположения описания каких-либо специфических психических механизмов. Зато описание такого механизма обнаружения активно проявляющей себя силы (фактора) сделали Дж. Барретт и П. Бойер[3]. В дальнейшем существование такого механизма было успешно подтверждено большим количеством экспериментального материала Б. Сколом и П. Тремолет[4]. Тенденция к антропоморфизации, описанная Гутри, конечно же существует, пишет П. Бойер[5], однако прежде, чем мы поймем, каким образом она влияет на представления людей о сверхъестественных объектах (силах, факторах), нам следует уточнить это психологическое описание. Заметим, что боги и духи

---

[1] Barrett J. L. Cognitive constraints on Hindu Concepts of the Divine // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1998. – № 37 (4). – P. 617.

[2] Lawson T. E., McCauley R. N. Rethinking religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 162.

[3] Описание психического механизма представлено последовательно в ряде работ Дж. Барретта и П. Бойера. См.: Barrett J. L., Keil F. C. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts // Cognitive Psychology. – 1996. – № 31. – P. 219–247; Barrett J. L. Cognitive constraints on Hindu Concepts of the Divine // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1998. – № 37 (4). – P. 608–619; Boyer P. The naturalness of religious ideas. Berkeley: University of California Press, 1994; Boyer P. What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations // Journal of the Royal Anthropological Institute. – 1996. – № 2 (1). – P. 83–97; Boyer P. Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission // American Anthropologist. – 1998. – № 100 (4). – P. 876–889.

[4] Scholl B. J., Tremoulet P. D. Perceptual causality and animacy // Trends in Cognitive Sciences. – 2000. – № 4 (8). – P. 299–309; Barrett J. L. Why would anyone believe in God? Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

[5] Boyer P. Religion Explained. L.: Vintage, 2001. P. 163–164.

далеко не всегда представлялись людьми, имеющими человеческие черты. Но они всегда имели разум, и антропологи знают, что единственной человеческой чертой, которой всегда наделялись сверхъестественные силы и существа, был именно разум. Религиозная психология человека такова, что он не столько ищет «лица в облаках», представляя, какими могут быть с виду сверхъестественные силы и существа, сколько ищет следы их присутствия.

Следует заметить, что проекция человеческих черт на природу не всегда может быть основанием религии. Узнавание лиц в облаках или узнавание человеческих фигур в чернильных пятнах теста Роршаха не свидетельствуют о том, что человек ищет здесь присутствие разума. Таким образом, Дж. Барретт и П. Бойер описывают специфический психический механизм, который может представлять собой всего лишь один из механизмов антропоморфизации.

П. Бойер пишет, что люди склонны разыгрывать социальные отношения с различными нефизическими объектами с самого раннего возраста. В отличие от других социальных животных люди очень хорошо устанавливают и поддерживают отношения с объектами, которые не существуют в физическом облике. К примеру, некоторые социальные группы, иерархии и пр. включают в себя временно или постоянно отсутствующих членов. Более того, с самого детства люди устанавливают долгие и устойчивые, важные в социальном отношении отношения с вымышленными героями, воображаемыми друзьями, умершими или пропавшими родственниками, невидимыми героями. Такие экстраординарные по сравнению с другими приматами социальные умения и навыки людей только оттачиваются в постоянной практике общения с воображаемыми или отсутствующими людьми, становясь более совершенными[1].

Еще одно концептуальное поле, в котором работают исследователи человека и религии – это исследования феномена вхождения человека в экстатические состояния и приобретение им мистического опыта. Экстатическое состояние – это состояние измененного сознания. К такому состоянию сознания могут вести какие-либо ограничения чувствительности, гиперстимуляция, физические или эмоциональные стрессы, а также употребление психотропных препаратов. Такое состояние сознания, по мнению Льюиса-Уильямса, является одним из вариантов возбужденного сознания, общих для всех людей[2]. Подобные

---

[1] Boyer P. Religion: Bound to believe? // Nature. – Vol. 455. – 2008. – P. 1038–1039.

[2] Lewis-Williams D. The mind in the cave. L.: Thames & Hudson, 2002. P. 121–130.

состояния сознания, по мнению некоторых авторов[1] (хотя и меньшей интенсивности) могут встречаться и у животных как средство реакции на стрессы. Животные, начиная с крыс до человекообразных обезьян, в соответствии с материалами проведенных исследований[2] чувствительны к гипнозу. Однако ни одно животное не может быть сравнимо с человеком в том, чтобы по собственной воле входить в такие экстатические состояния посредством медитативных практик или религиозных ритуалов. Именно добровольное, сознательное и целенаправленное достижение экстатического состояния является основной чертой шаманизма как религиозного верования[3]. Само экстатическое состояние сознания – это фактически создание иной психической реальности. Здесь следует заметить, что, вероятно, как раз именно возможность целенаправленно входить в экстатическое состояние может оказаться чертой, присущей человеку.

Религиозные ритуалы, такие, как ритмические танцы, песнопения, стрессовые ситуации, употребление различных интоксикантов, которые вызывают экстатические состояния, обычно используются для установления социальных связей среди охотников и собирателей, считает Б. Хайден. Поэтому ритуальное вхождение в экстатические состояния не только способствует некому «просветлению», но также помогает устанавливать крепкие социальные союзы внутри групп и между ними. По гипотезе Хайдена, у неандертальцев и других гоминид были серьезные проблемы с поддержанием относительного порядка и стабильности внутри больших групп, состоящих из особей, находящихся в дальнем родстве или не состоящих в родстве. Это приводило к предположению, важному для предположения о возникновении религии: ранней формой религии, по Хайдену, было использование

---

[1] Marcuse F. L. Individual differences in animal hypnosis // British Journal of Medical Hypnosis. – 1951. – № 3. – P. 17–20; Hoskovec J., Svorad D. The relationship between human and animal hypnosis // American Journal of Clinical Hypnosis. – 1969. – № 11. – P. 180–182; см. обзор у McClenon J. Wondrous healing: Shamanism, human evolution and the origin of religion. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2002. P. 23–28.

[2] Hoskovec J., Svorad D. The relationship between human and animal hypnosis // American Journal of Clinical Hypnosis. – 1969. – № 11. – P. 180–182; Seigel R. K., Jarvik M. E. Drug-induced hallucinations in animals and man // Siegel R. K., West L. J. (Eds.). Hallucinations: Behavior, experience, and theory. N. Y.: Wiley, 1975. P. 81–161; Volgyesi F. A. Hypnosis of man and animals. Baltimore: Williams and Williams, 1969.

[3] Hayden B. Shamans, sorcerers, and saints. Washington, DC: Smithsonian Institution Books, 2003. Ch. 3.

экстатических психических состояний в достижении групповой сплоченности во время ритуала и вне его. Он также считает[1], что изначальной функцией религии и религиозного ритуала было создание союзов между различными группами в условиях недостаточных пищевых ресурсов. Те из гоминид, которые смогли добиться большей социальной сплоченности групп и межгрупповых союзов, имели значительное превосходство над своими сородичами в одиночных группах. И экстатические состояния как раз и были механизмом достижения групповой солидарности.

Еще одна гипотеза о возникновении религии представлена Дж. МакЛенoном[2], который представил большое количество свидетельств в пользу предположения о том, что лечебные ритуалы шаманизма являлись средством повышения выносливости и выживаемости. Те из наших предков, кто был более восприимчив к психологическим и физиологическим эффектам шаманских ритуалов, имели преимущества над другими в перенесении болезней и выздоровлении, в устойчивости при стрессах, при рождении потомства. В подтверждение своей теории МакЛенон представил следующие свидетельства. Это повсеместная (или почти повсеместная) распространенность шаманских ритуалов излечения в традиционных обществах. Далее, ритуал излечения зачастую основан на использовании механизмов гипноза и измененных состояний сознания. К тому же этот ритуал очень часто имеет высокую эффективность при лечении болезней, в которых значительную роль играет психологический фактор, таких, как хронические боли, ожоги, кровотечения, головные боли, болезни кожи, гастроэнтерологические болезни, последствия родов. Помимо этого, исследования в области археологии показывают, что наши предки, как и гоминиды использовали ритуалы и состояния измененного сознания для лечения больных. Здесь же можно заметить, что ранние тексты по медицине (Месопотамия, Египет) описывают лечение как религиозный ритуал. И, наконец, аномальные случаи, связанные с ритуалом, когда происходило «чудесное» исцеление, очень способствуют распространению религиозных верований.

---

[1] Hayden B. Alliance and ritual ecstasy: Human response to resource stress // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1987. – № 26. – P. 81–91; Hayden B. Shamans, sorcerers, and saints. Washington, DC: Smithsonian Institution Books, 2003. P. 31–34.

[2] McClenon J. Shamanic healing, human evolution and the origin of religion // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1997. – № 36. – P. 345–354; McClenon J. Wondrous healing: Shamanism, human evolution and the origin of religion. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2002.

В итоге, прежде всего из рассмотренного материала следует сделать вывод о том, что религия в современной интерпретации некоторых исследователей содержит в себе понимание мира существа или субъекта, как 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 в окружающей реальности коммуниканта, которым может оказаться все, что угодно, то, что может быть субъектом каких-либо действий, которым приписываются некий смысл и направленность на объект. Фактически приписывание действий любым акторам – это поиск со-субъекта, собеседника, со-актора, коммуниканта. Это подтверждает понимание религии как коммуникации с необходимой обратной связью.

Говоря о том, что человеческий разум наделен психическим сверхактивным механизмом по выявлению активного фактора, которому можно приписать действие, исследователи фактически вводят его в природу человека. Такое утверждение фактически констатирует, что основы первоначальной религии уходят корнями в инстинктивную деятельность человека. Подобное утверждение на уровне интуиций уже было так или иначе описано такими авторами, как С. Баринг-Гоуд, У. В. Фаулер, Дж. Леуба, упомянутыми нами в прошлом параграфе, что говорит о небезосновательности этой гипотезы.

Антропоморфизация, которая очевидно является одним из механизмов, ведущих к возникновению религии, происходит прежде всего не с формой, как, к примеру, описывал Ксенофан, а с сущностным содержанием объекта. Сущностное содержание человека в нашем случае определяется как разум, как разумность. Иными словами, когда человек ищет в природе со-субъектов, которым приписывает действия, он им приписывает одновременно и разумность.

Для создания фантастической, или виртуальной, реальности, в которой возможно общение с духами и пр., люди могут специально (в отличие от животных) входить в экстатические состояния, используя галлюциногены (интоксиканты). Гипотеза коллективного использования интоксикантов в аспекте создания виртуальной реальности наводит на мысль социального закрепления единого религиозно-магического пространства, единого пространства ответственности.

Глава 2. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ ОСНОВАНИЯХ РЕЛИГИОЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Исследования антропогенеза и проблема интерпретации археологических источников

Человек никогда не переставал удивляться себе, соотнося себя со своим окружением и постоянно стараясь прояснить себе, чем же он отличается от окружающего мира. Если точнее, то вопрос будет звучать так: чем я, человек, отличаюсь от животного? Это очень серьезный вопрос для человека. Нельзя сказать, что человек не знает на него ответ. Но даже зная ответ, человек, тем не менее, хочет еще и еще раз убедиться, что от животного он все же отличается. Отличается, несмотря на все свои неблаговидные дела, которые человеческими никак нельзя назвать. К чему же можно в настоящее время свести «человеческое, слишком человеческое»? Человек уничтожает себе подобных из выгоды, удовольствия, по экономическим и другим причинам. Человек уничтожает среду своего обитания. Это единственное отличие человека от животного – уничтожение для получения удовольствия?

Если оставить эмоции, формально сознательная деятельность человека, как считает, к примеру, А. Р. Лурия, отличается от поведения животного по трем основным особенностям. Первая из особенностей заключается в том, что сознательная деятельность человека не обязательно связана с биологическими мотивами, подавляющее большинство наших действий не имеет в своей основе каких-либо биологических влечений или потребностей. Деятельность человека направляется потребностями, которые называются сложными – «высшими», «духовными». А иногда сознательная деятельность человека не только не подчиняется биологическим потребностям, но входит с ними в конфликт или подавляется. Вторая черта сознательной деятельности человека, отличающая его от животного, заключается в том, что деятельность человека не обязательно определяется наглядными впечатлениями, получаемыми от среды, или следами непосредственного индивидуального опыта. Человек более глубоко, чем животное, может отражать условия среды, абстрагироваться от непосредственного впечатления, видеть глубокие связи и отношения вещей, познавать причинно-следственную связь, разбираться в ней и ориентироваться в закономерностях. Есть и третья особенность сознательной деятельности человека, отличающая его от животного. Поведение животного имеет два источника: заложенные в генотипе программы поведения и результаты личного индивидуального опыта. Сознательная деятельность че-

ловека имеет еще и третий источник: подавляющее число знаний и умений человека формируется у него путем усвоения общечеловеческого опыта, накопленного в процессе общественной истории и передающегося в процессе обучения[1].

Если на отличия взглянуть по-другому, то можно сказать, что поведение первобытного человека, становящегося существом, которое можно назвать собственно человеком, стало выходить за пределы инстинктивной биологической деятельности. Человек стал пользоваться выделенным из среды орудием и беречь и сохранять его впрок, на будущее. Более того, он стал употреблять одни орудия, чтобы изготовить другие, иными словами, он перестал жить в мире средств для действия, переместившись в мир орудий. Под орудиями, собственно, можно понимать некие средства, которые используются для извлечения пользы из окружающего первобытного человека мира. Орудие означало преимущество, выгоду. Человек, обладая пониманием причинно-следственных связей, со временем пришел и к пониманию того, что в мире вокруг него есть еще много средств, с помощью которых он может извлечь для себя выгоду, средств, которые помогут ему выжить, с помощью которых он может быть успешнее в этом мире. Одним из таких тонких средств выживания для него оказалась прежде всего способность выделить себя из природы и понять, что с ней можно коммуницировать. Коммуникация существует и у животных, но установление человеком устойчивой коммуникации с окружающим миром после его выделения из природы стало первым коперниканским переворотом, произведенным человеком в самом начале пути своего становления. Переворотом не менее значимым, чем начало применения человеком орудий труда, получение огня и прочих значительных достижений.

Происхождение человека стояло в центре исследований широкого круга специалистов: археологов, палеонтологов, антропологов, генетиков, а также представителей целого ряда других научных специализаций, изучающих палеолит как время антропогенеза. Периодизация истории, которую заложил еще Тит Лукреций Кар в дидактической поэме «О природе вещей» (1 век до н. э.)[2], была в XIX веке обоснована

---

[1] Лурия А. Р. Лекции по общей психологии. СПб.: Питер, 2006. С. 66–67.

[2] К примеру, выдержка из главы V «О природе вещей», в которой упоминается последовательность материалов, из которых древние люди производили инструменты и оружие:

1283 Древним оружьем людей были руки, ногти и зубы,
Камни, а также лесных деревьев обломки и сучья,
Пламя затем и огонь, как только узнали их люди.
Силы железа потом и меди были открыты.

Христианом Юргенсеном Томсеном (в работе «Путеводитель по северным древностям», 1836). Это разделение истории человечества на три века было также развито другим датским археологом Йенсом-Яковом-Асмуссеном Ворсо («Новые подразделения каменного и бронзового веков», 1859). Определением времени проживания человека и периодизацией древней истории человечества в той или иной степени занимались такие исследователи, как Б. де Перт, Э. Ларте, Ж. Денуайе, Г. де Мортийе, Л. Буржуа, Г. Ф. Осборн, А. Годри, А. де Кятрефаж, Ф. Гарригу, барон фон Дюкер, Д. Леббок, Ф. Калверт, Дж. Рэйд Мойр, О. Фишер[1]. Позже, с начала XX века и далее, исследования памятников каменного века приобретают массовый характер. Раскопки и исследования проводятся в Европе, Африке, на Ближнем востоке такими специалистами, как К. Абсолон, Б. Клима, Л. Вертеш, К. С. Николэеску-Плопшор, С. Бродар, Л. Лики, К. Арамбур[2] и др.

Но применение меди скорей, чем железа, узнали:
Легче ее обработка, а также количество больше.
Медью и почву земли бороздили, и медью волненье
1290 Войн поднимали, и медь наносила глубокие раны.
Ею и скот и поля отнимали: легко человекам
Вооруженным в бою безоружное все уступало.
Мало-помалу затем одолели мечи из железа,
Вид же из меди серпа становился предметом насмешек;
Стали железом потом и земли обрабатывать почву,
И одинаковым все оружием в битвах сражаться...,

Фактически Лукреций Кар говорит о трех периодах развития человечества: каменном, медном и железном периодах (веках).

[1] См, например: de Perthes Boucher «De la creation» (1839–1841); Desnoyers J. P. F. «Coexistence de l'homme avec l'Elephas meridionalis» (1863); de Mortillet Gabriel «Le Prehistorique: antiquite de l'homme» (1882), Géologie et minéralogie de la Savoie (1858); Osborn H. F. «The Origin and Evolution of Life» (1916), «The Proboscidea: A Monograph of the Discovery, Evolution, Migration and Extinction of the Mastodonts and Elephants of the World» (1936); de Quatrefages Armand «Hommes Fossues et Hommes Sauvages» (1884); Годри А. «Палеонтология» (1896); Леббок Д. «Начало цивилизации и первобытное состояние человека. Умственное и общественное состояние дикарей» (1896); Reid Moir J. «The Antiquity of Man in East Anglia» (1927) и др.

[2] Absolon K. Decouverte d'une sepulture aurignacienne a Vestonice, Moravie // L'Anthropologie. – 1927. – № 11. – P. 147; Absolon K. New finds of fossil human skeletons in Moravia // Anthropologie (Praha). – 1929. – № 7. – P. 79–89; Absolon K. Moravia in Paleolithic Times // American Journal of Archaeology. – 1949. – № 53. – P. 19–28; Klima B. A triple burial from the Upper Paleolithic of Dolni Vestonice, Czechoslovakia // J. Hum. Evol. – 1988. – №16. – P. 831–835; Vertes L. Problematika Szeletienu // Slovenska archeologia. – IV. – 1956; Prosek F. Szeletien

Многочисленные исследования свидетельств деятельности раннего человека, проводимые до настоящего времени практически по всему миру, позволяют привести только малую часть имен ученых, проводящих эти изыскания. Среди них: М. Д. Лики, С. Митен, обращающийся к поиску истоков искусства, религии и науки, У. Нивз, Й. Татерсол, Ф. Деррико с соавторами (в т.ч. исследования происхождения символизма и языка), Р. С. Солецки, С. Шеннан, О. Софер, П. Уко (исследования искусства палеолита), Э. С. Врба, М. Конки, Р. Трингам, Т. Уайт, К. Стрингер, П. Уайброу, К. Хеншильвуд, К. Мареан, Р. Мило, Р. Йатс (работы по производству древними людьми инструментов из костей), Д. Йохансон, Д. Кларк[1] и многие другие.

---

na Slovensku // Slovenska archeologia. – I. – 1953; Николэеску-Плопшор К. С. К изучению палеолита Румынии // Советская археология. – 1962. – № 3; Brodar S. Prerez paleolitika na slovenskih tleh // Arheoloski vestnik. – 1950; Leakey L. S. B. Recent discoveries at Olduvai Gorge, Tanganyika // Nature. – 181. – 1958. – Pp. 1099–1103; Leakey L. S. B., Leakey M. D. Recent discoveries of fossil hominids in Tanganyika: at Olduvai and near Lake Natron // Nature. – 1964. – № 202. – P. 5–6; Arambourg C., Coppens Y. Decouverte d'un Australopithecien nouveau dans les gisements de l'Omo (Ethiopie) // South African Journal of Science. – 1968. – № 64. – P. 58–59.

[1] См., например: Leakey M. D. Disclosing the Past. Mithen, SJ: McGraw-Hill, 1986; Leakey M. D. The prehistory of the mind: a search for the origins of art, religion, and science. L.: Thames & Hudson. 1996; Neves W. A., Pucciarelli H. The Zhoukoudian upper cave skull 101 as seen from the Americas // Journal of Human Evolution. – 1998. – № 34. – P. 219–222; Tattersall Ia., Sawyer G. J. The skull of «Sinanthropus» from Zhoukoudian, China: A new reconstruction // Journal of Human Evolution. – 1996. – № 31. – P. 311–314; D'Errico F., Henshilwood Ch. S., Nilssen P. An engraved bone fragment from c. 70,000 year-old Middle Stone Age levels at Blombos Cave, South Africa; Implications for the origin of symbolism and language // Antiquity. – 2001. – № 75. – P. 309–318; Soffer O. Perceived Landscapes and Built Environments: The Cultural Geography of Late Paleolithic Eurasia (ed. with S. A. Vasil'ev and J. Kozlowski) // B. A. R., International Series. –2003 – № 1122; Trinkaus E. Modern human versus Neandertal evolutionary distinctiveness // Current Anthropology. – 2006. – № 47 (4). – P. 597–620; Ucko P. J., Quirke S. Q., Sully D. The past in the present and future: concluding thoughts // Public Archaeology. – 2006. – № 5 (1). – P. 58–72; Ucko P. J. Subjectivity and the recording of Palaeolithic Cave Art // The Limitations of Archaeological Knowledge. T. Shay & J Clottes (eds). Liege: University of Liege Press, 1992. P. 141–180; Vrba E. S. Role of Environmental Stimuli in Hominid Origins // Henke W., Rothe H., Tattersall I. (Eds.). Handbook of Palaeoanthropology. N. Y.: Springer-Verlag, 2006. Vol. 3. Phylogeny of Hominines. P. 1–41; Conkey M., Tringham R. Archaeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology // Feminisms in the Academy: Rethinking the Disciplines. Ann Arbor: University of

В России палеолитические и неолитические стоянки человека стали изучаться еще в 70-х годах XIX века графом А. С. Уваровым[1] и позже И. С. Поляковым, К. С. Мережковским, В. Б. Антоновичем, В. В. Хвойкой [2] и далее А. А. Спициным (1905, стоянка каменного века близ г. Балахны), Ф. К. Волковым[3] и многими другими учеными.

После установления в России советской власти и образования СССР археологические исследования стали проводиться с размахом. В этот период археология и палеонтология отмечены работами таких специалистов, как В. А. Городцов, А. П. Окладников (в т. ч. находки в пещере Тешик-Таш, Узбекистан), П. П. Ефименко, К. М. Поликарпович, М. В. Воеводский, Г. А. Бонч-Осмоловский [4] и др.

Michigan Press, 1995; Stringer C. B. Homo britannicus: The Incredible Story of Human Life in Britain. L.: Penguin Books, 2006; Whybrow P. J. Travels with the Fossil Hunters. L.: Cambridge University Press, 2000; Henshilwood C. S., d'Errico F., Marean C. W., Milo R. G., Yates R. 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 // Journal of Human Evolution. – 2001. – № 41.– P. 631–678; Johanson D. C., Edey M. A. Lucy: the beginnings of humankind. N. Y.: Simon and Schuster, 1981; Johanson D. C., Shreeve J. Lucy's child: the discovery of a human ancestor. N. Y.: Early Man Publishing, Inc., 1989; Clark J. D., Cormack J., Chin S., Kleinienst M. R. The Earlier Cultures: Middle and Earlier Stone Age // Kalambo Falls Prehistoric Site. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Vol. 3.

[1] См., например: Уваров А. С. Сведения о каменных бабах // Труды первого археологического съезда в Москве. В 2 т. / под ред. А. С. Уварова. М.: [б. и.], 1871. Т. 2. С. 501–520; 1871 (В Синодальной типографии). С. 319–852; Уваров А. С. Археология России. Каменный период. В 2 т. М.: Синодальная типография, 1881; Уваров А. С. Мегалитические памятники в России // Труды Московскаго археологическаго общества: древности / Моск. археол. об-во; под ред. В. Е. Румянцова. М.: [б. и.], 1869–1885. С. 269–290.

[2] См., например: Хвойко В. В. «Киево-Кирилловская палеолитическая стоянка и культура эпохи мадлен» (1903), Хвойко В. В. Начало земледелия и бронзовый век в Среднем Приднепровье // Труды тринадцатого археологического съезда в Екатеринославе / под ред. П. С. Уваровой. М.: [б. и.], 1869. С. 9–95; Т. 1. 1907 (Типография Г. Лисснера и Д. Собко).

[3] См., например: Волков Ф. К. Палеолитическая стоянка в с. Мезине Черниговской губ. // Труды четырнадцатого археологического съезда в Чернигове / под ред. П. С. Уваровой. – М.: [б. и.], 1910–1911; Т. 3. С. 262–270. 1911 (Типография Общества распространения полезных книг); – VI. – С. 469.

[4] См., например: Городцов В. А. Археология. Т. 1, Каменный период. М.–П., 1923; Тимоновская палеолитическая стоянка. М.–Л., 1935; Ефименко П. П. Первобытное общество: очерки по истории палеолитического времени. 2-е дополн. и переработ. издание. Л.: Госоцэкономиздат, 1938; Ефименко П. П.

Работы велись практически по всему СССР, до начала Великой отечественной войны, также в Закавказье (Г. К. Ниорадзе[1] и др.), Белоруссии (К. М. Поликарпович и др.). В послевоенный период и до 70-х годов количество мест-памятников палеолита превышало тысячу.

Следует отметить, что исследования эпохи палеолита настолько масштабны, а работы археологов и палеонтологов настолько многочисленны, что для их обзора потребуется отдельная работа. Мы же остановимся на том, чтобы только иллюстративно передать сведения об объеме накопленных знаний в этой области. В связи с этим необходимо упомянуть об исследованиях различных аспектов культуры палеолита: первобытные орудия и их функции, история хозяйства, материальной культуры (С. А. Семенов, Г. Е. Марков, В. Н. Массон, А. М. Румянцев, В. А. Шнирельман[2] и др.), памятники искусства палеолита (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.[3]), культура палеолита

Первобытное общество (очерки по истории палеолитического времени). Киев: Из-во Академии Наук УССР, 1953; Поликарпович К. М. Работы по исследованию палеолита и эпипалеолита БССР и Западной области в 1933–1935 гг. С.81–87; Поликарпович К. М. Работы по палеолиту в Западной области в 1936 году // СА. – 1940. – Вып. 5. – С. 285–290; Бонч-Осмоловский Г. А. Палеолит Крыма. М.–Л., 1940.

[1] См.: Ниорадзе Г. К. Палеолит на Кавказе // Тр. Тбилисского гос. университета. В. 6. 1937.

[2] Семенов С. А. Первобытная техника // МИА. – 1957. – № 54; Семенов С. А. Развитие техники в каменном веке. Л., 1968.; Семенов С. А. Происхождение земледелия. Л., 1974; Семенов С. А., Коробкова Т. Ф. Технология древнейших производств. Л., 1983; Марков Г. Е. История хозяйства и материальной культуры в первобытном и раннеклассовом обществе. М., 1979; Массон В. Н. Экономика и социальный строй древних обществ. Л., 1976; Румянцев А. М. Возникновение и развитие первобытного способа производства. М., 1981; Румянцев А. М. Возникновение и развитие первобытного способа производства. Первобытное воспроизводящее хозяйство. М., 1985; Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. М., 1980; Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. М., 1989.

[3] Абрамова З. А. Палеолитическое искусство на территории СССР // Свод археологических источников. 1962. – Вып. А4–3; Абрамова З. А. Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.–Л., 1966; Окладников А. П. Утро искусства. Л., 1967; Замятнин С. Н. Очерки по палеолиту. М.–Л., 1961; Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. М.: Искусство, 1985; Шер А. Я. К вопросу об истоках первобытного искусства // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР / Ин-т археологии Акад. наук СССР. М.: Наука, 1990. С. 6–12.

(В. Е. Ларичев, Б. А. Фролов, О. Н. Бадер, В. Т. Петрин и др.)[1]. Помимо этого, древнему искусству и культуре посвящено множество тематических сборников и трудов конференций[2].

Перечисленные и упомянутые источники, авторы, материалы являются частью огромного объема исследований археологов и палеонтологов и могут составлять основу для дальнейшего продвижения в изучении оснований религиозности, искусства, культуры у самых истоков возникновения человека. Однако роль представляемых специалистами памятников ранней деятельности того существа, которое постепенно становилось человеком или которое уже (хотя и с известной долей натяжки) можно было назвать человеком, не так однозначна.

Они нужны не только для определения условий возникновения и проявлений феномена религиозности, хотя они дают нам знания и этого. Нам нужно узнать, когда начался человек, с чего он начался именно как человек, что он собой представлял, каковы принципы его коммуникации с окружающей средой, каковы основы, природа его деятельности в мире.

Представления о природе человека можно получить даже из информации, из тех данных, которые дает нам археология. Следует признать, что этих данных совершенно недостаточно для понимания всех тонкостей и особенностей генезиса человека. Однако и эти данные, любой археологический памятник, будь то захоронение, остатки каменного инструмента, рисунки на камне и многие другие – всего лишь факты, которые требуют интерпретации. Именно интерпретация представляет собой проблему. Проблему интерпретации человеческого.

Результаты деятельности древнего человека, аккумулированные в репрезентаторах – преимущественно материальных объектах, артефак-

---

[1] Ларичев В. Е. Поиски предков Адама. М., 1978; Ларичев В. Е. Сад Эдема. М., 1980; Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск: Наука, 1974; Фролов Б. А. О чем рассказала сибирская мадонна. М.: Знание, 1981; Бадер О. Н. Каповая пещера. М.: Наука, 1965; Петрин В. Т. Палеолитическое святилище в Игнатьевской пещере на Южном Урале. Новосибирск, 1983; Петрин В. Т. Наскальные изображения южноуральского региона (итоги и перспективы исследования // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР / Ин-т археологии Акад. наук СССР. М.: Наука, 1990. С. 73–78.

[2] См., например: Пластика и рисунки древних культур: сборник / Акад. наук СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1983; Проблемы изучения наскальных изображений в СССР: сборник / Ин-т археологии Акад. наук СССР. М.: Наука, 1990. 240 с.; Международная конференция по первобытному искусству: тез. докл. Кемерово, 3–8 авг. 1998 г. / Кем. гос. ун-т . Кемерово: [б. и.], 1998 и др.

тах, – содержат в себе определенный объем информации, ценной для аналитика и интерпретатора, пытающегося воссоздать условия жизни в отдаленные эпохи. Задачей огромной важности для специалиста становится не только провести весь комплекс работ, таких, как археологическая разведка и раскопки, фиксация (в т. ч. и фиксация условий нахождения предмета, контекста, места находки в соответствующем комплексе и пр.) и сохранение (консервация) археологических источников, но и их *анализ* и *интерпретация*. Именно от них зависит количество и качество получаемой от источника информации. Любой археологический источник, каким бы на первый взгляд информационно насыщенным он ни казался, является своеобразной «вещью в себе», которая никогда не станет «вещью для нас». Используя современные методы датировки и анализа источника, мы получим максимально возможное в наших условиях количество информации об артефакте, которую в какой-то степени можно проверить и перепроверить. Но даже при этом вряд ли можно сказать, что это будет полная информация о предмете, вряд ли можно будет утверждать, что артефакт не несет в себе некий скрытый от дотошного аналитика, пусть даже минимальный, объем информации, который никогда не станет нам доступен. Помимо этого, даже если анализ данного археологического источника даст определенный набор фактических знаний, эти факты в ходе интерпретации вполне могут получить различное толкование. И совершенно не является фактом, что интерпретация даст исчерпывающую информацию о предмете. Еще более ненадежной будет реконструкция мыслей, желаний, переживаний, страхов и пр. того, кому принадлежал этот артефакт.

Археологическая «вещь в себе» в виде артефакта, конструкции, сооружения, изображения, скульптуры и пр. представляет собой многоуровневый носитель информации. Это информация о едином-единственном (Бахтин) времени-месте-пространстве, существовавшем вокруг данного артефакта. Фактически, он – репрезентатор хронотопа. Артефакт становится археологическим источником не сам по себе, а только по решению исследователя, который своей волей включает его в исследовательский процесс получения археологических фактов. Последние подвергаются исторической интерпретации. Таким образом, история в этом отношении делается по схеме движения исследователя: от материальных объектов (артефактов) через определение археологического источника и установления археологического факта к историческому факту.

Следует учитывать, что понятие *факта* так же субъективно, как и понятие *мнения*. Ведь интерпретатор является создателем или адептом

определенной концепции (теории), которую надо подтвердить (или опровергнуть противостоящую ей концепцию (теорию)). Он может привлекать к исследованию те археологические материалы, которые ему кажутся достаточно убедительными и, наоборот, может игнорировать те, которые могут противоречить его построениям[1]. В своей интерпретации человеческого сам человек всего лишь человек и ему свойственно всё человеческое, в том числе и субъективные суждения, и крайний волюнтаризм при выборе археологических источников. Отсюда точное и достоверное реконструирование событий, инструментов, тем более идей и верований на основе археологического материала представляется как относительно и отчасти возможным, так и проблематичным, а иногда совершенно невозможным, так как все перечисленные выше издержки, предшествующие интерпретации, могут дополняться принадлежностью исследователя к совершенно иной культуре, чем та, которую он исследует. Здесь непреодолимым препятствием является время, вмещающее в себя закономерную разницу между исследующей и исследуемой культурами, способствующее искажению и без того скудной информации знанием, жизненным опытом исследователя, его фантазиями относительно объекта исследования, его условиями жизни, разницей в языке, технологии, идеологии, политике, науке, мировоззрении, религии.

Одним из выходов из складывающегося положения является интерпретация археологических источников, строящаяся на аналогии. Интерпретация по аналогии – выражение субъективного мнения исследователя, основанного на допущении того, что известный и достоверный факт может объяснить что-то сходное с ним по некоторым признакам. Если острый скол камня похож на аналогичные, являющиеся скребками или рубилами, найден в тех же условиях и окружении, то его также можно определить как скребок или рубило. Однако этот метод также может давать неприятные сбои, когда, к примеру, артефакт, похожий на высокий чайник с длинным носиком, по аналогии определяется как чайник, но на самом деле таковым не является и предназначен для процедур личной или общественной гигиены.

Из этого положения также есть выход: применять комплекс различных методов. К примеру, можно объяснять археологические данные, сопоставляя их с предметами и стилем жизни какого-нибудь племени или народа (в т. ч. и с примитивным хозяйством), живущего в

---

[1] См., к примеру, замечания по поводу подобного субъективизма: Бунятян Е. П. Методика социальных реконструкций в археологии. На материале скифских могильников IV–III вв. до н. э. Киев: Наукова думка, 1985.

наше время. Такой метод носит название этнографической аналогии. Он корнями уходит в эпоху первых путешествий, когда исследователи открывали Америку, изучали Африку и Австралию, где они встречали племена, близкие по своему уровню к первобытным. Применение по аналогии этнографических данных, собранных в то время в Африке, к современным памятникам, к примеру, в Австралии, носит название общеэтнографической аналогии. Относительно более точен метод прямой исторической аналогии, когда археологический материал сопоставляется с этнографической информацией о народе, который в культурном отношении является преемником и наследником традиций народа, жившего здесь ранее и оставившего после себя эти археологические артефакты и памятники. В последнем случае остается надежда, что этот метод более надежен, поскольку нынешние, современные представители древнего народа могли сохранить традиции и стиль жизни своих предков[1].

Из сказанного выше можно сделать вывод о том, что археолог должен быть не просто специалистом в своей узконаправленной деятель-

---

[1] Об этом говорил еще Д. Леббок, считавший, что, изучая современных ему дикарей, ученые могли получить правильные представления о древнейшем человеке и стадиях его развития. См.: Lebbock J. Social and Religious Conditions of the Lower Races // Annual report of the Smithonian Institution for 1869. Washington, 1871. P. 325. Однако, как считают специалисты позднего периода, «метод этнографических параллелей по отношению к культурным явлениям палеолитического времени по целому ряду показателей не оправдан. (…) По сути дела, отечественная наука, занимающаяся проблемами палеолитического творчества и в частности мобильного искусства, оказалась в «методологическом» тупике, что и сказывается на общем состоянии научного направления». См.: Шмидт И. В. Палеолитическое искусство Сибири в трудах отечественных ученых (на примере анализа истории изучения проблем сибирской палеолитической антропоморфной скульптуры) // Вестник Омского университета. 1999. Вып. 1. С. 40–45. В свое время Г. М. Вобст предупреждал о «тирании» этнографической аналогии в археологии и выступал против уверенности исследователей в том, что практически любому объясняемому явлению прошлого можно найти этнографические аналогии, зафиксированные или присутствующие в современности. Он также считает, что некоторые виды деятельности первобытного человека не имеют аналогов. См.: Wobst H. M. The Archaeo-Ethnology of Hunter-Gatherers or the Tyranny of the Ethnographic Record in Archaeology // American Antiquity. – 1978. – № 43. – P. 303–308. В. Г. Чайлд также был противником культурно-антропологического подхода и лишь в самых редких случаях считал вынужденным применение метода этнографических аналогий для интерпретации археологических материалов. См., например: Childe V. G. Piecing Together the Past: The Interpretation of Archaeological Data. Frederick A. Praeger, 1956 и др.

ности, но и разносторонне образованным человеком, быть специалистом и в смежных с археологией науках. Именно такие знания, к примеру, об окружающей древнейшего человека природной среде, технологиях, средствах существования, социальной организации и регуляции, демографии, искусстве, мировоззрении, религии дадут ему возможность делать более адекватные интерпретации археологических находок и памятников[1]. Понимание такой ситуации показали некоторые представители так называемой «новой» (процессуальной) археологии, предполагая в проведении исследований участие представителей различных наук – геологов, географов, биологов, физиков, агрономов и др. – с включением в археологический лексикон терминологии из других наук.

Однако, даже получив специалиста со знаниями, способными во многом повысить уровень и качество интерпретации, проблематичным остается выявление мотивов такой, на первый взгляд, кажущейся «непрагматичной» деятельности древнего человека, как искусство, и такой кажущейся «иррациональной» деятельности, как религия. Следует учитывать, что современная археология представляет собой своеобразный конгломерат, симбиоз различных направлений, течений и школ археологии, когда специалист зачастую использует методы и приемы проведения исследования, которые можно было бы отнести к различным, иногда противоположным и противостоящим школам и направлениям. В ней очень трудно, если вообще возможно, эксплицировать какую-то одну превалирующую или доминирующую парадигму. Возможно такое положение дел наиболее эффективно, прагматично и рационально, так как исследователь получает возможность «объемного» и всестороннего исследования археологического материала, результаты которого могут быть не противоречащими друг другу, а взаимодополняющими.

При заявленном тотальном субъективизме исследований и интерпретаций мы, вероятно, можем говорить только о большей или меньшей степени объективности. При этом кажется, что исчерпаны все методы интерпретаций, однако в русле антропологического подхода можно утверждать, что к феноменам культурной и религиозной активности древнейшего человека применимы подходы философской антропологии (как разновидности антропологии), философии религии, философской «археологии», в том числе и «археологии» религии,

[1] Такое понимание археологии – как отрасли антропологии – более свойственно американской школе археологии.

имеющие свои методологии интерпретации человеческих проявлений, которые можно было бы назвать духовными.

Наука с достаточной точностью установила, что человек представлял собой в то или иное время по градации от самого примитивного до Homo sapiens. Но для нас, несмотря на такую ясность, все же представляется проблемным определить, когда же начался сам человек, и тогда мы имеем реальный шанс понять, когда родилась религия. Поэтому вопрос закономерный: с чего начался человек? С изготовления первого орудия труда? С первого захоронения? С первого рисунка? Первых бус? Ведь даже с устоявшимся утверждением о том, что человек проявил признаки человеческого с изготовлением первого орудия труда для нас не все так ясно и просто.

Здесь возникает еще одна смежная с упомянутой проблема, проблема относительно строгой фиксации этих находок по временной шкале. Попробуем описать ее, опуская размышления по поводу точности или неточности современных методов установления датировок археологических находок. Для примера возьмем гипотетическое раннее захоронение, на которое указывают ряд специфических признаков. Устанавливая дату захоронения, даже приблизительную, с «зазором» в тысячелетие, а то и в несколько тысячелетий (особенно для палеолита), мы фактически фиксируем это событие, «прибиваем» его к временн*о*й шкале, «распинаем» его на ней, относя начало подобных явлений именно к этому времени. Здесь мы начинаем следовать методологической установке, говорящей, что если нет находки артефакта, любого материального свидетельства, то нет и события, которое гипотетически могло иметь место. Применяя это правило к нашему примеру, можно заключить, что захоронения людей начались именно в установленный нами промежуток, и не ранее. Однако мы можем прекрасно осознавать, что феномен человеческой деятельности и, следовательно, феномен проточеловеческого мышления мог состояться задолго до того времени, к которому мы относим нашу находку. И не просто «мог», а должен был состояться гораздо раньше, чтобы к наблюдаемому нами времени он уже оформился в определенный ритуал, свидетельства которого мы нашли и успешно датировали[1]. Останавливает нас лишь честная констатация отсутствия фактов, подтверждающих наше умозаключение. Нет фактов – значит нет события.

---

[1] Интересно то, что зачастую просто фиксируется время, когда данный артефакт или другой источник был создан древними людьми, но время, когда подобные артефакты вообще начали изготовляться, определить практически невозможно, о нем судят по косвенным признакам, по сложности самого феномена. Но чаще всего и не думают об этом.

Подойдем с другой точки зрения. Существующий антропологический подход говорит о том, что человек как Homo sapiens сформировался в совершенно определенную эпоху. Однако нас такой подход не устраивает. Дело в том, что нам надо точно, насколько возможно, определить, *что* в существе той эпохи было *человеческим*. Такая размерность человека исходит из того, что даже в наше цивилизованное время мы склонны искать и выявлять то, что является чисто *человеческим* в человеке. Именно это *человеческое* и будет для нас являться инструментом измерения человека во времени. Следовательно, мы будем исходить из фиксации того, что делало человека человеком уже тогда, десятки и сотни тысяч лет назад.

Признаемся, что, имея в распоряжении только археологические памятники и артефакты, мы вряд ли дадим полную характеристику *человеческому* той далекой эпохи, даже применяя различные подходы и методики. Ведь мы не можем сделать этого и сейчас, даже имея под рукой и самого «носителя» этого *человеческого* непосредственно в современном его варианте. Но, поставив себе такую сложную задачу, по результатам исследования самых первых и примитивных инструментов, фактически – камней, которые отличаются от своих необработанных «собратьев» настолько, что любой неподготовленный человек не признает в них первых орудий труда, увидеть в древнем человеке *человеческое*, мы определим человека не по антропометрическим данным и даже не собственно по результатам его деятельности, вернее, вещественным остаткам его деятельности, которая хотя и минимально, но отличается от поведения животного.

Такой подход нас ко многому обязывает. К примеру, захоронение человека человеком уже говорит о ритуале, следовательно, о проявлении *человеческого*. 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. Оно проявилось 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 «человек рациональный» как мыслящий и через мысль приспосабливающийся 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. Осознание такой необходимости говорит о том, что человек начинает выделять среду обитания, окружающий мир как коммуниканта. Как не-Я, как собеседника, а иногда и как оппонента.

Отсюда определимся: мы называем человеком существо, в котором по результатам раскопок и последующего анализа и интерпретации источников можно определить хотя бы в минимальной степени проявление *человеческого*, возможно, вовсе не того, что присуще современному человеку. Того, что присуще человеку вне времени.

Изготовление первых инструментов из камня, из костей, элементы украшений, жилища, похороны, в том числе и явно «сложные», рисунки и прочие подобные свидетельства и артефакты с точностью, которую дают современные методы датировки, говорят о присутствии и актуализации *человеческого* в будущем человеке. И инструментом изучения *человеческого* по всей шкале развития человека от древнего существа-проточеловека до современного человека человек может избрать только себя самого. Избирая человека как инструмент изучения самого себя, человек вправе задуматься, а можно ли по отголоскам, остаткам примитивного мышления людей, в том числе и современных нам, по рудиментам мышления, которое практически не отличается от «сора», «табуированных» в современном обществе мыслей, мыслей «по аналогии», которые возникают у человека в критические экзистенциальные ситуации, ситуации боли, ситуации пролития крови, ситуации близкой смерти, ситуации тяжелого выбора, ситуации жертвы определить то минимальное расстояние его от животного, начало этого отделения, развилки. Если такие мысли-артефакты, архетипы мышления, осколки пред-сознания существуют, определимы, их можно выделить и изучить, то мы можем подобраться не только к «архе» человеческого мышления, но и всех первых открытий и достижений, на которые оказалась способной первобытная мысль. В том числе и к «архе» религии.

Определение человека как человека по одному лишь орудию 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 труда необходимо затратить определенное количество умственных усилий для того, чтобы понять, что чего-то не хватает для производства этой деятельности, определить, каково орудие должно быть, как именно его произвести, из чего его произвести, как его применить и какой необходим результат. Иными словами, перед применением первого орудия труда и становлением человеком проточеловек

должен был произвести хотя бы минимальное, соответствующее его уровню мышления продумывание, выстраивание и «рациональную обкатку» технологии изготовления такого орудия труда. То есть он становился человеком фактически еще до применения орудия туда, 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», помимо рук и зубов, первобытного человека стал его мозг, который создал некую реальность, альтернативную существующей, виртуальную реальность мысли, в которой у человека был примитивный инструмент, в которой также существовала технология его изготовления.

В своей монографии «Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)» Н. В. Клягин[1] 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[2], в нижнеашельскую эпоху (0,736–0,718 млн, архантроп) – от восьми до десяти[3], для изготовления древнеашельского рубила аббевильской техники (0,654 млн, архантроп) – до 25 операций[4], средне-верхнеашельского 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.

Для нас интересен первый скачок технологии – не от трех к десяти и более ударам, а еще ранее – от применения камня такого, каков он

---

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

[2] См.: Тот Н. Первая технология // В мире науки. – 1987. – № 6. – С. 83 (цит. по: Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). 1996).

[3] См.: Кларк Дж. Д. Доисторическая Африка. М., 1977. С. 83 (цит. по: Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). 1996).

[4] См.: Констэбл Дж. Неандертальцы: возникновение человека. М., 1978. С. 128 (цит. по: Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). 1996).

есть к применению его после обработки одним ударом. Да и сам удар камня по камню для придания формы не предмет разбирательства. Дело в том, что такое действие может быть сделано по аналогии, увидев, как падение большого камня на другой камень разбивает его на осколки или отламывает он него удобные сколы, проточеловек мог сделать то же самое. Без обдумывания. Если не получится нужных осколков, можно ударить еще раз, вдруг случайно получатся. Но 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 отчасти сознательно, продумав место и то, что должно получиться, совместив это с тем, что он хочет получить. Следовательно, человек начинается с первого обдуманного удара камня по камню. А точнее – с первого обдумывания, с первой мыслью. Надо было бы быть гениальным или, как минимум, очень талантливым, чтобы понять, куда и для чего нанести первый обдуманный удар. Надо быть не менее гениальным, чтобы понять, куда и для чего нанести второй обдуманный удар.

Рост технологий, как отмечает Н. В. Клягин[1], у первобытных гоминид сопровождался высвобождением части их активного времени, которое не было занято «древней формой производственных отношений». Если бы они не заняли его чем-то другим, их сообщества должны были бы распасться и вернуть их в животное состояние. Однако их сообщество сохранилось благодаря тому, что время, свободное от производственного общения, необходимого для производства жизни и интеграции социума, гоминиды занимали непроизводственной коммуникацией, также необходимой для интеграции социума в иных аспектах.

Помимо этого, исследования археологических памятников в Африке (Кооби-Фора, Туркана, Кения, 1,65–1,25 млн) установили, что древние люди-создатели этой культуры были правшами[2]. Зная, что за правую руку и речь ответственно левое полушарие головного мозга, можно было бы предположить, что древние люди в этот период владели языком жестов. В таком случае коммуникацию посредством жеста можно определить как речевой акт, в котором жест одномоментен возможно непроявленной устной речи, интенциональности мысли. В любом случае такая подкрепленная жестами интенциональность обя-

---

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

[2] См.: Тот Н. Первая технология // В мире науки. – 1987. – № 6. – С. 86–87.

зательно приведет к появлению собственно устной речи. Н. В. Клягин[1] в своей монографии полагает, что у человека прямоходящего процесс перехода к устной речи завершился уже 0,73 млн лет назад (Странска скала, Брно, Южная Моравия, Чехия), о чем свидетельствует появление так называемого мобильного искусства, к этому же времени можно отнести появление предметной формы лунного календаря и связанного с ним арифметического счета. А развитие языка имеет прямое отношение к одной из форм религиозных представлений – мифологии. Такие выводы Н. В. Клягин делает на основании исследований А. Леруа-Гурана, А. Маршака и Б. А. Фролова[2]. В свою очередь, А. Леруа-Гуран утверждал, что в верхнепалеолитическом искусстве в течение долгого периода времени (33 000–14 300) как в наскальном, так и в мобильном искусстве наблюдается поразительное однообразие сюжетов. Основная композиция состояла из фигур лошади, бизона (быка), горного козла, оленя, мамонта, а также из некоторых других редких животных, антропоморфных фигур и множества знаков. Такое сюжетное однообразие А. Леруа-Гуран объяснил крайней стабильностью стоящих за ним идеологических представлений, которым могли отвечать только мифологические представления. Сравнивая искусство этого периода с мобильным искусством среднего и нижнего палеолита, Н. В. Клягин говорит об их глубоком генетическом родстве, а значит, появлении мифологии гораздо раньше – со временем появления памятников мобильного искусства (древнейший из которых датируется 0,73 млн лет назад: Странска скала, Брно, Южная Моравия, Чехия). Родство верхнепалеолитического искусства и мифологии, существование которых предполагает язык, с мифологией среднего и нижнего палеолита дает Клягину основание предполагать, что древность вербального языка не уступает возрасту нижнепалеолитического искусства, т. е. 0,73 млн лет назад. К этому же времени и на тех же основаниях по генетическому сходству знаковой системы относится датировка лунного календаря и арифметического счета.

Подобные выводы важны для нас тем, что они говорят о достаточно обширной регламентации и ритуализации[3] жизни древних людей,

---

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

[2] Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire: (Paléolithique). Paris, 1964. P. 77–152; Marshack A. The roots of civilization. N.Y., 1972.; Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск: Наука, 1974.

[3] Ритуализация в данном контексте является индикатором зарождения физиогенной религиозности. Физиогенный в отношении к религиозности понимается как рожденный в результате коммуникации человека с природой, в

причем не только свободного времени, но и времени производственного общения. Эта регламентация, возможно, даже стирала зыбкую грань между тем, что мы обозначаем как свободное время, и тем, что мы обозначаем как производственное общение. Эта регламентация была жизненно необходима и устойчива. Настолько устойчива, что, к примеру, дошедшие до нашего времени архаические праздники до сих пор имеют календарную привязку к солнечному и лунному календарям[1]. К ним же (помимо сельскохозяйственного календаря) привязана имеющая архаические корни система метеорологии, определения благоприятного времени для лечения, сбора лечебных трав и пр. Признаки такой регламентации жизни прослеживаются и в описании древнейших захоронений. Одним из таких признаков является применение древними людьми красной охры – древнейшего средства[2], присутствующего в церемониях погребения и иных ритуалах, дошедших до нашего времени. Эту регламентацию задала и содержит в себе та деятельность человека, которую в наше время в ее нынешнем весьма ограниченном существовании и понимании называют магией.

В итоге, археологические исследования, как мы видим, дают огромный материал для интерпретации человека и его деятельности. На основании анализа такого материала можно сделать некоторые выводы. Не привязывая происхождение человека к определенной дате, можно сказать, что его «рождение» растянуто во времени и характери-

---

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. В противоположность физиогенной религиозности социогенная религиозность понимается как имеющая истоки в социальности, 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.

[1] Такая же привязка мифологических ритуалов до сих пор существует у австралийских аборигенов, см.: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 190–223. Помимо этого даже даты праздников, отмечаемых мировыми религиями, которые по происхождению являются социогенными, отчасти дублируют даты архаических праздников либо рассчитываются относительно солнечного и лунного циклов.

[2] Древнейшие находки охры, используемой в ритуалах, известны на одной из древнейших стоянок древних гоминид в Олдувайском ущелье в Танзании, Африка, которая датируется 1,2 млн лет до н. э.). Про современное использование охры в ритуалах см., например: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 190–223, 344–345.

зуется созданием орудий труда. Однако само рождение человека состоялось немного раньше, когда человек вдруг понял, что мир в его первозданности его не устраивает и, понимая это, начал обдумывать первое примитивное изменение мира, реальности вокруг себя, а затем начал изменять мир, приспосабливаться к нему, приспосабливая его к своим нуждам посредством изготовления орудия труда. Такое событие свидетельствует о том, что человек не доволен миром, который не соответствует его желанию. Из этого недовольства человек первый раз создал свой новый виртуальный проект мира и начал воплощать его в реальности. Это характеризует человека как существо конфликтное (с реальностью, с миром), существо креативное и действующее в соответствии с желанием изменить реальность, приспосабливая ее для своих нужд.

Эти качества мы определяем как присущие природе человека, как качества-индикаторы, малейшее проявление которых манифестирует рождение человека.

Понимание человеком мира как противостоящей реальности, как противостоящего субъекта, как репрессивной среды свидетельствует о выделении человека из природной реальности, о состоянии двойственности состояния человека, который, с одной стороны, является существом природным, с другой стороны, противопоставляющим себя природе, понимающим ее как оппонента и как собеседника. Иными словами, человек, становясь человеком, наделил окружающую реальность, окружающий мир качествами коммуниканта, со-субъекта. Своеобразным свидетельством такого процесса являются первые примитивные орудия труда – фактически орудия, инструменты для изменения реальности, сделанные, произведенные из составляющих частей самой этой реальности.

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 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. На этом пути он создал язык, искусство, культуру.

§ 2. Первобытная магия как проявление *человеческого*

В нашем обществе сформировалось пренебрежительное и преимущественно негативное отношение к магии, которое, возможно, она заслужила. Однако подобные стереотипы мышления и предубеждения против магии изначально свойственны и науке. Это, конечно, не стоило бы внимания, но подобные взгляды на один из древнейших видов деятельности человека 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. Следовательно, момент пренебрежительного, снисходительного, вплоть до негативного отношения к магии, полнейшего непонимания ее значения и функций косвенно присутствует и в интерпретации жизни древних людей.

В нашей работе не ставится задача провести исследование сути феномена магии, это требует отдельного исследования. Однако перед тем как обратиться к рассмотрению того, *что* мы понимаем под магией древних людей, нам следует обратить внимание на то, как магия понимается с нынешней точки зрения.

Рассмотрим характеристику магии по С. А. Токареву как обрядов, «идея которых состоит в сверхъестественном воздействии человека, непосредственно или посредством материальных предметов, слов или движений, на материальный же объект»[1]. Если подобное определение взять за основу для интерпретации деятельности древних людей, то придется сделать абсурдное допущение, что древний человек должен был ясно осознавать, что такое «сверхъестественное», отличая его от «естественного». А 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-

---

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

следственная связь которых явно прослеживаются при достижении результата, и действия, взаимосвязь которых с результатом не ясна, переносится в сферу «чудесного», необычного, непонятного. Таким образом с развитием науки и постижением этих «сверхъестественных» взаимосвязей явление из разряда магического переходит в разряд обыденного, немагического. Однако воздействие человека посредством мобильного телефона на другого человека полностью подпадает под приведенное определение магии. Наши замечания не означают, что подобное «мобильное» воздействие не должно подпадать под определение, но для современного человека сверхъестественность дистанционного воздействия «посредством материальных предметов, слов или движений, на материальный же объект» в данном случае элиминируется базовыми знаниями о существовании радиоволн. В этом случае сверхъестественность магии замещается научным знанием. Без этого знания, к примеру, в Средневековье подобный феномен дистанционного воздействия был бы отнесен к магическим, а мобильный телефон – к разряду магических инструментов. Иными словами, радиоволны для нас естественны, для древнего человека – сверхъестественны. Отсюда к разряду магических можно отнести любой феномен, природу 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»[1]. По Фрезеру, человек с самого раннего 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»[2]. Таким образом, Фрезер, давая нам основания для сравнения науки и религии, тут же определил, что принципы, основанные на установлении поряд-

---

[1] 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.: Издательство «Индрик», 1996. С. 9.

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

ка 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. Следует также учесть и то, что, с одной стороны, если бы магия оказалась совершенно нефункциональной, она вряд ли бы сохранилась до настоящего времени, эпохи торжества научно-технического прогресса. Скорее всего, человечество избавилось бы от нее как от ненужного атавизма в ходе эволюции. Хотя, с другой стороны, если магия является проявлением архаического мышления, то от нее не так просто избавиться, если вообще это возможно.

Под стать такому подходу Фрезера можно привести определение магии Н. В. Клягина как «непроизводственной инсценировки 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)»[1]. Иными словами, Клагин также подходит к магии с позиции части современных исследователей, как к занятию несерьезному. Точнее, по Клягину, магия – это деятельность для свободного времени, когда человеку «нечего делать».

Вопреки такому подходу, думается, будет уместным привести мнение Б. Малиновского. Будучи видным и авторитетным представителем британской школы социальной антропологии, он также разъясняет свою точку зрения на вопрос соотношения магии и науки в книге «Магия, наука и религия». Но 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 достижениях, существуют в фиксированном традицией оформлении и поддерживаются определенного рода социальной организацией – тогда нет никакого сомнения, что даже сообщества дикарей, стоящие на низшей стадии развития, имеют начала науки, хотя и рудиментарные»[2]. Не выглядит ли это попыткой свести практические

---

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

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

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 развиться более высокие достижения.

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

---

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

[2] Там же. С. 36–37.

номены 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»[1], определенно отвечает: да, каждое примитивное общество владеет значительным запасом знаний, основанных на опыте и систематизированных разумом[2]. Поэтому «следует задуматься, прежде чем принимать представление об иррациональности человека примитивной культуры как догму»[3].

Несмотря на такие оптимистичные заявления, по отношению к описываемому им феноменальному сосуществованию магии и примитивных научных (рациональных) знаний Б. Малиновский занимает позицию, которую также можно было бы условно обозначить как «взгляд современного человека». Отсюда рационализация феномена первобытной социальности проходит в соответствии с нормами, присущими людям цивилизации. Человек примитивной культуры, по мнению Малиновского, «признает существование как естественных, так и сверхъестественных сил и факторов и пытается использовать и те и

---

[1] 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 рационализированию» 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 mentalees dans les societes inferieures, 1910; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления: под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. В. Петухова. М: Изд-во МГУ, 1980. С. 130–140.

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

[3] Там же. С. 28.

другие в своих интересах»[1]. Возможно, но ведь именно человек цивилизации делит «силы и факторы» на естественные и сверхъестественные. А «дикарь» не делает такого различия и умело сочетает все свои знания и умения, в том числе и те, которые мы относим к разряду «сверхъестественных» и магических. Для него они все естественны. Поэтому, когда Малиновский говорит, что примитивный человек «никогда не полагается на одну лишь магию, напротив, иногда он совершенно расстается с ней, как, скажем, при разжигании огня и в ряде других занятий и ремесел»[2], он демонстрирует стереотипы цивилизованного человека. Как раз такой «цивилизованный» человек принципиально не понимает роли магии в практической деятельности людей, считая ее противостоящей рациональному знанию и не считая ее рациональной. Именно цивилизация не понимает того, что магия является «смазкой», «точной настройкой», «тонкой отделкой», шлифовкой, последним штрихом, закреплением, удостоверением совершаемого человеком действия[3]. 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. Все, что цивилизованный человек поверхностно замечает, исследуя «примитивного» человека, которого привык называть «дикарем», выражено в заключении Малиновского о том, что, когда человек видит недостаточность своих знаний и своего рационального подхода, он обращается к магии[4]. Это сказано про «примитивного человека» и сказано, на наш взгляд, незаслуженно. Наоборот, признаемся, ведь так поступает именно цивилизованный человек, публично презирающий магию, когда стыдливо понимает, что исчерпал все средства, и стесняясь своего нерационального поступка – обращения к сфере иррацио-

---

[1] Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 34.

[2] Там же. С. 34.

[3] 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».

[4] Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 34.

нального (читай: странного, страшного, стыдного, запретного, ненаучного, ненормального), к сфере магии и религии как к средствам исполнения неисполненных желаний. Примитивный же человек видит недостаточность своего рационального подхода тогда, когда он 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. Приведенным утверждением Малиновский фактически исключает магию из сферы рационального, создавая противоречие в том, что ранее сравнивал магию с наукой. Но такого исключения бы не сделал примитивный человек, будучи образован и способен объяснить свое поведение.

Таким образом, мы привели несколько примеров, иллюстрирующих адекватность проведения современными исследователями наблюдений и понимания ими поведения человека «примитивного» – человека нецивилизованного общества. Результаты подобных исследований как раз и представляют материал для использования археолого-этнографического метода, упомянутого в предыдущих разделах.

Однако обратимся к динамике возникновения у древних людей орудий труда, языка, счета, календарей, предметов искусства, обрядовых действий, магии. В монографии «Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)» Н. В. Клягин[1] упоминает, что магия выражается в предметных формах – инструментах магии. Это естественно, так как без инструментального подтверждения, т. е. 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 месте. Как предполагают специалисты, древнейшие гипотетические инструменты магии, найденные на стоянке синантропов (Нижняя пещера Чжоукоудянь, Китай), датируемой 460 000 лет, имеют форму кварцевых призм[2]. Причем, инструменты магии генетически восходят к средствам труда. Это так называемая «первая линия развития предметного бытия

---

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

[2] Тщательный анализ стоянок синантропов позволил ряду видных ученых (Карл Нарр, 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. London: Phoenix Press, 2002.

гоминид», которая путем расширения класса предметов – древних инструментов – привела к возникновению предметов неопределенного активного класса, а именно, к появлению инструментов магии.

Еще одна линия развития инструментария древних людей приводит к появлению инструментов так называемого «пассивного класса», которые, по Клягину[1], отождествляются с изобразительными предметными формами анималистической мифологии, имеющими ограниченное число сюжетов, и являются объектами пассивного почитания, фетишами и тотемами. Сама анималистическая мифология датируется 134 000 (Рисс (Вюрм), поздний ашель Богутлу), но теоретически может быть синхронна самым началам изобразительной деятельности у древних людей 730 000 лет назад (мобильное искусство). По крайней мере, как гипотетически считается, древнейшая зооморфная тотемная эмблема, найденная в Амброне (Сория, Испания), в виде целого слоновьего черепа (наряду с другими разбитыми) рядом с большими костями и бивнем, выстроенными в линию, датируется 383 000–362 000. Помимо этого, к фетишам, возможно, относятся несколько фрагментов кварцита со следами полировки из карьера Писечни врх (Чехия, 262 000–204 000), хотя не исключена их связь с инструментами магии. Сюда же можно отнести нательные подвески (амулеты-фетиши) из пещеры дю Пеш-де-л'Азе II (Франция, 105 000–104 000) и т. п.

Интересно, что предложенные Клягиным две линии развития инструментария древних людей исходят из одного источника. Этот источник – орудия труда. Но предложенное исследователем разделение фактически идет в соответствии с критерием, который, на наш взгляд, применяется не совсем верно. Этот критерий разделяет предметы деятельности древнего человека (инструменты магии, фетиши, предметы искусства) на две группы *активного* или *пассивного* класса. Предметы, которые, как считается, были предназначены для активного воздействия древнего человека на действительность, называются инструментами магии. Предметы, которые, как предполагается, были пассивны в этом отношении, называются предметами фетиша[2]. Саму магию Клягин определяет как *непроизводственную инсценировку технологического способа поведения с применением предметов неопределенного*

---

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

[2] Вряд ли такое разделение следует считать релевантным, так как по аналогии в современном обществе можно было бы к активным инструментам магии отнести, к примеру, мобильный телефон, а к пассивным фетишам – телевизор. Однако эти предметы относятся к одному классу предметов – к предметам бытовой техники.

активного класса (инструментов магии), что осуществлялось в интересах заполнения свободного времени с целью его социализации общением непроизводственного характера (магическими обрядами).

Однако мы считаем, что возможна и другая интерпретация описанных выше артефактов. Для этого вслед за Н. В. Клягиным воспользуемся приведенной им в качестве примера количественной теорией информации К. Э. Шеннона, вернее ее выводами[1]. Магическая призма

---

[1] В своей монографии «Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)» Н. В. Клягин описывает интересное приложение количественной теории информации К. Э. Шэннона по отношению к интерпретации археологических памятников. Для иллюстрации приведем выдержку из монографии, касающейся этой теории, и выводов из нее, суть которых такова: «Суть интересующих нас выводов из концепции К. Э. Шеннона состоит в следующем. Представим человека, собирающегося совершить какой-то поступок и имеющего при этом два варианта поведения в ходе совершения этого поступка, но последствия обоих вариантов ему не ясны. Здесь человек попадает в ситуацию неопределенности выбора образа действия из двух альтернатив. Положим, человек получает сведения, позволяющие предпочесть один вариант другому. Это означает, что он получил сообщение, снижающее для него неопределенность выбора образа действия на одну единицу (из двух исходных вариантов поведения). Такое сообщение для человека (или машины) содержит, по терминологии К. Э. Шеннона, количество информации размером в один бит. Если выборов образа действия больше, чем два, количества информации, необходимой для оптимального избрания какой-то одной линии поведения, потребуется больше, и сообщение, исключающее только одну из трех линий поведения, будет содержать количество информации, меньшее, чем один бит, однако его при помощи математического аппарата теории вероятностей можно перевести в биты. Теперь представим, что человек, выбирающий из двух альтернатив и получивший тот бит информации, который нужен ему для предпочтения одной из них, получает второе, но аналогичное сообщение, которое уже никак не может повлиять на его выбор, так как он прояснен первым сообщением. Это второе сообщение будет содержать в подобной ситуации ноль информации. Отсюда следует вывод, что положительное количество информации может заключаться только в сообщении, несущем новые сведения. Есть основания считать, что человеческий мозг, как и компьютер, оценивает количество информации, содержащейся в поступающих сведениях, именно таким образом.

Теперь представим, что человеку или древнему гоминиду надо изготовить два или больше одинаковых орудий (так называемый процесс репликации артефактов). С первым орудием информационных проблем не будет, но, изготавливая второе, создатель столкнется с информационным затруднением, поскольку перестанет получать информацию (в количественном смысле, т. е. новые сведения) о ходе репликации второго артефакта, так как все сведения о нем он получил, создавая первый. Подчеркнем, что выявление этого информационного за-

выглядит атипично (нестандартно), фактически это инструмент иного рода, отличный от так называемых «производственных» инструментов – скребков, рубил и пр. Исходя из заключений, сделанных Н. В. Клягиным из теории К. Э. Шеннона, такая призма представляет собой новый класс изделий, что на уровне описываемых нами технологий первобытных гоминид фактически является своего рода гениальным изобретением, потому что при всем разнообразии объектов, которые могут быть выбраны для использования в качестве магических инструментов, кварц обрабатывается специально для этой цели[1]. Помимо это-

---

труднения вытекает из весьма абстрактной математической теории и его крайне сложно представить в доступных аналогиях. Можно, например, сказать, что создание двух идеальных копий человеку в принципе недоступно. Можно объяснить из приведенных соображений, почему таким изматывающим для человека является конвейерное производство, при котором как раз необходимо тиражировать одинаковые артефакты. Наконец, можно объяснить с информационной точки зрения, почему отдыхом является смена родов деятельности (такая смена избавляет человека от информационных затруднений) и т. д.

В этой связи возникает вопрос: каким образом древним гоминидам и людям современного типа удавалось и удается преодолевать информационные трудности при репликации одинаковых артефактов? Возможным решением этой проблемы является предположение, что в процессе тиражирования однотипных артефактов их создатели постоянно допускали отклонения от стандартной технологии воспроизводства изделий, относящихся к одному и тому же классу орудий. Такие отклонения разнообразили стандартный процесс репликации и облегчали ее информационный контроль. Из этого предположения следует важный вывод, вполне поддающийся фактическому подкреплению. Суть этого вывода состоит в следующем. *Раз для успешной репликации однотипных изделий требовались какие-то отклонения в том или ином технологическом звене репликации подобных изделий, то такие технологические отклонения будут более заметны в простом, а не в сложном технологическом процессе по той простой причине, что, чем меньше технологических операций, необходимых для создания изделия, тем сильнее будет искажен его облик при отклонении от стандарта в какой-то операции.* Напротив, *если однотипные артефакты требуют многочисленных технологических операций для своего создания, то отклонение от стандарта в какой-то одной из этих операций будет попросту малозаметно в общей массе результатов других технологических операций, выполненных стандартно*. Отсюда следует небезынтересное заключение: *чем больше степень сложности технологии, необходимой для производства орудий, тем более стандартными будут выглядеть эти орудия, и наоборот, чем проще технология, тем атипичнее (нестандартнее) будут выглядеть артефакты, полученные в результате ее применения*. Этот вывод хорошо согласуется с археологическими фактами».

[1] Следует также упомянуть, что кварц до сих пор является материалом для изготовления различных магических инструментов, как в цивилизованном, так

го, в соответствии с приведенными выводами из теории К. Э. Шеннона, можно сказать, что древний человек в процессе тиражирования однотипных артефактов постоянно допускал отклонения от стандартной технологии, что разнообразило процесс репликации и облегчало ее информационный контроль. Такие отклонения генетически восходят одно к другому (постоянное получение информации) и таким образом приводят к изготовлению кварцевых призм «непроизводственного» характера, которые относятся к инструментам магии.

Принимая утверждение, что инструменты магии генетически восходят к средствам труда, мы можем заключить, что магия была «создана», обретена, выросла, на нее натолкнулись, ее поняли в процессе труда, изготавливая инструменты нового класса и 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. Фактически можно утверждать, что трудовая и магическая деятельность древнего человека были неразделимы. Отсюда можно сделать вывод о том, что магия рациональна и прагматична. Поэтому ее никак нельзя назвать *непроизводственной инсценировкой технологического способа поведения*, так же, как нельзя назвать инсценировкой процесс изготовления примитивного орудия труда. И если мы согласимся с Н. В. Клягиным в том, что эта «инсценировка» осуществлялась «в интересах заполнения свободного времени с целью его социализации общением непроизводственного характера», то нам по аналогии придется этой же характеристикой определять процесс создания древним человеком орудий труда – в интересах заполнения свободного времени, что принципиально не может быть верным. Но если же мы говорим о том, что 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 производства несколько иного рода. Следовательно деятельность, для которой их изготавливали, была также задана условиями жизни, была «производственной», *направленной на выживание*.

Утилитарность кажущихся неутилитарными предметов по-иному задает понимание производственной деятельности древних людей. Само понятие «производственной деятельности» выстраивает опреде-

---

и в нецивилизованном обществе (см.: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. Цит. по Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). М.: ИФРАН, 1996).

ленную парадигму: она предполагает разделение деятельности на производственную и непроизводственную. Однако вряд ли такое деление уместно относительно жизни и деятельности древних людей. При подобном делении мы фактически делим деятельность на первостепенную и второстепенную, что вряд ли допустимо. Это опять манифестация нашего современного понимания деятельности. Такого же, какое продемонстрировал и Малиновский, фактически разделивший эти виды деятельности по другому критерию – обращение к естественным силам и факторам или к сверхъестественным. Но вспомним, в исследованиях Малиновского, приведенных в книге «Магия, наука и религия», магия помогает примитивному человеку в его повседневной деятельности, она применяется и в производстве (закладке огородов, построении каноэ) и в охоте. Значит ли это, что магия у них является производственной деятельностью? Вспомогательной производственной деятельностью? Вспомогательной деятельностью? Ответ неоднозначен. Однако в любом случае магия в этом контексте не является деятельностью, которой занимаются на досуге, в свободное время. Это деятельность, направленная на более успешное встраивание человека в мир, окружающую действительность, более активное и успешное влияние на нее, выстраивание для себя более благоприятных условий, ситуаций, развития событий.

И, наконец, следует упомянуть еще и то, что мозг древних людей значительно уступал по объему мозгу современного человека, и только приблизительно 200 тыс. лет назад появились более развитые формы древних людей – палеоантропы (неандертальцы), которые, в свою очередь, значительно превосходили более ранних гоминид объемом мозга. Несмотря на то, что объем мозга неандертальцев приближается по параметрам к мозгу современного человека, само строение мозга сохранило многие примитивные черты. Это замечание очень важно. Дело в том, что некоторые ученые предполагают существование определенных верований у синантропа (460 000 лет), которые проявлялись через некрофагию, поедание своих мертвых сородичей[1]. Все подобные

---

[1] См., например: James E. O. Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology. N. Y.: Frederick A. Praeger, 1957 и др. работы. Следует заметить, что Джеймс не говорил напрямую о существовании религиозных верований у синантропа, как это обычно ему приписывают, а о магико-религиозных верованиях. Дело в том, что вряд ли уместно говорить о существовании религии у древних людей, но возможно говорить о магии, которая, очевидно, являлась достаточно функциональным средством «включения» в окружающий древнего человека мир. См. также работы немецко-голлландского палеонтолога фон Кёнигсвальда: Koenigswald von G. H. R. Meeting Prehistoric Man. L.: Scientific

построения, несмотря на находки предполагаемых магических инструментов – кварцевых призм, – являются умозрительными рациональными спекуляциями. Они также были отвергнуты, но не только потому, что прямых доказательств магической деятельности у синантропа так и не было обнаружено. Основным аргументом против был как раз тот, что у синантропа еще недостаточно развит мозг и, следовательно, он практически не приспособлен к абстрактному мышлению. Иными словами, исследователи напрямую связывают магию с абстрактным мышлением, что, на наш взгляд, неверно.

Здесь следует сказать о таком негативном явлении, как смешение магии и религии, которое обычно допускают исследователи, занятые поисками или рациональным конструированием древнейших верований первобытного человека. В нашем случае такое разделение имеет принципиальное значение. Дело в том, что когда исследователи палеолита говорят о религии древнего человека, это означает, что в примитивных верованиях гоминид специалисты стараются отыскать черты, присущие современным религиям. Именно *в парадигме современного подхода к религиозным верованиям человеку необходимо обладать способностью к абстрактному мышлению*, способствующему раскрытию таких привычных нашим современникам понятий, как *бог, душа*, ее *спасение, вечное, Небесный Отец* и пр. Гоминиды, не обладающие способностью к такому мышлению, этих понятий не знали, да и вряд ли они им были нужны[1]. Такое утверждение имеет под собой основания. Дело в том, что в мозге человека есть так называемые зоны Брока и Вернике (названые по именам французского анатома Поля Брока и немецкого психиатра Карла Вернике)[2], отвечающие за речь и понимание речи. Эти зоны оставляют на внутренней поверхности че-

---

Book Club Edition, 1956; Koenigswald von G. H. R. Evolution of Man. University of Michigan Press, Ann Arbor Paperback Series, Revised edition, 1976. Некрофагия получила объяснение как нечто вроде симпатической магии, когда, поедая кого-то, тот, кто это делает, приобретает все качества поедаемого.

[1] Своеобразную интерпретацию поведения гоминид, в частности, синатропов, 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, любование которым наводило их на размышления об абстрактных религиозных понятиях христианского толка, таких, как Бог, душа, воскресение, вечность, Небесный Отец и пр.

[2] Лурия А. Р. Этапы пройденного пути: научная автобиография. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 110–121, 130–138.

репной коробки определенный «след». Первые признаки присутствия в мозге гоминид этих следов, по материалам раскопок, появляются 2 млн лет назад[1]. Эти данные совпадают с тем фактом, что древние гоминиды были правшами[2], что было определено по остаткам каменных орудий и манере нанесения удара. Артефакты из Кооби Фора (которые, датируются 1,9–1,5 млн лет) подтверждают такое заключение[3]. Отсюда «праворукость» гоминид и способствовала развитию речи, так как зоны Брока – Вернике, отвечающие за речь, находятся в левом полушарии мозга и работа правой рукой также относится к зонам в левой половине мозга. Иными словами, развитие «изобретательской» деятельности, способности к изготовлению примитивных инструментов и способности к речи идут параллельно. Это сугубо прагматическое поведение первобытного человека, его «ответ» на вызовы мира, который никак не мог быть неадекватным и в этом смысле нерациональным.

Соответственно правая половина мозга ответственна за образное, абстрактное, зрительно-пространственное мышление и восприятие картинок. Большинство людей, читающих по Брайлю (система письменности для слепых, при которой чтение происходит с помощью осязания), предпочитают пользоваться левой рукой для распознавания знаков.

Из этого можно сделать вывод о том, что именно левое полушарие, ответственное за логическое мышление, развивалось вместе с развитием трудовой (производственной), а также другими видами деятельности и развитием речи. Отсюда магико-религиозная деятельность, как разновидность производственной деятельности, также развивается с развитием левого полушария мозга, ответственного не за абстрактно-картиночное, а за логическое мышление.

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 неотличимо от всей прочей деятельности. Такое же логически оправданное, рациональное, прагматическое и утилитарное, необходимое для дополнительного

---

[1] По этому поводу см.: Deacon T. W. The Neural Circuitry Underlying Primate Calls and Human Language // Human Evolution. – № 4 (5). – P. 369; Falk D. Braindance. N. Y.: Henry Holt and Co., 1992. P. 50.

[2] 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.

[3] Schick K. D., Toth N. Making Silent Stones Speak. N. Y.: Simon and Schuster, 1993. P.140–142.

активного изменения реальности средство, которому не нужно абстрактное мышление – примитивную магию, а затем – примитивные религиозные верования. Иными словами, 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.

Таким образом, неспособность гоминид к абстрактному мышлению при существующем способе поведения говорит о том, что этот способ поведения в тех условиях являлся строго рациональным и адекватным, основанным на жестком принципе выживания. Следовательно, даже ритуал похорон, более напоминающий магический обряд (1,2 млн лет), при проведении которого использовалась красная охра (первое магическое средство, магический инструмент) и который проходил ранее, чем, предположительно, датируется переход древних людей к устной речи (0,73 млн лет), является не столько свидетельством верований, сколько адекватным способом поведения гоминид в той конкретной ситуации. Возможно, мы никогда не сможем восстановить смысл такого захоронения, установить, в чем заключалась такая адекватность поведения. Но сам факт того, что тело было именно захоронено, а не брошено там, где застала смерть, или подальше от стоянки, говорит об отношении к умершему как к существу, заслуживающему (по нашим меркам) уважения и памяти. Такое отношение – не безразличие – говорит о разуме, о том, что оно было сделано сознательно, поведение хоронившего было рациональным.

В итоге становится очевидно, что понимание причинно-следственных связей является человеческим феноменом. Причинно-следственные связи рационализируются в таких видах человеческой деятельности, как производственная деятельность, магико-религиозная деятельность, прото-научная деятельность. Все эти виды деятельности, исходя из одного источника, направлены на достижение общего результата, выживания, или органичного вписывания человека в окружающий мир, путем его изменения.

Слабое развитие мозга у древнего человека говорит об отсутствии у него развитого абстрактного мышления. Следовательно, магико-религиозная деятельность древнего человека не носила отпечаток абстракции и была сугубо прагматичной, адекватной вызовам окружающего мира. Эту деятельность нельзя рассматривать с точки зрения современного понимания магии и религии, основанных на абстрактном мышлении и зачастую не имеющих к жизни никакого отношения.

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

§ 3. Рациональность *человеческого*

Для того, чтобы определиться с соотношением магии религии и науки, необходимо определить наше понимание рациональности, на основе которой необходимо строить это соотношение. Мы уже говорили о рациональности деятельности древнего человека, в том числе и производственной, в которую включили магико-религиозную деятельность. Сама магико-религиозная деятельность сегодня понимается как проявление и выражение магико-религиозного, или мифологического сознания, парадигмы, в которой выстраиваются иррационалистические и мистические концепции. Однако, по мнению Е. А. Фроловой[1], все иррационалистические, мистические концепции базируются на рациональных способах обоснования истинности своего видения мира, причем все они, как теории, используют рациональную аргументацию. И. Т. Красавин[2] 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 Красавин, понятию рациональности едва ли можно приписать определенное и неизменное значение: не имея постоянного денотата, оно 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.

Называя какое-нибудь явление рациональным, приходится, естественно, исходить из исторически конкретной системы ценностей и их

---

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

[2] Красавин И. Т. О ситуациях проблематизации рациональности / Рациональность как предмет философского исследования. М.: ИФ РАН, 1995. С. 172–173.

иерархии. В то же время, данная система сама поддается оценке с точки зрения рациональности[1].

В реальной жизни мы зачастую сталкиваемся с тем, что обдумывание ситуации с применением самой рациональной методологии может привести к совершенно ошибочному решению. И наоборот, принятое интуитивно решение, совершенное бессознательно 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, с одной стороны, рациональность научных и философских построений и рациональность поведения человека в окружающей реальности отличаются, но не взаимоисключают друг друга. Помимо этого каждый вид деятельности и теоретизирования требует своей рациональности.

При рассмотрении условий возникновения религии нам следует учитывать, что мы не будем вслед за Э. Б. Тейлором рассматривать древнего человека как примитивного философа, а будем исходить из единой для древнего 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. Если мы признаем, что магико-религиозные представления способствовали в повседневной производственно-бытовой и когнитивной деятельности древнего человека систематизации и обкатке знаний, передаче знаний о мире следующему поколению, то, следовательно, магико-религиозное мышление будет выполнять функции, свойственные науке, вернее, примитивной науке, протонауке.

---

[1] Красавин И. Т. О ситуациях проблематизации рациональности / Рациональность как предмет философского исследования. М.: ИФ РАН, 1995. С. 172–173.

Предполагая единый источник происхождения магии, религии и науки, мы можем сравнивать их на одном основании либо этим основанием избираем научность, и тогда мы оцениваем магию и религию с точки зрения науки, либо наоборот, с точки зрения мифологии. Тогда придется признать научное сознание аналогичным мифологическому сознанию. Мы в современном мире привыкли к противопоставлению научного и мифологического сознания, но, по А. Ф. Лосеву, «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 магико-религиозное сознание первобытного человека) системным, 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. По Лосеву, миф не выдумка, а наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола. Миф содержит в себе строжайшую и определеннейшую структуру и есть логически, т. е. прежде всего диалектически необходимая, категория сознания и бытия вообще.

Такая позиция Лосева ясно показывает, что наука просто не может и не должна противостоять мифологии только потому, что реальная наука, творимая живыми людьми в определенную историческую эпоху, не только всегда сопровождается мифологией, но и питается ею, черпая из нее свои исходные интуиции.

Однако не следует слепо соглашаться с авторитетом Лосева, так как он, говоря о том, что миф является наивысшей по своей конкретности, максимально интенсивной и напряженной реальностью, тем не менее, оговаривает, что она является таковой для мифологического сознания. Таким образом, он фактически заявляет, что это мифологическое сознание совершенно иное, оно оторвано как от науки, так и от реальной жизни и представляет собой закрытую систему. Утверждения Лосева можно и должно поставить под сомнение, если принимать миф и религию не как виды 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.

---

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

«Так хочет» моя логика – таков закон необходимости в творческом желании. Эта логика отлична от логики здравого смысла и формальной логики[1]. 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 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. Таким образом, эти два вида сознания (научное и мифологическое), по мнению указанных исследователей, не пересекаются, и каждый обладает своей логикой и рациональностью. Более того, каждый обладает своей реальностью – физической и виртуальной. Говоря о том, что религия и мифология – это некие «вещи в себе», познаваемые только изнутри самих себя и существующие только для самих себя, мы разрушаем логику существования как мифа, так и религии. Закрытая система, в виде которой, принимая во внимание мнения Лосева и Голосовкера, предстает перед нами религия, перестает давать ответы на основные вопросы, один из которых: для чего она существует, для самой себя.

Дело в том, что существование двух видов рациональности в описании Лосева и Голосовкера взаимно исключают друг друга. 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 рацио-

[1] Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа. М., 1987. С. 18–19.

нальность мифологии (магии и религии), считая ее иррациональностью. Иррациональное, по В. М. Пивоеву, и есть самое главное в мифе[1], мысль, с которой совершенно невозможно согласиться, так как именно мы *определяем первобытное рациональное как современное иррациональное*. Однако, существуют и другие подходы, 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 науку[2]. Д. Блур также говорит о том, что мифологическое мышление столь же рационально, насколько рациональна современная наука[3].

В создавшейся дискуссионной ситуации приходит острое понимание необходимости пересмотра представлений о рациональности. Уже сейчас можно говорить о разных типах и формах рациональности знания и науки[4], причем знание не только не противостоит вере, а необходимо включает ее в себя, а взаимоотношения религии и науки в системе культуры тоже не столь просты, как это казалось до недавнего времени. И опять, качество и сама возможность подобных взаимоотношений во многом зависят от того, что мы понимаем под религией.

Понимать религию как еще одно пространство рациональности возможно при известной доле релятивизма. С одной стороны, считается, что мифология и обыденное сознание – это нерационализированные формы сознания, в которых происходит недопустимая канонизация содержания картины мира. Такая канонизация находится в коренном противоречии с самим духом рациональности, с ее исходными принципами. Принципом и императивом рационально-рефлексивного сознания является положение о том, что реальность всегда шире, богаче, полней любых человеческих представлений об этой реальности[5]. Однако, с другой стороны, 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 или даже невоз-

---

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

[2] Hubner K. Mystische und wissenschaftliche Denkformen // Philosophy und Mythos. B.; N.Y., 1979.

[3] Bloor D. Knowledge and social imagery. L., 1976.

[4] Лекторский В. А. Введение // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 3.

[5] Швырев В. С. Рациональность в сфере ее возможностей // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 14.

можным в рамках принятой в известное время научной картины мира может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок[1]. 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. Новиков[2], самые роскошные плоды культуры вырастают лишь на почве «нечистого мышления». Разум 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 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. Рациональность научная, религиозная и всякая другая не альтернативы, но грани единого и многоликого человеческого разума. Все дело в акцентах, приоритетах: научных, нравственных, художественных и т. д., сменяющих, 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 значимостью[3].

Эти взгляды сходны с позицией В. Г. Федотовой, которая считает, что на разных этапах развития – в традиционном, современном и в

---

[1] Швырев В. С. Рациональность в сфере ее возможностей // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 15.

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

[3] Там же. С. 28.

постсовременном обществах – господствуют разные типы рациональности. Само понятие «тип рациональности» 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 рациональности[1].

Многозначность понятия рациональности – исторически сложившееся социально-культурное явление, смысл которого может быть выявлен путем обращения к разным типам рациональности, сформировавшимся в ходе общественного развития, считает И. П. Фарман[2]. Понимание рациональности 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 при рассмотрении их генетических и содержательных отличий друг от друга, а

---

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

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

также трансформаций, обусловленных историческим развитием, следует применять социокультурный подход[1].

Следует особенно отметить мнение А. Л. Никифорова, который считает, что основным парадигмальным объектом рациональностной (по аналогии с «истинностной») оценки является деятельность, так как она прежде всего и главным образом может быть рациональной или нерациональной[2]. Обычно под деятельностью имеют в виду *человеческую активность, направленную на изменение и преобразование окружающего человека мира*. Это *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.* [3].

Однако, 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 нерациональности, так как деятельность, рациональная по отношению к одной цели, часто не будет рациональной по отношению к другой цели. В этом отношении М. А. Розов говорит о том, что деятельность создается контекстом, или, иными словами, рациональность действия определяется контекстом[4].

У рациональной деятельности, считает Никифоров, есть особенность: она не зависит от человека, т. е. никакие его индивидуальные особенности не важны для такой деятельности и не входят в нее. Рациональная деятельность напоминает естественный процесс, который

---

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

[2] Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 236–237.

[3] Там же. С. 236–238

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

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 все люди действуют одинаково, но как только они начинают отходить от рациональности, между ними появляются различия[1]. Следовательно, рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность нерациональна (здесь следует обратить внимание на противоположность этого мнения позиции Лосева и Голосовкера, приведенной выше. «Абсолютная свобода» мифа, т. е. фантастической реальности, и свободной деятельности – творчества – в ней, как это представляет Голосовкер, оказывается абсолютной нерациональностью). Рациональная деятельность 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 аргумент Никифорова очень показателен для интерпретации повсеместного распространения магии и религии в древнем и примитивном обществе. Таким образом, оказывается, что люди даже в «изобретении» магии и религии в различных местах земного шара действуют одинаково, следовательно рационально, несвободно – они в силу своей рациональности несвободны и обречены на рождение магии и религии.

В итоге, 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 стандар-

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

тов рациональности – один из важнейших признаков свободы[1], то это свобода быть несвободным от окружающего мира.

Интересное понимание рациональности дает М. К. Мамардашвили, для которого рациональное мышление развертывается и впервые устанавливается в том интервале, которого 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 человека[2]. Применительно к превращению гоминида в человека такой подход интересен тем, что фактически полагает человека, у которого свойственное животному понимание и существование начинают раздвигаться. Но тогда, следовательно, Мамардашвили говорит о тотальной рациональности человека и его деятельности. Все, что лежит в интервале между пониманием и существованием то, на что человек начинает обращать внимание в непонимании, фактически считается еще неочеловеченным миром, в котором рождается рациональность. Затем идет понимание, то есть очеловечивание.

Учитывая рассмотренные подходы к рациональности мы можем понять, когда деятельность первого человека стала рациональной. Собственно рациональность в промежутке между существованием и пониманием и есть рождение *человека*. Вспомним, 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, или трансформации реальности, можно называть рациональной. Отсюда предлагаемое Н. В. Клягиным[4] разделение деятельности древнего человека на производственную и непроизводственную, вероятно, следует пересмотреть.

Мы предлагаем понимать производственную деятельность древнего человека шире и включить в нее то, что условно можно назвать не-

---

[1] Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 236–246.

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

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

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

производственной деятельностью, или, по Клягину, «непроизводственной инсценировкой технологического способа поведения», в результате которой изготавливались и применялись «предметы неопределенного активного класса (инструменты магии)». Мы предлагаем ту часть свободного времени древнего человека, которую он посвящал изготовлению этих инструментов и проведению магических действий, также включить в производственную деятельность. Здесь «производственность» деятельности понимается как привлечение «метафизических» возможностей для изменения мира и благоустройства своей жизни, дополнительно к физическим возможностям. Этой деятельностью, по нашему мнению, человек не занимался в свободное время, так как она является продолжением и расширением его «производственного цикла». Как раз отнесение так называемой магической деятельности древнего человека к непроизводственной деятельности говорит о том, что в подходе исследователя присутствуют современные стереотипы понимания магии как деятельности «от нечего делать», деятельности «на досуге».

Соответственно этим нашим заявлениям нам следует включить в число производственных и магические инструменты, т. е. инструменты «неопределенно активного класса». В целом это группа производственных инструментов активного воздействия на действительность. Фетиши и тотемы, а также изобразительные предметные формы анималистической мифологии (в виду их вероятного утилитарного характера по аналогии с теми интерпретациями, которые В. Е. Ларичев[1] дал наскальному искусству, а также самого наскального искусства) и мобильного искусства мы отнесем к непроизводственным вспомогательным инструментам. Однако эта группа может быть условно определена как переходная, так как эти предметы, рисунки и пр.[2] могли быть использованы как в активном, так и в пассивном вариантах (по край-

---

[1] См.: Ларичев В. Е. Лунно-солнечная календарная система верхнепалеолитического человека Сибири. Новосибирск, 1983; Ларичев В. Е. Невидимое Видимое (методика анализа образов искусства древнекаменного века, их семантика и проблема зарождения первобытного художественного творчества) // Методы естественных наук в археологических реконструкциях. Ч. II. Новосибирск, 1995 и др.

[2] Н. В. Клягин приводит для примера работу Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 162, 164, 170, говоря о том, что предметные формы тотемизма, как и мифологии, не были рассчитаны на активное воздействие на действительность, а в качестве тотемов могли выступать животные, растения, Луна, Солнце, реки, камни, младенцы, духи, участки земли, священные предметы, жара, холод, болезни и др. явления природы.

ней мере, Н. В. Клягин относит их к предметам неопределенного пассивного класса). Заявленная нами переходность проявляет проблему определения активности и пассивности. Можно предположить, что «пассивно почитаемый» предмет в то же самое время может являться магическим инструментом. Если предположить, что почитание фетиша или тотема каким-то образом влияет на реальность (защищает человека, содействует благополучию и пр.), то он, фактически являясь пассивным инструментом, проявляет активность. А сама «пассивность» заставляет задуматься в целом о деятельности человека.

Создание чего-либо, преобразование среды из двух модусов – активности и пассивности – основывается на первом, на активности. Включая почитание каких-либо предметов или чего бы то ни было в деятельность человека, нам придется признать, что оно должно иметь смысл, т. е. быть рациональным с точки зрения человека, т. е. обладать какой-либо утилитарностью. В любом случае почитание предметов, рисунков в виде фетишей и тотемов становится неутилитарным тогда, когда становится традицией, утратившей свой смысл, которого никто уже не помнит. Таким образом, бессмысленное почитание как бессмысленная деятельность перестает быть рациональным. Но здесь опровергается тезис А. Л. Никифорова о том, что рациональная деятельность – несвободна, свободная – нерациональна. Мы видим, что почитание, утратившее свой смысл, несвободно, следовательно, должно быть рациональным. Но как раз в силу утраты первоначального смысла оно нерационально. Именно в такой ситуации можно сказать, что предметы, когда-то предназначенные для активного изменения реальности, не выполняют той активной роли, для которой были созданы и выбраны и их можно было бы из класса активных перевести в класс пассивных, не выполняющих своих функций. Мы сразу же полагаем неверным считать, что предметы, рисунки, тотемы и фетиши и прочее сразу, изначально создавались или выбирались без какого-либо смысла, так как в этом случае приписываем древнему человеку нерациональность действий. В самом деле, бессмысленное изготовление и бессмысленный выбор предметов для почитания будет нерациональным или, возможно, иррациональным.

Посмотрим с другой стороны. Если рисунки и предметы (вещи произведенные, а не выбранные фетишами и тотемами) действительно создавались только потому, что человек хотел таким образом использовать свой досуг, то их также нельзя относить к классу пассивных предметов, так как они в этом случае вообще не выполняли никаких магических функций. И уж совсем бессмысленным и абсурдным кажется выбор уже существующих предметов для почитания, не несуще-

го в себе никакой значимости. В этом случае деятельность человека будет либо инстинктивной (однако непонятно для какой цели служил бы инстинкт почитания ради почитания, если он, по сути, должен иметь сугубо утилитарные свойства), из чего религию можно было бы назвать инстинктивной деятельностью либо совершенно случайной деятельностью. И опять, вопреки тезису А. Л. Никифорова, их деятельность в этом случае была бы произвольной, следовательно, свободной, но совершенно нерациональной. В последнем случае эта деятельность не привела бы к возникновению магии и религии, если бы человек не заметил, что эта совершенно случайно выбранная деятельность является причиной определенных следствий, которых можно добиться не единожды повторением определенный условий этой первичной (случайно выбранной) деятельности. И тем более, никакая деятельность – производственная или досуговая – не привела бы к возникновению верований, если бы причинно-следственных связей между ней и последующими событиями не наблюдалось или не было на самом деле, а также если они не воспроизводились раз за разом.

Начало же создания древним человеком искусственной, удобной для человека среды обитания говорит об утилитарности деятельности человека, деятельности активной, рациональной, в которую вовлекались произведенные и непроизведенные человеком предметы. В таком случае магией следует называть *все активные действия человека, имеющие целью преобразование внешней среды для своих нужд*. Но если так, то древний человек начал заниматься магией уже тогда, когда начал делать примитивные инструменты. Поясним эту мысль.

Человек, пусть даже в виде первобытных гоминид, совершенно условно выделился из природного окружения с первым действием, направленным на преобразование среды вокруг себя. Есть два варианта этих действий. Первый и «по техническим причинам» неприемлемый: человек хотел изменить мир под себя. Второй, более реальный: человек начал познавать мир, свое место и свои возможности в нем, вписываться, встраиваться в мир, изменяя его в соответствии со своими возможностями, сначала совершенно незначительно, а потом все масштабнее. И только затем стал изменять мир для себя и «под себя». Тот, кто понимает этот мир, рационализирует его, в терминах Мамардашвили, раздвигая существование и понимание, кто может жить с ним в гармонии, тот получает преимущества, тому мир поддается, дает шанс на лучшее устройство своей жизни – здесь становится актуальным упомянутый тезис Б. Спинозы о свободе как познанной необходимости. Понимание этого мира, познание его законов имеет результатом лучшее приспособление к окружающим условиям, более легкое выжи-

вание, приспособление за счет дополнительных средств, возможностей, которые выходят далеко за рамки возможностей, данных животному. Взросление и воспитание разума – это ключ к этому миру, ключ к его пониманию, диалогу с ним. Понимание его ответов, понимание его раскрытия предоставляет человеку возможности, в том числе и технологические, для встраивания в этот мир. Коммуникация с миром уже магична, но не тем, что мы как современные люди понимаем под магичностью. Она магична в том, что мир начинает показывать человеку его возможности. Человек (давайте условно назовем древних гоминид людьми) вдруг понимает, что видит мир по-новому. То, что являлось одним из обыденных предметов мира, камень, вдруг показал, что его можно использовать. Таким образом мир вступил в диалог, уступил человеку одну из своих тайн.

В современном понимании мы определяем магичность, исходя именно из этой способности мира хранить и открывать свои тайны. Современное понимание магии, таким образом, строится на градиенте между знаниями и умениями. Всё, что мы знаем и умеем, не магично. Всё то, что не умеем и не знаем, магично. Оно перестает быть магичным тогда, когда открывается секрет знания.

В первобытном обществе магичность в современном понимании также рождается в градиенте между знанием и незнанием, в разнице технологий. Признаки магичности достаточно просты. Их репрезентируют незнание и возникающие вопросы «что?», «как?», «для чего?». Для первобытного человека, который не имеет знаний и технологий изготовления скребка, рубила, наконечника из кремния, обсидиана и пр., магичны знания, действия и инструменты человека, который знает эти технологии и умеет их применить. Для него и каменный топор – то, что мы называем чудом, магией.

Определяя магию как некие знания и умения, приобретаемые и сопровождающие человека в его генезисе, участвующие в рождении человека, мы тем самым признаем магию как признак антропности, который сохранился до настоящего времени и который существовал еще до появления у человека способности к абстрактному мышлению. В соответствии с этим магия может рассматриваться как *знания и умения человека, приобретенные естественным путем, таким же, как производственные знания и умения, являясь их своеобразным продолжением и дополнением*. Естественность приобретения древним человеком подобных знаний, навыков и умений из опыта жизни в природе, взаимодействия с ней, вписанности в нее, выявление определенной системности этих «природных» знаний можно обозначить понятием физиогенности. Получение знаний и опыта из непосредственного контакта с природой, из

существования и активной деятельности в ней, производство орудий труда, магических инструментов на стадии формирования человека свидетельствуют об определенной логике генезиса человека, проявлении у него присущих только ему черт, которые в совокупности можно назвать моментами актуализации *человеческого* в человеке, его составляющими, антропными качествами, или атрибутами человеческого.

В итоге магичностью можно назвать *способность человека к целенаправленному изменению реальности вокруг себя с помощью любых средств*. Исходя из того, что мы определяем единый источник условно производственной и условно магической деятельности, нам *следует отнести к магическому любое целенаправленное действие человека по изменению реальности*. Такой вариант конструирования определяет магичность как неотъемлемый элемент природы человека. Он констатирует рациональность человека в рефлексии мира и рациональность деятельности. Отсюда деятельность древнего человека следует рассматривать целиком, в едином целом, к примеру, изготовление каменного инструмента – это и производство, это и искусство, это и магия, это вообще творчество. Одновременно – в когнитивном аспекте – это наука.

Следует разобраться с присутствием магии в религии и взаимоотношении магии, религии и науки. Исходя из одного источника – производственной деятельности человека, т. е. деятельности направленной на изменение мира, – эти три составляющих как раз способствуют такому изменению, управлению реальностью. Так, к примеру, для Дж. Галоуэя магия – это стратегия поведения древнего человека, который тем или иным способом (к примеру, воздействуя на духов) хочет добиться *исполнения своих желаний*[1]. В таком понимании сути магии ему вторит Э. Брайтман, который считает, что магия для первобытного человека является средством подчинения себе космических сил для исполнения своих желаний и служения воле человека[2]. К. Кох также полагает, что магия – это «способность или, по крайней мере, попытка к познанию и управлению духовным миром, управлению людьми, животным и растительным миром, а также неживой материей при помощи потусторонних сил или мистических ритуалов»[3]. Магия, таким об-

---

[1] Galloway G. The Philosophy of Religion. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1914. P. 100.

[2] Brightman E. S. A Philosophy of Religion. N. Y.: Prentice-Hall, 1940. P. 40–41.

[3] Кох К. Между Христом и Сатаной. М.: Изд-во Крегеля. Гранд Рапидз, 1999. С. 124.

разом, если убрать частности, – это возможность управления[1], причем не только миром вокруг себя, но и возможность управления своей судьбой, контроля над своей жизнью[2]. Очевидно, что постановка человеком таких целей, как исполнение желаний, управление миром вокруг себя, контроль над своей жизнью, будет иметь результатом их достижение только посредством изменения человеком реальности вокруг себя путем познания ее законов, связей, взаимодействий. Отсюда магия – это не просто средство и технологии для изменения мира, это «искусство изменений», подчеркивает М. Мосс[3]. В этом отношении М. Томпсон очень тонко подмечает те чувства, которые человек испытывает, привлекая себе на помощь магию. Для него магия – это «…переживание, при котором появляется ощущение единства, лежащего в основе всего, чувство разрушения всех обычных барьеров между собственной личностью и внешним миром, выхода за пределы нашего нормального осознания пространственных и временных ограничений»[4]. Это чувство приближения человека к высшей мудрости, знаниям, слиянию с реальностью, полный контроль над ней. Р. Стейн и Ф. Стейн замечают, что, к примеру, на Тробрианских островах магом называют не просто того, кто знает какие-то заклинания. Да, он знает дождевую и садовую магию, но он обладает техническими и другими сложными знаниями, может строить каноэ, знает мифы, песни, танцы, поэтому этого человека называют «знающим». Эти знания очень важны для малых сообществ, и те редкие люди, кто обладает такими знаниями, являются очень важными людьми[5]. М. Дики также описывает такого рода «ведьму», которую аборигены называли «мудрой женщиной», способную даже лечить некоторые психические заболевания[6].

Нам представляется неудивительным то, что магом называют того, кто обладает знаниями о мире, знаниями, которые оказываются гораздо шире обыденного представления о мире, знаниями, сопоставимыми с научными знаниями. По мнению Э. Брайтмана, магия несет в себе

---

[1] Stein R. L. Frankle S., Philip L. Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft. Boston: Allyn & Bacon, 2005. P. 161.

[2] Bremmer J. N. The Birth of the Term «Magic» // The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Paris-Dudley: Peeters, Leuven, 2002. P. IX.

[3] Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 152.

[4] Томпсон М. Философия религии. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 33.

[5] Stein R. L. Frankle S., Philip L. Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft. Boston: Allyn & Bacon, 2005. P. 139.

[6] Dickie M. W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World. L., N. Y.: Routledge, 2003. P. 15.

грубое подобие науки[1], она является основой и прародительницей религии и науки и обращается к вере и разуму[2]. Но она не только «грубое подобие» науки. Магия, пишет Э. Хопкинс, по своей сути преимущественно религиозна[3] и, по мнению С. А. Токарева, является «одной из существенных, органических частей всякой религии, от самых ранних до самых поздних ее этапов»[4]. Более того, считает Я. Бреммер, не существует ни одной религии без значительного содержания магии, к тому же само противостояние магии и религии, которое обросло многочисленными дебатами и спекуляциями, – это изобретение XIX века[5]. Другие исследователи также считают, что магия и религия, несмотря на разницу, с самого начала существовали одновременно и параллельно, были совершенно неотличимы, имели одинаковую ритуальность, такую, как, к примеру, танец шамана, который часто используется в религиозных и магических целях[6].

Таким образом, у нас выстраивается смысловой треугольник «Магия – религия – наука», взаимоотношения между вершинами которого были рассмотрены различными авторами.

Несмотря на то, что магия, в соответствии с преобладающим мнением, представляет собой некую экзотику, пишет Р. Стейн[7], в действительности магическое мышление является очень человеческим, вернее, присущим человеку типом мышления. Более того, время от времени она практикуется каждым человеком[8]. Логика магии не только является ре-

---

[1] Brightman E. S. A Philosophy of Religion. N. Y.: Prentice-Hall, 1940. P. 43.

[2] Bremmer J. N. The Birth of the Term «Magic» // The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Paris-Dudley: Peeters, Leuven, 2002. P. IX.

[3] Hopkins E. Washburn. Origin and Evolution of Religion. New Haven: Yale University Press. Place, 1923.

[4] Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 404.

[5] Bremmer J. N. The Birth of the Term «Magic» // The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Paris-Dudley: Peeters, Leuven, 2002. P. IX.

[6] Marett R. R. The Threshold of Religion. L.: Methuen & Co. Ltd., 1914. P. 36; Leeuw G. van der. Religion in Essence and Manifestation. N. Y., Evanston: Harper and Row, 1963. II. P. 545; James E. O. The Beginnings of Religion. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973. P. 46–48; Vries J. de. Perspectives in the History of Religions. Berkeley, L. A., L.: University of California Press, 1977. P. 195–196.

[7] Stein R. L., Frankle S., Philip L. Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft. Boston: Allyn & Bacon, 2005. P. 136, 161.

[8] Многие религиозные деятели, пишут Р. Стейн и Ф. Стейн, в своей практике, к примеру лечении, используют магию (Stein R. L., Frankle S., Philip L.

зультатом обычного и нормального мыслительного процесса, но также отвечает нашим потребностям каким-то образом управлять нашей жизнью. Магия дает нам возможность управления, а получение знаков (дивинация) дает нам знание, пишет Стейн, это также две основные функции религии. К тому же, магия имеет дело с сверхъестественными силами и таким образом тоже является религиозным феноменом.

Мнения насчет взаимоотношения магии и религии различны, вплоть до полной противоположности. С одной стороны, к примеру, Дж. Галлоуэй считает, что магия является источником религии. По своей природе магия является попыткой человека достичь своих целей мистическими и оккультными способами. Как и религия, она основывается на анимизме, содержащем идею сходства людей и вещей (достижение материальных благ и отвращение зла), на основании которого на них можно влиять и заставлять их исполнять желания людей. По крайней мере, у религии и магии общей чертой является приписываемая им способность служить удовлетворению нужд и желаний людей, несмотря на то, что добиваются они этого различными методами. Магия, по Галлоуэю, существует ранее религии и переходит в примитивные религии, поэтому нельзя говорить о магии как о своеобразном религиозном декадансе. Таким образом, мы приходим к общему заключению, что магия и религия имеют источником разум человека, стремящийся извлечь из этого мира пользу для себя[1]. Помимо него о магии, как о феномене сугубо рациональном, говорит и Дж. Нидам[2].

С другой стороны, Дж. Марингер уверен, что магия была производной от первичных религиозных верований. Она начала осуществляться в игре только у наиболее продвинутых охотников палеолита после того, как вера в верховного бога, которому совершенно примитивный человек молился, приносил жертвы и приносил первые плоды урожая для обретения охотничьей удачи, претерпела вырождение[3].

Из сравнения мнений Галлоуэя и Марингера можно сделать определенный вывод. Возможно, нам не столь важно, происходит ли магия из религии или, наоборот, религия из магии. Нам важно то, что иссле-

---

Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft. Boston, Allyn & Bacon, 2005. P. 136).

[1] Galloway G. The Philosophy of Religion. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1914. P. 99–100.

[2] Needham J. Science, Religion and Reality. L.: Macmillan, 1925.

[3] Maringer J. Gods of Prehistoric Man. L.: Phoenix Press, 2002. P. 117, 127–128, 151–152, 278.

дователи подметили их генетическую связь, взаимопроникновение[1], и с этим мнением мы можем полностью согласиться. Различие же между магией и большинством форм религий в том, пишет Ф. Джевонс, что магия – дело частное, дело отдельного человека, одиночки, а религия – дело сообщества[2]. В остальном же, можно согласится с Я. Бреммером[3], магия практически не отличается от религии.

Еще одно отличие магии от религии состоит, по мнению Э. Ш. Брайтмана[4], в том, что религия – это обращение к силам-источникам ценностей, в то время как магия – механическое управление этими силами. Помимо этого религия, в свою очередь, отличается от науки тем, что обращается к ценностям, которые наука игнорирует, в то время как наука не придает значения ценности описываемых фактов, стараясь описать их объективно.

На наш взгляд, следует согласиться с Г. Е. Марковым, который считает, что любой комплекс религиозных верований, как бы он ни был описан в литературе, можно условно назвать «магическим», понимая магию как символическое действие или бездействие, направленное на достижение определенной цели сверхъестественным путем. Если подробно рассмотреть каждое из выделяемых исследователями верований, пишет Марков, то можно заметить, что эти верования *основаны на магических представлениях о возможности достижения необходимых целей магическим путем*, и соответствующих магических действий (обрезание, охота за головами, заклинания и пр.) или бездействии (те или иные виды табу на пищу, сексуальную жизнь и т. п.). Это касается всех разновидностей примитивной религиозности. Помимо этого, магические представления и действия, уверен Марков, лежат также в основе любой религии, включая мировые[5].

---

[1] Следует также указать, что, к примеру, Дж. Леуба полагает, что первичные формы магии возникли раньше религии. Сама по себе религия же возникла и развивалась независимо от магии, у них различные принципы и независимый источник. Он согласен с Фрезером, когда тот признает различие между магией и религией, но не согласен с ним, когда тот говорит, что они генетически связаны (Leuba J. H. The Psychological Origin and the Nature of Religion. L.: Constable & Co. Ltd, 1915. P. 48, 68).

[2] Jevons F. B. Comparative Religion. L.: Cambridge University Press, 1913. P. 6.

[3] Bremmer J. N. The Birth of the Term «Magic» // The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Paris-Dudley: Peeters, Leuven, 2002. P. IX.

[4] Brightman E. S. A Philosophy of Religion. N.Y.: Prentice-Hall, 1940. P. 17–18.

[5] Марков Г. Е. Религиозные верования. Предполагаемый генезис и история http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Article/Mark_RelVer.php

По поводу взаимоотношений магии, религии и науки Дж. Колкхаун замечает, что магией обозначали естественную и сверхъестественную науку, философию, религию, включая теологию, астрономию и медицину. Людей, которые преуспели в изучении данных знаний и применении их на практике, называли магами, или мудрецами (философами). Религия и философия слились в единую общую науку, и эта наука постепенно переросла в систему политеизма[1].

То, что сближает магию и науку, пишет Дж. Леуба, это желание мага (ученого) овладеть силами природы, получить над ними контроль. Общей чертой магии и науки также является практика на основе эксперимента. Однако по поводу взаимоотношений магии и науки он пессимистичен: эксперименты в магии, полагает он, настолько незначительно распространены и настолько рационально беспорядочны, что их вряд ли можно включать в современную научную методологию. Если даже магия, алхимия и химия могут быть выстроены в один ряд с точки зрения исторического развития, то принципы, которыми они оперируют, разнятся. Наука убивает магию и алхимию[2]. По мнению Д. Агасси и И. Джарви, отличие магии от науки в том, что магия просто менее рациональна (в магии рациональность слабее, чем в науке), а наука более рациональна[3].

Если оставить в стороне взаимоотношения магии и науки, то во взаимоотношениях религии и науки не все так пессимистично. К примеру, Э. Дюркгейм считает, что наука и религия имеют сходные цели (объяснить мир и управлять им, влиять на него), одни и те же объекты (природа, человек, общество) и одинаковую логику (сопряжения, соотношения, классификации и систематизации). «Основные сущностные идеи научной логики являются религиозными по происхожде-

---

[1] Colquhoun J. C. An History of Magic, Witchcraft and Animal Magnetism. In 2 vol. L.: Longman, Brown, Green & Longmans, 1851. V. 1. P. 5–9.

[2] Leuba J. H. The Psychological Origin and the Nature of Religion. L.: Constable & Co. Ltd, 1915. P. 78.

[3] Agassi J., Jarvie I. Rationality: The Critical View. (Nijhoff International Philosophy Series 23). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 363. Д. Агасси и И. Джарви обнаруживают элементы рациональности в магических действиях, которые, не предполагая разумное действие, ведут, тем не менее, к выживанию рода. На этом основании они делают вывод: «Наш основной тезис в этом исследовании может быть сформулирован так: магия рациональна в слабом смысле и нерациональна – в сильном. Это отличает ее от науки, которая рациональна в сильном смысле» (Agassi J., Jarvie I. Rationality: The Critical View. Dordrecht: Vartinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 363. (Пер. И. Касавина).

нию»[1]. Усовершенствования научной методики недостаточно, чтобы разграничить науку с религией. Научная мысль является просто более совершенной формой религиозной мысли. Сегодня очень важно, чтобы идеи несли на себе отпечаток научности, для того чтобы заслужить более благосклонное отношение, так как мы верим в науку. Но эта вера ничем существенно не отличается от религиозной веры. В социальной жизни наука держится на мнении[2].

Интересную иллюстрацию взаимоотношений религии и науки представляет Р. Хортон[3]. Он пишет, что религиозное мышление народа калабари в дельте реки Нигер напоминает научное мышление Запада[4]. И то, и другое – теоретические конструкции. Они направлены на снижение уровня хаоса, упорядочение сложности и множественности мира, составление его простой картины и единство путем выдвижения ограниченного количества теоретических схем, на которых строится бесконечное разнообразие феноменов. Хортон считает, что религиозные и научные теории также схожи в получении опыта в более широком, чем повседневная жизнь, причинно обусловленном контексте. Как наука, так и религия объясняют определенные события, которые можно наблюдать, такие, как бури, шторма, укусы акул, реакции столовой поваренной соли, более широкими утверждениями – отношениями между людьми и богами или реакцией натрия и хлора. Обе традиции имеют несколько уровней теоретизирования и обе представляют теоретические конструкции, отличающиеся (к примеру, они более абстрактны) от конструкций повседневной жизни. К примеру, электроны не имеют цвета и температуры, а боги не имеют мест рождения и могил. Религия и наука имеют схожую цель, считает Хортон, – объяснить мир логически последовательно, связанно, понятно и правдоподобно, используя аналогии для постулирования немногих принципов, лежащих в основе бесконечного разнообразия. Однако есть и различия. Наиболее серьезное – это не персонализм (антропоморфизм), с этим не согласился бы Гутри, а консерватизм.

---

[1] Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. N. Y.: Free Press, 1967. P. 429.

[2] Ibid. P. 429, 438.

[3] Horton R. African Traditional Thought and Western Science // Africa. – 1967. – № 37. – P. 50–71, 155–187.

[4] Следует заметить, что аналогичное явление описывает и К. Гирц. Он пишет, что на Яве религия и наука обозначаются одним словом. Причем религия является чем-то вроде практической науки (см.: Geertz C. Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols // The Interpretation of Cultures. N. Y.: Basic Books, 1973. P. 129–130.

Сходное с Хортоном мнение представляет и Ян Барбор[1], который считает, что по отношению к трем центральным вопросам – разнообразию функций языка, роли моделей и роли парадигм – религия и наука во многом совпадают.

В итоге, рассматривая взаимоотношения первичных верований и рациональности, или магии, религии и науки, можно прийти к следующим выводам.

Мы можем признать существование множества видов и типов рациональности, но по отношению к первобытному человеку следует признать рациональность как адекватность поведения человека в окружающей его среде, окружающем мире. Первобытные верования основаны на рациональности, понимаемой как адекватность реакций человека относительно окружающей среды. Вся когнитивная, а следовательно, производственная, магико-религиозная деятельность, а также прото-научная деятельность являются рациональными (в смысле адекватными) видами деятельности древнего человека, направленными на вписывание человека в окружающий мир.

Магия, религия и наука имеют несколько общих оснований. Во-первых, происхождение из одного источника – деятельности, точнее производственной деятельности, или деятельности человека по изменению реальности вокруг себя. Во-вторых, рациональность, понимаемая как адекватность. В-третьих, единая функция – вписывание человека в окружающую среду, окружающую реальность. В-четвертых, когнитивный аспект, они служат для познания человеком мира. В-пятых, они понимаются как разнообразные проявления разума.

Мифологическое сознание не обладает присущей только ему рациональностью, рациональностью по Я. Голосовкеру и А. Лосеву, т. е. «рациональностью в себе». Эта рациональность – одна из граней человеческого разума, но не альтернатива научной рациональности.

Человек в процессе генезиса стал обладателем целого ряда знаний и умений, которые выгодно отличали его из окружающей среды, он получил преимущество над другими существами. Однако представляется невозможным объяснить некоторые его знания и навыки узко понимаемой производственной деятельностью, понимаемой как деятельность, в результате которой создаются орудия труда. Мы понимаем под производственной деятельностью и магико-религиозную деятельность. Магия в этом случае определяется как *все активные действия человека, имеющие целью преобразование внешней среды для своих*

---

[1] Barbour I. G. Issues in Science and Religion. N. Y.: Harper and Row, 1971. P. 1–5.

нужд. Под это определение подпадает как религиозная, так и прото-научная деятельность. Магия также может рассматриваться как знания и умения человека, приобретенные естественным путем, таким же, как производственные знания и умения, являясь их своеобразным продолжением и дополнением.

Магичность мы определяем как способность человека к целенаправленному изменению реальности вокруг себя с помощью любых средств. Исходя из того, что мы определяем единый источник условно производственной и условно магической деятельности, мы относим к магическому любое целенаправленное действие человека по изменению реальности, понимая магичность как неотъемлемый элемент природы человека. Он констатирует рациональность человека в рефлексии мира и рациональность деятельности. Отсюда деятельность древнего человека следует рассматривать целиком, в едином целом, как производство, искусство, магию, в общем – как творчество человека. В когнитивном аспекте эту деятельность определяем как прото-науку.

Глава 3. ГЛУБИННЫЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

§ 1. Архаические константы природы человека

Как бы человек ни старался отгородиться от своих предков-гоминид, человекообразных обезьян, это ему вряд ли удастся сделать, так как все больше исследований, проводимых в области изучения предков человека, говорят о том, что пропасть между человеком и его ближайшим предком, который сохранился в практически неизменном виде до сих пор, – человекоподобными обезьянами – совершенно не велика. Как считает Д. Мак-Фарленд, по мере увеличения наших знаний о поведении животных «различия между человеком и животным начинают сокращаться»[1]. 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»[2]. 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 же[3]. 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 процесса[4]. Именно этого нам вполне достаточно для того, чтобы понять, какими механизмами психики обладал первый человек, среднее звено между обезьяной и человеком, и насколько они были развиты.

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.

---

[1] Мак-Фарленд Д. Поведение животных: Психобиология, этология и эволюция. М.: Мир, 1988. С. 440.

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

[3] Петровский А. В. Общая психология. М., 1976. С. 23–24.

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

Прежде всего следует заметить, что человек, как и обезьяна, является социальным существом, ведущим общественный (стайный) 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 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 средой[1]. А быстрые и резкие изменения социального окружения требуют значительно повышенного уровня интеллекта[2]. 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 стае[3].

Созвучно этому мнению и Я. Я. Рогинский[4] выражал уверенность насчет того, 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* (заметим для себя: 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*,

---

[1] Humphrey N. The Social Function of Intellect // Growing Points in Ethology. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. P. 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. P. 1–41.

[2] Waal de F. B. M. Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

[3] Иорданский Н. Н. Эволюция жизни. М.: Академия, 2001.

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

применение и усиленное совершенствование 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 упорство[1].

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 лаборатории[2], так и на свободе[3], используют обман[4], выказывают очевидное сострадание и сочувствие[5], могут прекрасно имитировать кого-то и подражать кому-то[6] и даже воображать «возможные миры»[7], играть с воображаемыми объектами[8] и испытывать что-то похожее на спонтанное озарение при решении задач[9]. В обществе для приматов становится жизненно необходимым нарабатываемое умение *планировать свои*

---

[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. P. 280–292.

[3] Boesch C. Teaching Wild Chimpanzees // Animal Behavior. – 1991. – № 41. – P. 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. P. 267–281.

[5] Boesch C. New Elements of a Theory of Mind in Wild Chimpanzees // Behavioral and Brain Sciences. – 1992. – № 15. – P. 149–150.

[6] Byrne R. W. The Evolution of Intelligence // Behavior and evolution. L.: Cambridge University Press, 1994. P. 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. P. 17–83.

[7] Byrne R. W., Whiten A. Cognitive Evolution in Primates // Man. – 1992. – № 27. – P. 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. P. 224–237.

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

действия внутри сообщества и манипулировать поведением своих сородичей, но именно эти качества и относятся к сфере разумного поведения[1].

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 сообществе[4]. Более того, Ф. Доль описывает обезьян, которые могли просчитывать решение задачи на несколько шагов вперед (на пять шагов вперед), чему определенно могли бы позавидовать некоторые шахматисты[5].

Немаловажным будет уточнение, что важным фактором, который влияет на более активное «политическое» поведение приматов в неволе, является ограничение территории, на которой живет сообщество. Следует предположить, что на продуманные хитрости и уловки приматов толкает их *повышенная скученность на ограниченной территории*, которая создает серьезную напряженность в социальных отношениях и

---

[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. P. 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] // Naturwissenschafi und Medizin. – 1970. – № 34. – P. 43–57.

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 развит[1]. 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 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 время[2]. Именно проявление способности приматов 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 «встроен» в мышление приматов, а затем и человека. Реальность напоминает о себе и иным образом. К примеру, К. Э. Фарби в результате исследований пришел к выводу о том, что в обычных (скажем, нерепрессивных) условиях предметно-орудийная

---

[1] Dunbar R. I. M. Why are apes so smart? // Primate Life Histories and Socioecology. Chicago: Chicago University Press, 2003. P. 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 Gombe: Patterns of behavior. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

деятельность приматов никогда не могла бы перерасти в трудовую без коренных изменений в поведении, аналогичных изменениям в поведении приматов в *экстремальных* условиях. Этот феномен Фарби 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 среде, при отсутствии такого количества предметов, пригодных к манипулированию, 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 при этом взамен разнообразных рассеянных манипуляций со многими предметами в природе 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 Фарби, в крайне бедной предметами среде происходит *компенсация* естественной потребности приматов в манипулировании многочисленными и разнообразными предметами *качественно новой формой манипулирования* – компенсаторным манипулированием[1], которое по сути является сублимативным, или замещающим. Таким образом, Фарби полагает, что основой зарождения трудовой деятельности человека могли послужить именно такие, радикально новые, в корне измененные, концентрирование и углубленные действия с предметами, добавим, при качественно новом *сосредоточенном внимании*. Они были вызваны изменениями природных условий обитания будущих людей в сторону обеднения. Иными словами, среда стала более враждебной, противостоящей, говорящей «нет» вместо «да». Она все более способствовала следованию требованиям принципа реальности, то есть откладыванию удовлетворения желаний.

В этой 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). Прямохождение вырабатывалось на основании прежнего спо-

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

соба хождения приматов по толстым ветвям на задних конечностях при более или менее выпрямленном положении туловища, которое называется крурiацией. Те приматы, которые чаще сородичей пользовались этим способом хождения по деревьям, оказались более приспособленными, так как освобожденные конечности теперь могли быть использованы для орудийной деятельности. Ко всему сказанному следует добавить и то, что, по мнению некоторых исследователей, такая репрессивная социальная среда способствовала эволюции состояний аффекта, что в свою очередь вело к взаимопомощи и усложнению социальной структуры окружения гоминид[1]. А напряжение, вызванное непрерывным аффективным состоянием, ежеминутным контролем и мониторингом эмоциональных и психических состояний соплеменников, способствует выработке постоянной бдительности, что приводит к развитию внимания[2]. Более того, следует сказать, что подобное развитие внимания происходит в двух направлениях: во-первых, происходит развитие способности сосредотачивать его на определенных предметах, отдельных сородичах и пр., а во-вторых, развивается способность его рассеивать, или делать его объемным, распространяя равномерно вокруг себя во всех направлениях, откуда может грозить опасность.

К моменту изготовления первого орудия первобытный человек уже должен был обладать развитой психикой, которая, вероятно, получила развитие в социальной среде, отягощенной репрессивным природным окружением. Здесь, помимо прочих процессов, на этапе становления человека должен был проходить процесс расширения понимания антропоидами причинно-следственых отношений, навыками которых они обладали в скученном стаде, на причинно-следственные отношения, необходимые для изготовления орудий труда. Последними, как показала Н. Н. Ладыгина-Котс, приматы не обладали, но индикатором появления этих связей являются первые примитивные орудия 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 эксперимента теряет свое служебное значение и не хранится постоянно именно в качестве этого орудия. Человек же хранит произведенные орудия. Более того, даже у наиболее близких к человеку обезьян, в отличие от человека, нет способности к продолжительному сосредото-

---

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

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

чению и концентрации внимания. А ведь 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 особую роль в выработке навыков такой концентрации играет, очевидно, репрессивная среда. Она же, помимо прочего, способствует тому, что человек начинает связывать события в прошлом 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 лучшей адаптации человека и является основой для изменения окружающей среды[1].

Само произведение орудий знаменует не только рождение человека, не только значительное изменение поведения антропоида, но при этом значительное изменение отношения к миру, к самому себе. Если ранее поведение примата было направлено на непосредственное удовлетворение потребности, желания, и удовлетворение желаний могло быть отсрочено по политическим причинам, то теперь ситуация существенно изменилась. 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 гоминид. Древний человек все больше начинает следовать не принципу удовольствия, удовлетворяя свои желания здесь и сейчас, но принципом реальности, разумным волевым усилием заставляя себя откладывать удовлетворение желаний на некоторое время. Такая отсрочка и является одной из характерных черт, которые присущи человеку разумному. Так, Н. Бишоф[2] 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 немед-

---

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

[2] Bischof N. Das Ratzel Odipus [The Oedipus riddle]. Munich: Piper, 1985.

ленное удовлетворение своих текущих влечений (желаний) и планировать их удовлетворение через некоторое время[1]. Иными словами, они тоже могут ставить себе запрет на определенные действия.

В работе «Так называемое зло» К. Лоренц пишет, что на ранних этапах истории человека, так же, как и у животных действуют запреты, а не предписания[2]. Эти запреты проявляются в виде инстинктивного торможения у животных и различных культурных запретов у людей. Однако в обоих случаях это негативный поведенческий императив, и только позже возможно развиваются позитивные поведенческие императивы, из которых формируется человеческое поведение.

Один из примеров поведения, в котором сталкиваются два мотива, описан в работе Р. Бирн и Дж. Бирн, когда стая обезьян убила маленького котенка леопарда, как бы заместив им большого леопарда, которого они естественно убить не могли, а потом жалели убитого котенка[3].

Переходя к сравнению особенностей мышления и поведения как человекообразных, так и человека, следует подчеркнуть, что, как мы увидели, между ними наблюдается достаточное сходство. Более того, как считают некоторые исследователи, и мышление первобытного человека не отличается принципиально от мышления современного человека[4]. Исследования также показали, что психология аборигенов Австралии не является качественно иной по сравнению с психологией других народов на других континентах[5]. Сама Австралия в отношении исследования быта и психологии первобытных людей является для ученых благодатной почвой, так как представляет собой мир, в котором человек был обнаружен в состоянии, предельно близком к первобытному, мир, в котором чудесным образом сохранилось прошлое человечества[6]. В свое время один из крупнейших этнографов Ф. Боас также считал, что мышление первобытного человека аналогично мышлению современного чело-

---

[1] Waal de F. B. M. Chimpanzee Politics. L.: Jonathan Cape, 1982; Byrne R. W., Whiten A. Tactical deception in primates: The 1990 database // Primate Report. – 1990. – № 27. – P. 1–101.

[2] Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии // Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. С. 136.

[3] Byrne R. W., Byrne J. M. Leopard Killers of Mahale // Natural History. – 1988. – № 3. – P. 22–26.

[4] См., например: Кабо В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. М.: Восточная литература, 2007.

[5] Porteus S. D. The Psychology of a Primitive People: a Study of the Australian Aborigine // The psychology of Aboriginal Australians. Sydney: John Wiley, 1973.

[6] Chase A., Sturmer J. von. «Mental Man» and Social Evolutionary Theory // The psychology of Aboriginal Australians. Sydney: John Wiley, 1973. P. 4.

века и утверждал принципиальное единство человеческой психики на всех ступенях развития человека[1]. О неизменности основных черт мыслительной деятельности человека в различные эпохи его исторического существования говорил И. М. Сеченов[2].

Именно поэтому представляется интересным обратить внимание на те стороны психологии и мышления приматов, которые сходны с психологией и мышлением человека. К примеру, есть описания поведения приматов, которые не просто сходны или повторяют поведение и реакцию человека, но фактически представляют совершенно аналогичный тип реакции, который неизменно присутствует в поведении как примата, так и человека, следовательно, он присутствовал в той или иной степени в поведении и реакции на раздражители и у первобытного человека.

В своей работе Н. Н. Ладыгина-Котс[3] описывает реакцию молодой обезьяны, которой дали зеркало. Однако для нас интересны не все действия обезьяны – попытки грызть зеркало, попытки заглянуть за него, попытки нащупать того, кто за зеркалом. Для нас интересен один маленький эпизод из описания этой реакции: 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.

Приведенные примеры и исследования показывают, что человек прошел долгий путь становления. С одной стороны, в процессе этого становления психические механизмы и реакции на внешний мир пришли к человеку от его далекого предка и остались практически неизменными. С другой стороны, человек отличается от своего предка как раз тем, что некоторые психические процессы претерпели значительные изменения. Сравнительные исследования человека и обезьяны показывают, что обезьяны даже на пике своего развития остаются на уровне 3–4-летнего ребенка. А человек как бы «взрослеет» дальше. У него продолжают развиваться все те особенности мышления и психики, которые имелись у приматов, что в дальнейшем приводит к тому, что на определенном этапе их развития человек не только произвел

---

[1] Боас Ф. Ум первобытного человека. М.-Л., 1926. С. 113.

[2] Сеченов И. М. Избранные произведения. М., 1952. Т. 1. С. 173.

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

орудия труда, но и весь огромный массив культуры, в том числе и религию[1]. Скажем иначе, именно развитие таких качеств человека, как понимание причинно-следственных связей, память, внимание, воля привело к тому, что человек «изобрел» религию. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что религия представляет собой случайный побочный продукт (к тому же не обязательно полезный) эволюционного развития каких-то других свойств человеческого мышления, а также с тем, что склонность человеческого мозга к генерации и восприятию религиозных идей является полезной адаптацией, развившейся в ходе эволюции наряду с другими адаптивными свойствами мышления[2]. Религия не адаптация, а суть человеческого существа, она исходит из самой природы человека, коренится в ней и развивается вместе со становлением человека.

Человек, становясь человеком, фактически начинает противопоставлять себя миру, он также понимает, что мир ограничивает его, и такое сопротивление надо преодолевать. Любые ограничения – это ограничения, ведущие к усиленному поиску выхода из положения, заставляющие сопротивляться реальности, социальной либо природной. По своей сути, отделив себя от мира и вступив с ним в отношения, он показал себя как существо действительно становящееся, креативное, конфликтное. Однако нам представляется интересным рас-

---

[1] Теория возникновения человека из приматов возбудила вопрос о том, обладают ли религиозным чувством низшие животные. Этот вопрос обсуждался Ч. Дарвином в работе «Происхождение человека и половой отбор» (Darwin Ch. The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. L.: John Murray, 1871. P. 65 ff., 101 f), а также другими исследователями. Это вопрос, сходный с вопросом о сознании животных. В любом случае, как полагает Той К. Х. (Toy C. H. Introduction to the History of Religions. Boston: Ginn and Company, 1913. P. 7), в животных есть некое зерно того и другого, но оно никогда и ни при каких обстоятельствах не прорастет. К примеру, если взять домашнюю собаку, то ее чувство зависимости от хозяина и самопожертвования ради него как от высшей Силы очень похожи на отношение человека к богу. Однако у животного разумное и этическое никогда не вступают в полную силу. У них никогда не появится идея Силы, которая дает мораль и управляет всем вокруг. Следовательно, животное не религиозно в сущностном смысле этого слова (по происхождению чувства морали см. также: Palmer G. H. The Field of Ethics. Boston; N. Y.: Houghton, Mifflin and Co. 1901; Hobhouse L. T. Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics. L.: Chapman and Hall ltd., 1906; Westermarck E. A. The Origin and Development of Moral Ideas. L.: MacMillan, 1906. 2 Vol.

[2] Norenzayan A., Shariff A. F. The Origin and Evolution of Religious Prosociality // Science. – 2008. – V. 322. – P. 58–62; Boyer P. Religion: bound to believe? // Nature. – 2008. – V. 455. – P. 1038–1039.

смотреть не внешние проявления сходства и различия человека и антропоидов, предоставленные различными науками о человеке. Нам интересен, во-первых, внутренний переход, восхождение, возгонка животного начала до уровня высочайших высот человеческого духа. Во-вторых, нам интересны механизмы этого перехода. Нам интересны метафизика и метапсихология такого перехода, которые, возможно, явились основанием рождения Человека Религиозного. Такое восхождение человека является предметом исследования человека философской антропологией, в рамках которой, по словам М. Шелера, человек занимает особое положение в мире и становится человеком благодаря сублимации духа. Для описания процесса становления М. Шелер не случайно выбрал категорию сублимации, позаимствовав ее из психоаналитического учения З. Фрейда. Дело в том, что практически все психические механизмы, рассмотренные нами в этом параграфе на примере исследований приматов, в том же виде повторяются у человека. И именно эти древние, архаические пути работы психики, проявляющиеся в бессознательном, при всех противоречивых мнениях, настолько удачно исследовал З. Фрейд, что М. Шелер сделал попытку применить терминологию психоанализа и психоаналитической философии при рассмотрении природы человека.

Подводя итог, скажем, что на основании сравнительного анализа психических реакций и работы психического аппарата человекообразных обезьян и человека можно сделать выводы об их принципиальной схожести. Методология исследования для получения подобных выводов достаточно проста. Если реакции на определенный раздражитель и в определенной ситуации у человекообразной обезьяны аналогична реакции человека, следовательно, можно предположить, что реакция гоминиды, или древнего человека, стоящего по развитию выше обезьяны и ниже человека, должна быть аналогичной, различие возможно только в степени интенсивности реакции. Отсюда можно было бы предположить, что работа психического аппарата древнего человека принципиально не отличалась от работы психического аппарата современного человека. Следует предположить также, что еще меньше различий существует в бессознательных пластах психики современного человека, сохранивших архетипы поведения и мышления древних людей. Или, иными словами, бессознательное – это своеобразный «общий знаменатель» гоминиды и человека. Эти слои психики самые древние, и они также существуют у современного человека, скрытые под тонким слоем культуры и цивилизованности.

Исходя их этого, мы считаем, можно строить теории поведения древнего человека, его психических реакций на внешние раздражения,

а также работы психического аппарата, основываясь на сходных чертах, которые указали исследователи как человекообразных обезьян, так и исследователи человека. Иными словами, психический аппарат древнего человека работал аналогично психическому аппарату современного человека, и если мы хотим изучить психические реакции древнего человека на окружающий мир, то нам надо изучать бессознательное современного человека, так как именно оно практически не подверглось изменению в процессе антропогенеза.

Процесс антропогенеза проходил в репрессивной для древнего человека среде. С одной стороны, репрессивной средой являлся окружающий мир, с другой стороны, репрессивными являлись условия существования в примитивном социуме. Такая репрессивная среда служила фактором вынужденного ограничения человеком своих желаний и следовательно, ограничения своей свободы. Однако эта же репрессивность среды обитания способствовала формированию собственно человека. В такой репрессивной среде человек с необходимостью и вследствие определенного образа работы психического аппарата начал поиск альтернативных путей достижения своей цели, а значит, и управления окружающим миром, реальностью, что является одним из вариантов вписывания в нее, подчинения ее себе. Именно это стремление, помимо прочего, способствовало развитию магико-религиозной деятельности древнего человека как разновидности общей производственной деятельности, напоминая собою сублимативный процесс. Отсюда можно предположить, что, рассмотрев механизмы сублимации, мы сможем сделать выводы об укорененности в природе человека определенного рода психических реакций на окружающую среду, а также определенного рода деятельности, задаваемой этими реакциями. Сама сублимация как специфическая реакция человека на репрессивную окружающую среду была впервые рассмотрена З. Фрейдом, а затем применена М. Шелером для описания процесса становления человека.

Таким образом, нам представляется перспективным рассмотреть процессы становления человека (сублимации) в рамках философской антропологии, а также рассмотреть метафизику и метапсихологию становления человека как Человека Религиозного.

§ 2. Сублимация духа и становление человека по М. Шелеру

Говоря о восхождении гоминиды к человеку, мы фактически находимся в антропологическом дискурсе. Исходя из этого, мы не можем обойти оформившуюся в начале XX века философскую антропологию, которая с самого начала занималась вопросом человека, вернее, точнее, вопросом становления человека. Один из ее основателей, М. Шелер, также претендует на то, чтобы его опыт рассмотрения человека являл собой новый опыт философской антропологии[1], так как существовавшие к тому времени теории человека в естественно-научной, философской и теологической антропологиях, в его видении, не «интересуются друг другом», и исходя из этого, единая идея человека отсутствует. К тому же, как считает Шелер, никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя. Исходя из этого, он поставил своей задачей на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии и в своей работе «Положение человека в космосе» изложил свое понимание сущности человека в сравнении с животным и растением, а также указал на особое метафизическое положение человека.

Мы уже рассмотрели некоторые моменты психики, психологии, мышления и поведения человека, которые с одной стороны, роднят его с его предками-приматами, с другой стороны, явно показывают, как и в чем человек от них отличается. Такой подход к человеку созвучен идее Шелера, который полагает, что само слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще», в том числе всем млекопитающим и позвоночным. Отсюда, как бы мы ни сравнивали человека с ближайшими предками, нам становится понятно, что понятие «*человек*» должно иметь совершенно иной смысл, чем просто то, которое обозначает видовые признаки. В человеке должно существовать именно то, что отвечает сущностному понятию человека в противоположность естественной систематике.

Исходя из этого, Шелер ставит вопросы: отличается ли человек от животного более, чем только по степени, и вообще, есть ли сущностное отличие человека, что-то совершенно иное, чем способность к выбору и интеллект. Отвечая на эти вопросы, Шелер приводит примеры двух подходов. Приверженцы первого подхода приписывают интеллект и выбор только человеку и отказывают в них животным. В этом,

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 32.

как они считают, и есть сущностное отличие человека от животного, но именно в этом, как считает Шелер, как раз и нет сущностного различия между человеком и животным. В этом с Шелером можно согласиться, учитывая приведенные нами материалы по исследованиям интеллекта человекообразных обезьян. Приверженцы второго подхода (особенно эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ) вслед за Ч. Дарвиным, Г. Швальбе и В. Келером отвергают какое-либо окончательное различие между человеком и животным как раз потому, что животное обладает интеллектом. Шелер выражает несогласие и с ними, так как они, по его мнению, вообще ни в коей мере не затрагивают метафизическое бытие и метафизику человека и совершенно не говорят об отличительном отношении человека как такового к мировой основе[1]. Таким образом, Шелер фактически переносит отличие человека от животного на метафизический уровень. Такой перенос, с одной стороны, открывает возможность обширных метафизических спекуляций, но, с другой стороны, показывает, что методы и подходы к исследованию феномена человека далеко не исчерпаны.

Шелер утверждает, что сущность человека и то, что он называет особым положением, стоит выше как интеллекта, так и способности к выбору, и она будет шире их, вместе взятых, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность человека будут бесконечными. Но это отличие не представляет собой и новую сущностную ступень психических функций и способностей, которую можно просто добавить к уже определенным Шелером психическим ступеням – чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору. Новый принцип, который делает человека человеком, лежит вне жизни – то, что делает человека человеком, является принципом, по Шелеру, противоположным всей жизни вообще. Этот принцип несводим к «естественной эволюции жизни», и «если его к чему-то можно возвести, то только к высшей основе самих вещей – к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь»[2].

Греки, пишет Шелер, называли этот принцип «разумом», но сам он хотел бы употребить для обозначения этого принципа более широкое по смыслу слово, «которое заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 51–52.

[2] Там же. С. 52–53.

предстоит охарактеризовать, например доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д.»[1]. Это слово – дух. Здесь нам становится очевидно, что если исследователи, которые занимаются сравнением человека и его далекого возможного предка, человекообразную обезьяну, эксплицируют объективные сущностные признаки, манифестирующие такое различие, то Шелер делает попытку эксплицировать субъективный признак различия человека и животного.

Под духом, в отличие от предыдущего использования этого слова, Шелер понимает нечто определенное. Если понимать дух, пишет он, как особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то основным определением «духовного» существа будет «экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта»[2]. Соответственно, такое «духовное» существо свободно от окружающего мира, так как неподвластно влечениям и не привязано к окружающему миру. Оно создает свой мир. Такая позиция Шелера показывает, что в метафизической парадигме он конструирует некое идеальное существо, не имеющее ничего общего с тем миром, в котором оно живет. Мир его существования идеален и фактически, антиинтеллектуален, а возможно неразумен (иррационален)? Во всяком случае, Шелер конструирует духовное существо, которое практически совпадает по своей отрешенности и оторванности от мира и жизни с его аналогом, сконструированным в экзистенциалистской парадигме.

Итак, у растения, по Шелеру, одушевленность присутствует в его «внутреннем бытии». У животного, в отличие от растения, есть ощущение и сознание, с помощью которого оно получает обратные сообщения о состояниях его организма. Но животное привязано к жизненной действительности, соответствующей его органическим состояниям, оно никогда не постигает эту действительность «предметно». Животное лишь экстатически вживается в свой окружающий мир и благодаря отделению ощущения от моторных функций и постоянному обратному сообщению схемы его тела и содержаний чувств как бы возвращено самому себе. У него есть схема тела, но по отношению к окружающему миру животное, повторим, всегда ведет себя экстатически, даже там, где оно ведет себя «разумно». У него есть сознание, но

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 53.

[2] Там же. С. 53.

нет самосознания. Оно не владеет собой, а потому и не сознает себя. В этом отношении, пишет Шелер, оно дано себе уже второй раз. Человек же дан себе еще и третий раз в самосознании и способности опредмечивать все свои психические состояния. Сосредоточение, самосознание, способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку. Поэтому личность человека следует мыслить как центр, возвышающийся над противоположностью организма и окружающего мира[1]. Такое восхождение от растения к человеку выглядит, по предположению Шелера, как «ступенчатая лестница, восходя по которой при построении мира первосущее бытие все больше отклоняется к себе самому, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях узнавать (inne zu werden) себя самое, чтобы, наконец, в человеке полностью иметь и постигать себя самое»[2]. Такая схема восхождения и узнавания первосущего бытия при построении мира самого себя в человеке очень напоминает гегелевскую схему развития мирового духа. Но тогда шелеровский человек предстает своеобразной марионеткой, «куколкой», в которой дух растет и крепнет, познавая самого себя.

Опредмечивание – это не только способность человека как духовного существа возвысить до «предметов» изначально данные ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное. Это также способность в принципе постигать само так-бытие этих «предметов. Поэтому дух есть предметность (Sachlikeit), определимость так-бытием самих вещей (Sachen). И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным. Шелер приводит второй сущностный признак человека, который возможен благодаря духу. Этот признак состоит в том, что человек способен не только распространить окружающий мир в измерение «мирового» бытия, а также сделать сопротивления предметными, но и вновь опредметить собственное физиологическое и психическое состояние, более того, даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому, считает Шелер, человек может также свободно отвергнуть жизнь[3].

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 53–57.

[2] Там же. С. 55–57.

[3] Там же. С. 53–56.

Однако, несмотря на то, что благодаря духу человек имеет способность к опредмечиванию, сам дух является единственным бытием, которое не может само стать предметом. Дух есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно самоосуществляющеся в себе самом (сущностно определенное) упорядоченное строение актов. Если мы захотим еще детально уяснить себе особенность, своеобразие того, что мы называем «духом», пишет Шелер, то лучше всего начать со специфически духовного акта, акта идеации. Идеация означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от числа совершаемых нами наблюдений и от индуктивных заключений[1].

Для более глубокого понимания сущности человека Шелер представляет строение актов, ведущих к акту идеации. Дело в том, что, по Шелеру, человек сознательно или бессознательно пользуется техникой, которую можно назвать «пробным устранением характера действительности». Ведь животное целиком живет в *конкретном* (мире) и в *действительности*. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, конкретное «теперь» и «здесь», и, во-вторых, случайное *так-бытие* (Sosein), даваемое в каком-нибудь «аспекте» чувственным восприятием. Но быть человеком, пишет Шелер, значит бросить мощное «нет» этому виду действительности. Вместе с этим и *так-бытие* (Sosein) вещей для животного отличается от *тут-бытия* (Dasein) человека. Тут-бытие человек переживает как сопротивление уже освоенной сферы мира, причем это сопротивление существует только для жизненного устремления человека, побуждаемого влечениями, для его центрального жизненного порыва. Всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям предшествует изначальное переживание действительности как переживание «сопротивления мира».

И здесь Шелер начинает излагать, на наш взгляд, самое интересное положение своего учения. Он пытается объяснить, что имел в виду, говоря о «мощном нет», которое человек бросает действительности, актуализируя себя как человека. Он пытается объяснить, что значит идеировать мир, или дереализовать (entwirklichen) его, или что такое «пробное устранение характера действительности». Это, по Шелеру, значит «аннигилировать сам момент реальности, целостное, нерасчле-

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 61–62.

ненное, властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом»[1]. В таком ключе разворачиваемая Шелером теория духа демонстрирует тот момент, ту точку, в которой человек подходит к развилке своего бытия в мире. Дело в том, что акт дереализации мира в терминах Шелера, или аннигилирование момента реальности для человека возможно в двух случаях: в виде создания своего фантазматического мира (виртуальной реальности), в котором дух не встретит никакого сопротивления и противостояния, либо как угасание, нирвана, при которой дух вообще отказывается от существования в сопротивляющемся ему мире. Во втором варианте он исчезает как деятельное начало.

Так как тут-бытие (Dasein) Шелер определяет как «сопротивление», сам акт «дереализации» (в основе своей, как пишет Шелер, аскетический) может состоять лишь в снятии, в аннулировании именно того жизненного порыва, относительно которого мир есть «сопротивление». Но этот акт «дереализации» может совершить только «дух». «Только дух в форме чистой «воли» может деактуализировать тот центр чувственного порыва, который мы распознали как доступ к действительному бытию действительного.»

Таким образом, по Шелеру, «человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, отказывая им в питании образами восприятия и представлениями) относиться принципиально аскетически к своей жизни, вселяющей в него ужас». Человек – это «тот, кто может сказать нет», «аскет жизни», вечный протестант против всякой действительности. Одновременно, пишет Шелер, «человек – это вечный «Фауст», bestia cupidissima rerurn novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного «Я». В этом смысле и З. Фрейд в книге «По ту сторону принципа удовольствия» усматривает в человеке «вытеснителя влечений». И лишь потому, что он таков, человек может надстроить над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т. е. может сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность»[2].

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 64–65.

* зверь, алчущий нового (*лат.).*

[2] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 65.

Упоминание имени З. Фрейда сразу же дает нам ясное понимание того, что Шелер в своей теории представляет авторскую переработку фрейдовского понятия сублимации и сопутствующих ей процессов. Отсюда не удивительно, что, давая ответ на решающий, с его точки зрения, вопрос, *возникает* ли дух только благодаря аскезе, вытеснению, сублимации *или* благодаря ним он лишь получает *энергию*, Шелер предсказуемо разворачивает свое описание ответа в русле фрейдистской парадигмы. По мнению Шелера, противостояние действительности обусловливает *не бытие* духа, а только его *снабжение энергией* и тем самым его способность к манифестации. Сам дух, в конечном счете, есть атрибут самого сущего, проявляющегося в человеке в сосредоточенном единстве «собравшейся» в себе личности. Однако дух как таковой в своей «чистой» форме изначально не имеет *никакой «власти»,* «силы», «деятельности». *Чтобы* вообще получить *какую-нибудь* хоть малейшую степень деятельности, должна *присовокупиться* та *аскеза,* то есть вытеснение влечения и одновременно сублимация[1]. Таким образом, дух, по Шелеру, может *обрести* мощь через процесс сублимации, *но изначально у духа нет собственной энергии*[2].

Одной из выдающихся идей Шелера является идея о возможности применения понятия сублимации ко всем событиям в мире, то есть её формализации. Формализация понятия сублимации предполагает, что становление *человека* и *духа* следует рассматривать как *последний процесс сублимации природы (высшую сублимацию природы).* Этот процесс сублимации выражается одновременно во все большем предоставлении воспринятой организмом внешней энергии самым сложным процессам – процессам возбуждения *коры мозга и* в аналогичном психическом процессе сублимации влечения как переключении энергии влечения на «духовную» деятельность[3].

Происхождение религии и метафизики также является результатом такого процесса сублимации и, по Шелеру, совершенно совпадает с самим становлением человека[4]. *Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство*. Шелер объясняет это тем, что, когда человек впервые сказал «нет» окружающей реальности, в которой конституировалось *духовное* актуальное бытие и его идеальные предметы, когда становящийся человек *разрушил* свойственные всей предшествующей ему животной жизни *методы* при-

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 66.

[2]. Там же. С. 73.

[3] Там же. С. 74–75.

[4] Там же. С. 91.

способления к окружающей среде и избрал *противоположный* путь – путь приспособления *открытого* «мира» к себе и *своей* ставшей органически *стабильной* жизни, в тот самый момент, когда человек поставил себя *вне* природы, чтобы сделать ее *предметом* своего господства и нового, художественного и знакового, принципа, именно в этот самый момент человек *должен был* как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира.* Или, иными словами, найти свои основания в метафизике. Он, по Шелеру, уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил.

Человек из *порыва* к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы на основе и при помощи колоссального *избытка фантазии*, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спасаться *под* их *властью* посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то *защиту и помощь*, так как в акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы – и в одновременном становлении его самобытия и самосознания – он, казалось, погружался в чистое *ничто.* Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения оплота, пишет Шелер, и есть то, что мы называем *религией.* Из этих слов Шелера очевидно, что религия родилась как фантастическая, созданная психикой человека реальность. Это реальность духа, вскормленного аскезой, отказом от мира, в которой человек находит утешение, создав богов, духов и пр. Понимание религии в таком аспекте, как некой психической реальности, населенной сверхъестественными существами, описано также С. Куком[1], который также считает, что, когда человек обращается к высшему существу, он прежде всего обращается к созданной им самим психической реальности. Но тогда в случае с архаическим человеком, приходящим к пониманию религии, нам следует признать, что он просто был склонен к самоуспокоению посредством фантазирования. Из этого создается такое впечатление, что древний человек был эскапистом, бежавшим от репрессивного окружающего мира в нерепрессивную психическую реальность, которую он сам и создал в своих мечтах. Однако вряд ли такое поведение человека было бы рациональным и адекватным первобытным условиям его существования, когда его усилия были направлены на выживание в суровом окружении, а не на получение суррогатного удовольствия от пустых мечтаний. К тому же, напомним, он даже фи-

[1] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 16.

зиологически не мог этого делать из-за специфической развитости левого и неразвитости правого полушария мозга.

Первоначально религия, по Шелеру, является групповой и «народной» религией. Потом, вместе с возникновением государства, становится «религией, имеющей личного основателя» (Stifterreligion). И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как *сопротивление* нашему *практическому* тут-бытию в жизни, прежде чем он дан как *предмет* познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на *истину* познанию или попыткам такого познания типа *«метафизики»* исторически должны были предшествовать такие образы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку *силу утвердиться* в мире; такую помощь первоначально оказывал человечеству *миф,* а позднее – выделившаяся из него религия.

Обращаясь к рассмотрению религии, Шелер отвергает такие идеи, как заключение человеком «союза» с Богом, избрание Богом определенного народа, идею «раба Божьего», идею *сыновства* всех людей по отношению к Богу-отцу, через посредство единосущного «сына», так как отвергает теистическую предпосылку «духовного, всемогущего в своей духовности личного бога» вообще. Для него *основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который – как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа – есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва* «через себя сущего». Здесь Шелер, по его словам, повторяет мысль Спинозы, Гегеля и многих других, мысль о том, что первосущее постигает себя самого *в человеке, в том же самом акте,* в котором человек видит себя укорененным в *нем.* Таким образом, *местом* самоосуществления первосущего Шелер также полагает *человека, человеческую самость и человеческое сердце. Это единственное место становления* бога, и человек, по Шелеру, есть *место встречи, в котором* логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, по Шелеру, *становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга.* Человек лишь в *ходе* своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию* своего *соратничества, соучастия* в появлении «божества»[1].

Рассмотрев «новый опыт» философской антропологии Шелера, мы можем прийти к предварительному выводу, что основой этого «ново-

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 92–94.

го» опыта является своеобразная компиляция старого опыта описания порыва и воли Шопенгауэра, трансформаций мирового духа Гегеля, дуализм Декарта, переложенный для противопоставления духа и жизни, метапсихология Фрейда и становление бога в самом человеке, сходное с теорией Фейербаха. Этого и стоило ожидать ровно с того момента, когда мы увидели претензии Шелера на объединение опыта исследований различных антропологий, вплоть до теологической.

Говоря о недостатках любой отрицательной теории, тем не менее, Шелер создает очередную отрицательную теорию с присущими ей недостатками, аналогичными тем, за которые он критикует другие отрицательные теории. Шелер, как и положено любому составителю метафизической теории, берет человека уже как человека, уже сказавшего «нет», не рассматривая генезис этого «нет», постулируя человека как существо уже обладающее личностью, следовательно, и духом. Иными словами, человек у Шелера задан заранее. Он просто есть, и дух, пусть и бессильный, присущ ему изначально. Обоснования такого «особого» положения человека в космосе представляются простыми метафизическими спекуляциями. Само наличие у человека духа является также метафизической спекуляцией.

Заимствованная у Фрейда гипотеза сублимации разрастается у Шелера до теории описания процесса становления человека. Мысль о формализации сублимации представляется интересной и плодотворной, но сама теория сублимации у Шелера не разработана, а просто взята как копия из психоаналитического учения. Именно такой подход привел к созданию таких понятийных и терминологических нововведений как сверхсублимация и десублимация, которые представляются необоснованными. К примеру, в работе «Человек в эпоху уравнивания» Шелер показывает, что десублимация – это уравнивание «*аполлонического»* и *«дионисического»* человека, взятых как идеи, как типы. Эта противоположность разделяла философское мышление всех наций в форме «рационализма» и «иррационализма», «философии идей» и «философии жизни». Под десублимацией Шелер также понимает желаемый самим духом процесс ограничения поступления получаемой организмом энергии к мозгу, соответственно, к интеллекту, в которых происходит вся чисто духовная деятельность, т. е. деятельность постижения идей[1].

Этот процесс сначала проявляется весьма односторонне в заниженной ценностной оценке духа, произведений духа и его явно выражен-

[1] См. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

ных социальных слоев-носителей. Иными словами, получается, что шелеровский дух ограничивает сам себя и сам тормозит становление человека.

Однако фактически примеры десублимации, приводимые Шелером, касаются общественной жизни – это иррационалистичность и антиинтеллектуальность всех современных Шелеру больших социальных движений в Европе и Америке, их откровенное презрение к духу и духовным ценностям. К подобным движениям Шелер причисляет молодежные, спортивные, евгенические движения, помимо этого он отмечает падение пуританского нравственного идеала, новые для его времени эротические нравы молодежи во всех странах, широкое движение психоанализа, возникновение панвиталистических доктрин, склонность к темной мистике, понижение оценки ученого, одухотворенного художника, одухотворенного театра, гонку за «силой», «красотой», «молодостью» и прочее. Все это, по его мнению, говорит о систематическом восстании человека новой мировой эпохи против односторонней сублимации, против чрезмерной интеллектуальности предыдущих поколений, их многовековых упражнений в аскезе и ставших бессознательными техник сублимирования, в которых формировался западноевропейский человек. Причина этих явлений объясняется в системе энергетизма – необходимо *распределение совокупной энергии* человека между корой головного мозга и всем остальным организмом. Аскетизм во всех сферах жизни, заявляет Шелер, привел к какой-то степени функциональной «церебрализации» («Vergehirnlichung») или, «выражаясь психологически», «сублимации» человека культуры, и если равновесию сил в человеке суждено восстановиться, на ее место должно прийти мировое восстание жизни и влечений.

Описанное Шелером восстание природы в человеке, то есть всего, что есть в нем темного, порывистого, импульсивного, – восстание ребенка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его рассудка, – по Шелеру, должно было когда-нибудь начаться. Если отбросить политические причины, считает он, то Первая мировая война была скорее следствием, чем причиной векового застоя инстинктов и их начинающегося бунта против зашедшего слишком далеко чрезмерного «аполлонизма» и аскетического «рационализма» предыдущих эпох, а поэтому все эти процессы не стоит ни хвалить, ни порицать.

Именно поэтому, когда такого рода восстание, то есть десублимация, дойдет до определенной точки, когда снова станут «сами собой разумеющимися» жизненные ценности додекартовского времени, ко-

торые были погребены под интеллектом и механизмом эпохой Нового времени, тогда новое равновесие между духом и жизнью должно будет постепенно восстанавливаться, а дух и духовные ценности вновь приобретут значение, соответствующее сущности человека. И только тогда, по Шелеру, будет сделан новый шаг ко всечеловеку, т. е. к человеку с более высоким напряжением между духом и влечением, идеей и чувственностью, и одновременно с упорядоченным гармоническим слиянием обоих в одну форму бытия и действия. И только тогда, считает он, будет преодолен роковой, жестокий романтический распад, несостыкованность идеи и действительности, мышления и деяния.

Таким образом, десублимация, в описании Шелера, предстает как панацея от последствий сублимации и даже сверхсублимации, под которой Шелер понимает «бремя достойных сожаления явлений исторически поздней культуры», состояние чрезмерной церебрализации, результатом которой является «интеллект, лишенный мудрости»[1], избыток дискурсивной интеллектуальной деятельности. Сверхсублимация – это новый виток аскетизма, породивший монстра – рациональный разум, который действительно противостоит жизни. Порожденная сублимацией и продолжение ее сверхсублимация становится чем-то вроде болезни общества, от которой надо избавиться, причем избавиться не совершенно, но до уровня, на котором она находилась, как считает Шелер, до Декарта.

Но нельзя забывать, что рассмотренная Шелером «аскеза» и есть та мораль, с которой общество жило, за и против которой постоянно боролось. Поэтому десублимация – есть отчасти деморализация общества, а значит, и его дегуманизация. Помимо этого, нельзя забывать, что история и поступательное развитие общества никогда не пойдут вспять, и поэтому возвращение к додекартовским жизненным ценностям попросту невозможно. К тому же общество, несмотря на заверения Шелера и призывы к возвращению в додекартовское время, никогда не было полностью аскетичным и после Декарта. Оно, говоря словами Гейне, «тайком тянуло вино, проповедуя воду публично». Более того, правящие элиты начали Первую мировую войну при отсутствии бремени аскезы, по политическим и экономическим причинам, а не из-за неудовлетворенных влечений. Рядовые Иван, Джон, Иоганн и Жан, представлявшие противостоявшие стороны, также пошли на войну не потому, что их бессознательно вели некие неудовлетворенные влечения, а потому, что им приказали это сделать. Поэтому объяснение вой-

---

[1] См. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

ны десублимацией в принципе некорректно, так как в таком случае история человечества является сплошной историей десублимации, то есть восстания человека против духа, ограничением духом становления человека и сопутствующих этим процессам войн.

В итоге заметим, что крайне противоречивая концепция Шелера подходит к религии как к компенсаторной среде, в которой человек получает удовлетворение, создавая послушную ему реальность, ограничивая себя в физической реальности. Иными словами, религия у Шелера – совершенно искусственное образование и становление человека в таком случае, перефразируя самого Шелера, предполагает становление искусственного бога, а еще точнее, становление компенсаторной, виртуальной, фантазматической реальности. Последнее обстоятельство сводит религию в аспекте иллюзорной реальности к марксистскому определению религии как опиума народа. Это означает, что, призвав на помощь понятийный аппарат психоаналитического учения З. Фрейда, Шелер не смог освободиться от присущих этому учению недостатков. Один из таких недостатков проявился именно в отношении к пониманию генезиса религии. Если у Фрейда религия, как и искусство, являлась результатом процесса сублимации, в основе которого лежало патологическое отрицание реального мира и обращение к иллюзорному, а также суррогатное удовлетворение желаний, то Шелер также построил свою теорию по аналогии с теорией Фрейда. Иными словами, у Шелера человек аскетически отвергает реальность мира для погружения в виртуальную реальность духа. Сама аскетичность предполагает ограничение своих влечений и желаний, то есть несвободу, отказ от которой опять (как в случае одинаковых реакций у обезьяны и человека) приводит к невротическому поведению.

Интересным в теории Шелера является обращение к внутреннему миру человека, попытка описать его психологию. Однако напомним, призывы обращаться для исследования феномена религиозности к психологии звучали еще от Корнелиуса Тиле[1], который считал, что это единственный путь выяснить, как, когда родилась религия и ее суть. С. Райнах[2] также полагал, что только изучение психологии наиболее удаленного от цивилизации человека откроет тайну происхождения религии. А. Ле Рой[3], в свою очередь, писал, что психология откроет

---

[1] Tiele C. P. Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions. Boston: James R. Osgood and Company, 1877. P. 6.

[2] Reinach S. Cults, Myths, and Religions. L.: David Nutt, 1912. P. V.

[3] Le Roy A. The Religion of the Primitives. N. Y.: The Macmillan Company, 1922. P. 14–15.

нам все в человеке, его глубины, его верования, его практики, мораль, от самых простых форм до развитых.

Повторим, идея Шелера о формализации сублимации применительно ко всем событиям в мире представляет собой значительный интерес, но только в том случае, если выйти из метафизического дискурса, предложенного Шелером. Привлечение Шелером учения Фрейда о сублимации для объяснения особого положения человека в космосе говорит о значительном эвристическом потенциале этой идеи. Отсюда прежде всего следует необходимость обратиться к гипотезе о сублимации самого Фрейда, которая в пределах метафизического дискурса может послужить парадигмой, объясняющей глубинную укорененность феномена религиозности в человеке, основанную на древних бессознательных структурах психики человека. Обращение к бессознательному – это фактически обращение к архаике, к древнему человеку и, следовательно, к глубинным основаниям религиозности как события и коммуникации человека и мира.

§ 3. Генезис идеи сублимации как становления человека в учении З. Фрейда

Говоря об интуиции М. Шелера по поводу формализации понятия сублимации применительно ко всем событиям в мире, тем не менее, следует заметить, что Шелер применил идею Фрейда не совсем корректно. Совершенно очевидно, что он просто не стал детально исследовать идеи Фрейда о сублимации, которые представляли собой хороший задел для теории, а взял их в том состоянии, в котором они были предложены публике самим «отцом психоанализа». Отсюда теория совместного становления человека и бога в варианте, представленном Шелером, несет в себе те же противоречия, что и неотточенная и недостроенная Фрейдом теория сублимации. Однако, по нашему мнению, теория сублимации, будучи критически переработана, будучи переведена из поля психоанализа в поле философской антропологии, заново синтезирована, обладает прекрасным эвристическим потенциалом для исследования оснований возникновения первичных религиозных верований.

Архаическое сознание как рефлексия первым человеком окружающего мира входит в противоречие с современными ему условиями жизни. Однако оно до настоящего времени тем или иным образом проявляет себя в магико-религиозных и некоторых других социальных практиках, мифопоэтическом отношении к миру, оказывая постоянное и незаметное влияние на жизнь человека. Оно не только воспроизводится даже в процессе социализации человека, но и самовоспроизводится, проявляясь в провоцирующих его манифестации условиях. 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 человека[1].

---

[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 на сферу объяснения архаического столь тотальна, сколь и 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

Именно поэтому, актуализируя проблему исследования топологии, содержания, проявления и атрибутов архаического, мы актуализируем проблему исследования бессознательного.

Одним из перспективных, на наш взгляд, учений, не только традиционно изучающих бессознательное, но и достаточно успешно пытавшихся транслировать свои открытия в области человеческого бессознательного в философскую парадигму, является психоанализ[1] и особенно та его часть, которая называется метапсихология[2].

Как учение метапсихология создавалась Фрейдом и затем разрабатывалась его последователями именно для исследования глубинных и бессознательных слоев человеческой психики, того, что лежит за сознанием. Скажем точнее, того, что лежит за современным сознанием. Сознание всегда современно, бессознательное – вневременно. Оно первобытно, архаично, или, в терминах Фрейда, наполнено архаиче-

---

бессознательного, не отформатированного версиями аналитического языка, не включенного в цепь формального вывода (Савчук В. В. Топологичекая рефлексия. М.: Канон+, 2012. С. 278).

[1] В свое время сам Фрейд заявлял, что психоанализ – широкое поле для философских исследований, так как он имеет прямой выход на своеобразную метафизику. «Мои открытия являются основой для вполне серьезной философии. Немногие поняли это, и немногие способны это понять», – писал он (Doolittle H. Tribute to Freud. Boston, 1974. P. 18). Такие его заявления впоследствии подтвердились появлением огромного количества работ как профессиональных психоаналитиков, так и философов (К. Г. Юнг, Э. Фромм, Э. Берн, К. Ясперс, Р. Ассаджиоли, Т. Адорно, И. Великовский, А Грюнбаум, П. С. Гуревич, А. М. Руткевич, Н. С. Автономова, М. М. Бахтин, Н. А Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Я. М. Коган, В. М. Лейбин, П. А. Подорога и многие другие).

[2] В своем письме В. Флиссу в январе 1896 года З. Фрейд писал о том, что вынашивает тайную мысль посредством медицинской практики приблизиться к философии, так как именно этого он хотел с самого начала, тогда, когда ему еще не было известно его предназначение в мире (The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904 / Masson J. M. (Ed.) Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 159). Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис в своем «Словаре по психоанализу» (Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высш. шк., 1996. С. 226) также отмечают, что слово «метапсихология» выражает своеобразие фрейдовской попытки построения психологии «по ту сторону сознания», отмечая аналогию этого термина с термином «метафизика», которою они полагают преднамеренной. В работе Психопатология повседневной жизни Фрейд также говорил о возможности трансформации «метафизики» в «метапсихологию» (Freud S. Zur Psychopatologie des Alltagslebens. L.: Imago, 1940–1952. IV. S. 287–288).

ским материалом и является «архаическим наследием»[1]. Оно «срабатывает» так же, как оно срабатывало у первого, древнего человека. Собственно бессознательное – инстинкты, бессознательные реакции человека на окружающий мир, бессознательные действия и состояния – и есть то, что объединяет первого и современного человека. Теория и практика психоанализа как раз и предназначены для того, чтобы снять все наслоения с человеческого мышления и поведения, с того, что было заложено в человеке изначально и над чем возвышается цивилизационная и культурная надстройка. Это архетипы человеческого поведения[2], заложенные при самом зарождении человека как человека, обусловившие то, что человек состоялся как человек. Именно такая психоаналитическая философия может препарировать все то поверхностное, что мы *принимаем* за природу человека, и вскрыть те осколки, остатки архаического мышления и поведения, о которых мы говорили, которые и *являются настоящей и неизменной частью природы человека*. Поэтому именно психоаналитическая философия является очень хорошим инструментом «археологических раскопок» природы человека, понимания того, что находится *за* сознанием человека. То, что находится *за* его кажущейся *природой*, как раз и называется *метафизикой*, а в психоаналитической парадигме – метапсихологией.

Сам Фрейд говорил, что психоанализ – широкое поле для философских исследований, так как оно имеет такой выход на метафизику. «Мои открытия являются основой для вполне серьезной философии. Немногие поняли это и немногие способны это понять»[3], – писал он. Но признаем, что психоаналитическое учение З. Фрейда и его последователей постоянно находилось и находится в поле критики, к кото-

---

[1] Архаическое наследие (наследственность) Фрейд употребляет довольно часто (Влечения и судьбы влечений, 1915). Он считает, что архаическое наследство содержится в ядре человеческого «Я» (Психология масс и анализ «Я», 1921), в бессознательном Id (Оно) из 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).

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

[3] Doolittle H. Tribute to Freud. Boston, 1974. P. 18.

рой мы добавим свой голос, заметив, что, имея такое мощное средство раскрытия природы человека в аспекте его религиозности, Фрейд использовал его очень скудно и примитивно в работах «Человек Моисей…», «Будущее одной иллюзии» и «Недовольство культурой» для описания теории возникновения одного типа религиозности, не имеющего к первичным причинам религиозности никакого отношения. Однако вслед за критикой мы смеем утверждать, что в наши дни очищенная от многих спекулятивных положений психоаналитическая философия в русле философской антропологии является мощным средством исследования природы человека, открывающим для нас глубинные, бессознательные и, следовательно, архаические пласты человеческой психики и поведения и, следовательно, основания, из которых исходит природа человека.

В русле построения метапсихологической мифологии Фрейд определяет топологию архаического (бессознательного), встраивая его в схему психики человека. Сначала это *Бессознательное – Предсознание – Сознание*, а затем *Оно – Я – Сверх-Я. Бессознательное* (*Оно*)[1] обладает энергией либидо, энергией сексуального влечения, являясь большим его резервуаром[2], и эта энергия прорывается вовне, в сознание, наполняя его архаическими образами[3]. Однако, на наш взгляд, самой плодотворной идеей метапсихологии Фрейда в исследовании бессознательного как архаического является не просто его топологическое, динамическое и экономическое описание, а процесс его сублимации как трансформации манифестаций архаического. Вводя понятие сублимации, Фрейд фактически говорил о том, что наша цивилизация строится на огромном и мощном фундаменте бессознательной архаики. Здесь, в учении Фрейда архаика приобретает свой смысл как основа цивилизации, начало человеческого, которое, по мнению Фрейда,

---

[1] Интересно описание инстанции Оно у Г. Гродека, у которого Фрейд заимствовал это понятие. Он в мифологическом ключе считал, что «человек одушевлен Неизвестным, чудесной силой, управляющей одновременно его поступками и событиями его жизни. По Гродеку, высказывание «я живу» верно лишь в условно, выражая всего лишь малую и поверхностную часть фундаментального принципа «В человеке живет Оно» (Groddeck G. Das Buch vom Es. 1923. S. 10–11).

[2] Freud S. Das Ich und das Es. L.: Imago, 1940–1952. XIII. S. 258, 275. По Фрейду, это сексуальная энергия.

[3] Большая часть архаического содержания и наполнения Оно является врожденной и наследуемой, другая часть – вытесненной и приобретенной. Именно первую, врожденную и наследуемую, часть Оно мы и будем иметь в виду при проведении исследования.

является антисоциальным и аморальным. Именно в процессе исследования сублимации и можно выявить атрибуты архаического сознания и принципы его работы. Для этого проведем исследование сублимации, как ее описал в своих работах Фрейд.

Термин «сублимация», который был использован Шелером для описания свей теории становления человека, первоначально применяется Фрейдом в психоаналитической метапсихологии для обозначения преобразований энергии сексуального влечения – либидо. Само слово «*либидо*» заимствовано Фрейдом у А. Молля и обозначает «количественную (хотя в данный момент и недоступную измерению) сторону энергии влечений, связанных с тем, что понимается под словом «любовь»[1]. Сексуальное влечение, подосновой которого является либидо, имеет свои цель и объект. Фрейд называл сексуальным объектом «лицо, обладающее сексуальной привлекательностью, а сексуальной целью – действие, к которому подталкивает влечение»[2], причем объектом мог быть не только человек, но и частичный объект (части тела и их символические замены) – реальный или фантазматический.

Впервые Фрейд дает описание сублимации в «Толковании сновидений» (1900 г.). Здесь о ней говорится как о феномене, когда бессознательные желания «налагают на все последующие стремления гнет, которому те должны подчиниться, однако, последние могут стараться отклонить его и направить на более высокие цели»[3]. Бессознательное, из которого исходят наши бессознательные желания, является неотъемлемой частью психики индивида. А человеку, по Фрейду, присущи бессознательные желания. Ему также присущи «стремления», которые отклоняют или противостоят бессознательным желаниям и которые могут быть сознательными. Эти «стремления» мы также должны отнести к природе человека как вторую сторону психического конфликта, необходимого, по Фрейду, для сублимации. Таким образом, Фрейд, говоря о бессознательном как о присущем человеку феномене психики, по сути дела утверждает, что природе человека имманентен такой процесс, как сублимация. Отсюда, по нашему мнению, лежит прямой путь к онтологизации процесса сублимации.

Позже, в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905 г.), Фрейд развивает определение понятия сублимации, акцентируя внимание на масштабности и интенсивности этого процесса. По его мнению, благодаря отклонению сексуальных сил влечений от сексуальных целей и

---

[1] Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1940–1952. XIII. S. 98.
[2] Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1940–1952. V. S. 34.
[3] Фрейд З. Толкование сновидений. Киев, 1991. С. 314.

направлению их на новые цели освобождаются могучие компоненты для всех видов культурной деятельности. «Этот процесс получил название сублимации. Он протекает в развитии отдельного индивида, и его начало переносится в сексуальный латентный период детства. Несмотря на то, что при сублимации изменение влечения заключается главным образом в изменении его цели, это изменение обусловлено переменами и других составляющих влечения: подменой объекта, добавлением одного влечения к другому.»[1]

В статье «Цивилизованная» сексуальная мораль и современные нервные заболевания» (1908 г.) Фрейд уточняет предыдущие определения, говоря о том, что «сексуальное влечение обеспечивает культурный труд огромной массой энергии; это происходит в силу присущей ему способности изменять цель, не ослабляя напора. Эта способность изменять первоначальную сексуальную цель на иную, несексуальную, но психологически ей близкую, и называется сублимацией»[2].

Дефиниции сублимации, представленные выше, по нашему мнению, нельзя назвать не только развернутыми, но и хорошо разработанными. В частности, в них совершенно не показана причина, по которой громадный поток энергии, направленный на удовлетворение одного из мощнейших инстинктов, вдруг меняет свое направление и направляется на культурный труд, который зачастую не только не связан с получением удовольствия, но и требует огромных затрат физических и моральных сил. Далее, почему энергия направляется только на культурный труд, а не на любой другой? Да и что такое этот самый «культурный труд»?

В работе «О психоанализе» (1909 г.) Фрейд отчасти дает ответы на эти вопросы, называя сублимацию неким целесообразным мероприятием, с помощью которого можно привести конфликт и невроз к благоприятному концу и при котором «патогенное желание направляется само на высшую, не возбуждающую никаких сомнений цель (что называется сублимацией)»[3]. Она также является более целесообразным процессом развития по сравнению с простым устранением инфантильных желаний. При сублимации «энергия инфантильных желаний не устраняется, а применяется для других, высших, иногда несексуальных, целей. Как раз компоненты сексуального чувства отличаются способностью к сублимации, т. е. замены своей сексуальной цели дру-

---

[1] Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1940–1952. V. S. 10.

[2] Freud S. Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervostaet. 1940–1952. VII. S. 150.

[3] Фрейд З. О клиническом психоанализе. Избранные сочинения. М., 1991. С. 246.

гой, более отдаленной и более ценной в социальном отношении. Этим прибавкам энергии со стороны сексуального чувства к нашей душевной деятельности мы обязаны, по всей вероятности, нашими высшими культурными успехами. Рано появившееся вытеснение исключает возможность сублимации вытесненного инстинкта: с прекращением вытеснения путь к сублимации опять становится свободным»[1].

Приведенное определение сублимации уточняет, что для сублимации нужен психический конфликт, который может привести либо к неврозу, либо к сублимации. При этом Фрейд не дает описания условий, при которых конфликт может вылиться в сублимацию, а не в невроз. Помимо этого Фрейд, говоря о том, что энергия направляется на высшие несексуальные цели, без объяснения дает понять, что высшие цели могут быть и сексуальными, что в дальнейшем окажется очень важным уточнением. При этом он не указывает, чем «высшая» сексуальная цель отличается от «низшей», если таковая вообще существует. Интересным является объяснение начала сублимации вытеснением. Таким образом, Фрейд фактически говорит о том, что репрессивной стороной в психическом конфликте является какая-то часть психики, отражающая внешний мир, но не сами внешние условия.

По мере продвижения Фрейда к образованию второй топики психического аппарата «Оно – Я – Сверх-Я» в период от 1900 до 1920 года структура его мысли становится все более механистичной. Помимо всего прочего это выражается и в том, что он пытается описывать психические процессы в понятиях физики и механики. «Пластичность сексуальных компонентов, которая выражается в их способности к сублимации, может привести к искушению возможно большего культурного эффекта интенсивной сублимацией. Но насколько мало мы можем рассчитывать при наших машинах перевести более чем одну часть теплоты в полезную механическую работу, также мало должны мы стремиться к тому, чтобы всю массу сексуальной энергии перевести на другие, чуждые ей цели»[2]. Таким образом, способность индивида к креативным действиям, очевидно, ставится Фрейдом в зависимость от способности к сублимации, а не от таланта.

Дополнительно к дефинициям сублимации Фрейд практически не дает самого механизма сублимации за исключением нескольких отдельных черт. В «Лекциях по введению в психоанализ» он утверждает, что, если у людей отнимается возможность удовлетворить либидо, они

---

[1] Фрейд З. О клиническом психоанализе. Избранные сочинения. М., 1991. С. 272.

[2] Там же. С. 272–273.

заболевают неврозом, хотя и не всегда. Но он указывает, что существует множество путей, как можно перенести вынужденное лишение либидозного удовлетворения, то есть удовлетворения полового влечения, при этом не заболев неврозом. «Прежде всего нам известны люди, которые в состоянии перенести такое лишение без вреда; они не чувствуют себя тогда счастливыми, страдают от тоски, но не заболевают. Затем мы должны принять во внимание, что именно сексуальные влечения чрезвычайно *пластичны*, если можно так выразиться. Они могут выступать одно вместо другого, одно может приобрести интенсивность других; если удовлетворение одного отвергается реальностью, то удовлетворение другого может привести к полной компенсации. Они относятся друг к другу, как сеть сообщающихся наполненных жидкостью каналов, и это – несмотря на их подчинение примату гениталий, что вовсе не так легко объединить в одном представлении. Далее, частные сексуальные стремления так же, как и составленное из них сексуальное стремление, имеют способность менять свой объект, замещать его другим, в том числе и более легко достижимым; эта способность смещаться и готовность довольствоваться суррогатами должны сильно противодействовать патогенному влиянию вынужденного отказа. Среди этих процессов, защищающих от заболевания из-за лишения, один приобрел особое культурное значение. Он состоит в том, что сексуальное стремление отказывается от своей цели частного удовольствия или удовольствия от продолжения рода, и направляется к другой [цели], генетически связанной с той, от которой отказались, но самой по себе уже не сексуальной, а заслуживающей название социальной. Мы называем этот процесс «сублимацией» (Sublimierung), принимая при этом общую оценку, ставящую социальные цели выше сексуальных, эгоистических в своей основе. Сублимация, впрочем, является лишь специальным случаем присоединения сексуальных стремлений к другим, не сексуальным.»[1]

Но сублимация не является панацеей, избавляющей человека от невроза, когда он не может удовлетворить свое половое влечение. «Количество неудовлетворенного либидо, которое в среднем могут перенести люди, ограниченно. Пластичность или свободная подвижность либидо далеко не у всех сохраняется полностью, и сублимация может освободить всегда только определенную часть либидо, не говоря уже о том, что многие люди лишь в незначительной степени обладают способностью к сублимации. Самое важное среди этих ограничений – очевидно, ограничение подвижности либидо, так как оно делает

[1] Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М.: Наука, 1989. С. 220.

зависимым удовлетворение индивида от очень незначительного числа целей и объектов.»[1]

Фрейд также говорит о том, что есть «обратный путь от фантазии к реальности, это искусство. В основе своей художник тоже интровертированный, которому недалеко до невроза. В нем теснятся сверхсильные влечения, он хотел бы получать почести, власть, богатство, славу и любовь женщин; но у него нет средств, чтобы добиться их удовлетворения. А потому, как всякий неудовлетворенный человек, он отворачивается от действительности и переносит весь свой интерес, а также свое либидо на желанные образы своей фантазии, откуда мог бы открыться путь к неврозу. И многое должно совпасть, чтобы это не стало полным исходом его развития; ведь известно, как часто именно художники страдают из-за неврозов частичной потерей своей трудоспособности. Вероятно, их конституция обладает сильной способностью к сублимации и определенной слабостью вытеснений, разрешающих конфликт. Обратный же путь к реальности художник находит следующим образом. Ведь он не единственный, кто живет жизнью фантазии. Промежуточное царство фантазии существует со всеобщего согласия человечества, и всякий, испытывающий лишения, ждет от него облегчения и утешения. Но для нехудожника возможность получения наслаждения из источников фантазии ограничена. Неумолимость вытеснений вынуждает его довольствоваться скудными грезами, которые могут еще оставаться сознательными. Но если кто-то – истинный художник, тогда он имеет в своем распоряжении больше. Во-первых, он умеет так обработать свои грезы, что они теряют все слишком личное, отталкивающее постороннего, и становятся доступными для наслаждения других. Он умеет также настолько смягчить их, что нелегко догадаться об их происхождении из запретных источников. Далее, он обладает таинственной способностью придавать определенному материалу форму, пока тот не станет верным отображением его фантастического представления, и затем он умеет связать с этим изображением своей бессознательной фантазии получение такого большого наслаждения, что благодаря этому вытеснения, по крайней мере временно, преодолеваются и устраняются. Если он все это может совершить, то дает и другим возможность снова черпать утешение и облегчение из источников наслаждения их собственного бессознательного, ставших недоступными, получая их благодарность и восхищение и

[1] Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М.: Наука, 1989. С. 220–221.

достигая благодаря своей фантазии то, что сначала имел только в фантазии: почести, власть и любовь женщин».[1]

Промежуточное царство фантазии существует со всеобщего согласия человечества, и всякий, испытывающий лишения, ждет от него облегчения и утешения, причем для нехудожника возможность получения наслаждения из источников фантазии ограничена. Неумолимость вытеснений вынуждает его довольствоваться скудными грезами, которые могут еще оставаться сознательными.[2] В «Новых лекциях по введению в психоанализ» (1932 г.) Фрейд опять называет сублимацией «такое изменение цели и объекта, при которых принимается во внимание социальная оценка»[3].

Подводя итог краткому рассмотрению позиции Фрейда относительно сублимации, следует заметить, что он, в отличие от М. Шелера, разрабатывал понятие сублимации на основании своего практического опыта работы с пациентами. Именно поэтому его теоретическим выводам можно доверять более, чем метафизическим спекуляциям Шелера. Однако даже широкая практика не оградила Фрейда от своеобразной логики построения рассуждений о сублимации. Прежде всего следует отметить известное всем эпатирующее желание Фрейда объявить движущей силой всех человеческих стремлений и действий сексуальное влечение. Таким образом, по Фрейду получается, что и религия могла возникнуть только из-за сексуальной неудовлетворенности тех, кто ее придумал. Более того, если Фрейд пишет, что при неудовлетворенности человек создает некую компенсаторную психическую (виртуальную) реальность для получения в ней удовлетворения, то религия, следовательно, также является такой же реальностью для получения удовлетворения. Иными словами, религия – результат сексуальной неудовлетворенности – является результатом фантазирования. Такой вывод недалек от определения религии марксистов как «иллюзорного счастья». Однако марксисты, критикуя религию, имели в виду прежде всего иудео-христианскую религиозную парадигму. Следовательно, Фрейд, не зная иной религиозной парадигмы, также говорит о корнях религии в ее иудео-христианском варианте. Иными словами, в своей теории религии, описывая, как сыновья убили и съели отца, а потом возвеличили его и сделали из него бога-отца, Фрейд фактически

---

[1] Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М.: Наука, 1989. С. 240–241.

[2] Там же. С. 240–241.

[3] Freud S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse. 1932. XV. S. 103.

описывает не происхождение архаической религиозности, а происхождение религии, которая развилась в ее библейский вариант.

Еще один интересный момент в теоретизировании Фрейда состоит в том, что при сублимации человек создает свой собственный мир, который подчиняется только ему и именно в нем человек получает суррогатное удовлетворение. Этот мир «извиняет», «прощает» неуступчивость реального мира, но Фрейд так и не отвечает на некоторые концептуальные вопросы относительно сублимации, что и является препятствием к построению им теории сублимации. Эти вопросы можно сформулировать, к примеру, так: почему сублимации подвержена только неудовлетворенная сексуальность? Почему неудовлетворенная сексуальность перенаправляется не на любую компенсаторную деятельность, а на высокодуховную, одобряемую обществом? Способен ли человек на творческую деятельность, т. е. деятельность по изменению мира вокруг себя, не подгоняемый неудовлетворенными сексуальными влечениями? Почему психический конфликт как фактор, влияющий на сублимацию, должен быть только между требованиями сексуальности и общественной морали? Почему репрессивным фактором, помимо общественной морали, не может быть природная среда? Почему религию, творчество и искусство надо считать своего рода «неудавшимся неврозом», его обратной стороной? Является ли сублимация (и, следовательно, становление человека) инстинктивной, или человек свободен в выборе своей деятельности?

Для того, чтобы найти ответы на эти и другие вопросы, мы далее проведем анализ позиций исследователей – психоаналитиков и философов, – так или иначе касавшихся темы сублимации для выяснения тенденций дальнейшего развития их взглядов. Эти исследователи, кто в большей, кто в меньшей степени, были свободны от приверженности догматике учения Фрейда. Именно это обстоятельство позволило им посмотреть на феномен сублимации совершенно иными глазами, заметить и описать некоторые факты, которые говорят о возможности вывести понимание процесса сублимации за рамки заданной Фрейдом парадигмы. Именно работы последователей знаменитого психоаналитика дают четкое понимание возможности формализации понятия сублимации применительно к большей части деятельности человека.

Трактовка сублимации в постфрейдистской литературе

В постфрейдистской психоаналитической литературе, а также у философов, не являющихся психоаналитиками или постфрейдистами, термин «*сублимация*» употребляется довольно часто, но исследователь

работ учеников и последователей Фрейда, сталкивается с удивительным явлением. Употребляя введенный Фрейдом термин, они как будто полагают, что всем известно его общепринятое значение. Анализируя понятие сублимации в работах постфрейдистов, на первый взгляд трудно обнаружить в них нечто совершенно новое, по крайней мере, у тех авторов, которые во временном и профессиональном отношении находятся ближе к отцу психоанализа. Интересны ученые, более критично относящиеся к наследию Фрейда, представляющие новые взгляды на, казалось бы, давно известные факты. При анализе работ этих двух групп исследователей становится очевидно, что первые, опасаясь выйти за рамки догматических утверждений Фрейда, могли бы написать гораздо глубже и интереснее. Вторые, наоборот, кажется, пишут из духа противоречия. Но общее между теми и другими – они подразумевают гораздо больше, чем фиксируют в своих работах. Отсюда становится понятно, насколько важен скрупулезный анализ их работ, чтение между строк, очищение их от догматической «пены» или от «фрондерских» настроений. И как это ни странно, именно эти авторы, каждый в отдельности и все вместе, дают ответы на сформулированные нами концептуальные вопросы, давая нам возможность описать такой значительный, мощный, пронизывающий практически всю человеческую жизнь, но достаточно скрытый процесс, как сублимация.

Первым учеником и последователем З. Фрейда, выступившим против предоставления приоритета сексуальности был К. Г. Юнг, который предлагал освободить психоаналитическую теорию от доминирования сексуального подхода, так как чисто сексуальная этиология неврозов, по его мнению, оказывается слишком узкой[1]. Все психические явления рассматриваются им как проявления энергии либидо. Слово «*либидо*» используется им в первоначальном смысле, вслед за упоминаемым им Саллюстием, как удовольствие, которое никак не сводится только к сексуальному значению[2]. Субъективно и психологически эта энергия, по Юнгу, воспринимается и переживается как сильное желание. Следует заметить, что Юнг не уменьшил сексуальную составляющую либидо, а расширил само понятие психической энергии, добавив к сексуальности либидо еще ряд составляющих, обозначив им «желание или импульс, которые не подчиняются никаким авторитетам, морали или чему бы то ни было. Либидо есть потребность организма в самом его естественном состоянии. С генетической точки зрения телесными потребностями, составляющими сущность либидо, являются голод, жаж-

[1] Jung C. G. Selected Writings. N. Y., 1989. P. 56–61.
[2] Там же. P. 56–61.

да, сон, секс и эмоциональные состояния или аффекты»[1]. Поэтому психическая энергия, согласно Юнгу, – всего лишь интенсивность психического процесса, и он совершенно не склонен определять ее как особую психическую силу[2]. Очевидно, что Юнг не придает сексуальности психической энергии такого значения, какое ей придает Фрейд. Более того, эта энергия либидо (удовольствие) проявляется не во влечении, как у Фрейда, а в желании и его удовлетворении. Разными выражениями либидо являются проявление интереса, внимания, а также различного рода стимуляция. Либидо, по Юнгу, может быть сколько угодно трансформируемо или замещаемо, но ни в коем случае не разрушено бесследно. Если либидо, связанное с одним объектом, исчезает, следует ожидать его возникновения где-то еще. Отметим, что принимая либидо как подоснову желания, мы можем определить сублимацию как трансформацию удовольствия или замену одного объекта (который может быть и несексуальным), дающего удовольствие, на другой (возможно сексуальный).

Далее, традиция рассмотрения психической энергии в качестве субстанции, подвергающейся сублимации, восходит к Фрейду. Причем, следует отметить, что западные исследователи постепенно отходили от применения термина либидо (как обозначающего сексуальную энергию), который в настоящее время используется преимущественно в популярной и художественной литературе. Отечественные исследователи, например, Ф. Е. Василюк, А. Н. Леонтьев, Е. Я. Басин[3] и др., придерживаются «энергетического» подхода к психическим явлениям. Басин предлагает рассматривать энергетические понятия не в физическом (т. е. узком смысле), а в более широком смысле, определяя энергию как способность производить любую работу, в том числе «умственную» и духовную. Рассматривая фактический материал, а также мнения таких авторов, как П. Валери, С. Эйзенштейн, Д. М. Веккер, Ф. Е. Василюк, Я. Мукаржевский, Р. Арнхейм и др., Басин говорит о том, что художественное напряжение имеет своей подосновой художественную энергию, которая подчиняется закону сохранения энергии. Он, как и А. Н. Леонтьев[4], предпочитает говорить о перенаправлении энергии в контексте механизма «сдвига мотива на цель». Ф. Е. Василюк, в свою очередь, рассматривает энергетическую парадигму психического пере-

---

[1] Цит. по: Jung C. G. Coll. Works. N. Y. Vol. 5. P. 194.

[2] Jung C. G. Dictionary of Analytical Psychology. London, 1983. P. 26–27.

[3] См.: Басин Е. Я. Нравственная энергия и художественный талант // Философские науки. – 1990. – № 8.

[4] См.: Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1965.

живания как переход энергии из одной формы в другую[1]. Здесь энергия из сексуальной становится просто энергией.

В этом же русле конструктивная критика психоанализа со стороны психоаналитиков и философов (М. Гилл, Т. Херманн, Р. Холт, Т. В. Адорно, Дж. Клейн, Х. Ф. Харлоу, Р. Шафер, Р. А. Шпиц, К. Х. Прибрам, Ю. Хабермас, А. Грюнбаум[2] и др.) привела к «смерти метапсихологии и ее фундаментального принципа (экономии влечения)»[3]. Следствием этого стало резкое снижение роли, которую психоаналитическая теория отводила сексуальной энергии либидо. Подобные перемены отразились в наблюдаемой в психоанализе тенденции к снижению значения сексуальности субстанции, подвергающейся сублимации. Этой субстанцией могут стать «внутренние импульсы» (И. Великовский, У. Риверс), «чувство неполноценности» (А. Адлер), «бессознательные побуждения» (А. Фрейд), свободные от сексуальной составляющей «инстинкты» (Д. Браун и Дж. Педдер) и др.

Даже те исследователи, которые традиционно считают подобной субстанцией некую энергию, склонны отделять ее от сексуальности (К. Г. Юнг, У. Риверс, К. Ясперс, Г. Блюм, Б. Фридан, К. Голдштейн, А. Лючинс, Э. Лючинс, Т. Уоттс, Р. Ассаджиоли, А. Н. Леонтьев, Л. С. Выготский[4] и др.). К. Г. Юнг, к примеру, утверждая, что «сублимация является не «взаимоизменением» инстинктов, а спонтанным «переносом» энергии из одной инстинктивной формы в другую, т. е. из физического инстинкта в соответствующую ему форму архетипа»[5], также уверен, что религиозная и культурная деятельность человека является неотъемлемой частью его существования, а не происходит посредством сублимации из сексуального инстинкта.

Г. Ловенфельд, а вслед за ним В. Линецкий[6] занимают более радикальную позицию. Они склонны утверждать, что сублимации, в первую очередь, подвержены влечения к самосохранению, для сублимации которых не нужна десексуализация. Линецкий уверен, что последователи Фрейда поняли своего учителя совершенно неверно. Отсюда все теории, имеющие в своем основании идею о первичности сексуальности человека, в корне неверны, так как краеугольный камень,

---

[1] См.: Василюк Ф. Е. Психология переживания. М., 1984.

[2] См.: Grunbaum A. «Is Freud's Theory Well-Founded?» // Behavorial and Brain Sciences. – 1986. – Vol. 9. – P. 266–281.

[3] Томэ Х. Современный психоанализ. В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 219.

[4] Выготский Л. С. Психология. М., 2000. С. 155.

[5] Цит. по: Odajnyk W. Jung and Politics. N. Y., 1976. P. 179.

[6] Linetski V. Poststructuralist Paraesthetics and the Phantasy of the Reversal of Generations // Postmodern Culture. – Sept. 1996. – V. 7. – № 1.

лежащий в их основании, совершенно таковым не является. Линецкий анализирует те тексты Фрейда, в которых говорится, что сексуальность развивается, отделяясь от влечения к самосохранению. Фрейд пишет об этом в «Трех очерках по теории сексуальности», обозначая идею примыкания как важнейший момент теории сексуальности. Смысл ее в том, что определенная телесная функция первоначально обеспечивает сексуальности ее источник или эрогенную зону, цель и объект, т. е. сексуальные влечения первоначально примыкают к функциям (влечениям) самосохранения и только позже приобретают независимость. А так как влечение, по Фрейду, считается сублимированным тогда, когда оно изменяет свою цель, Линецкий считает, что отделение сексуального влечения от влечений к самосохранению и есть первая (или первичная) сублимация, т. е. сублимация инстинктов самосохранения.

«Коперниканский переворот» Линецкого в объяснении сублимации подкупает тем, что он является попыткой снять некую догматичность, присущую психоаналитическим интуициям Фрейда, неким эпатажем, целью которого является заставить психоаналитиков-традиционалистов, слепо придерживающихся наставлений Учителя, еще раз поразмыслить над оставленным им противоречивым наследием.

В итоге мы видим, что в среде постфрейдистов наметилась явная тенденция к тому, чтобы освободить процесс сублимации от навязанной ему Фрейдом сексуальности. Именно эта тенденция является первым шагом на пути к формализации понятия сублимации и построению теории сублимации как процесса, в результате которого человек стал собственно человеком.

Далее, некоторые исследователи (К. Хорни, Э. Берн, П. Федерн, М. Кляйн, Э. Джонс, П. Хайманн[1]) идут далее, заявляя, что субстанцией, подвергающейся сублимации, могут быть также и влечение к смерти, агрессивные импульсы и инстинкты. Подобная точка зрения принимается как само собой разумеющееся такими исследователями, как Р. М. Янг, П. Розенфельдс, Дж. Тен-Броек[2] и др., она также отражена в большом количестве популярной литературы по психоанализу, где излагается в вульгаризированном виде. К примеру, Э. Берн, полагая, что сублимации могут быть подвергнуты агрессивные влечения, используя для их обозначения термин «мортидо», заимствованный у

---

[1] См.: Heimann P. Dynamics of transference interpretations // Journal of Psychoanalysis. – 1956. – № 37. – P. 303–310.

[2] Broek J. ten. The Neurotic Blind And The Neurotic Sighted. Twin Psychological Fallacies. An Address Delivered at the 11th Annual Convention of the National Federation of the Blind Oklahoma City, Oklahoma, June 17, 1951.

психоаналитика П. Федерна[1], которым тот, в свою очередь, называл энергию влечений или инстинкта смерти: «Мортидо также может быть сублимировано; это происходит, например, у резчиков по камню, плотников и шахтеров, которые создают прекрасные и полезные вещи, атакуя неодушевленные предметы. Одной из полезнейших сублимаций мортидо служит хирургия»[2].

Другая позиция представлена взглядами Х. Кунца, Р. Уэлдера, Л. Стоуна, А. Фрейда, В. Гиллеспи, Дж. Рохлина, В. Ангста, Х. Рихтера, М. Баша[3] и др., которые независимо друг от друга на основании тщательного психоаналитического и феноменологического анализа агрессивных и деструктивных явлений пришли к выводу о том, что злонамеренная человеческая деструктивность не обладает чертами, традиционно характеризующими влечения. Иными словами, агрессивные и деструктивные действия по своей сути отличаются от действий, обязанных своим происхождением сексуальному возбуждению и голоду. Более того, у агрессии и деструктивности, по их мнению, отсутствуют особый энергетический источник, орган и объект.

Подобная попытка коррекции одной из фрейдовских дихотомий «Эрос – Танатос» происходит в рамках постоянно проводящейся реформации теоретического наследия психоанализа, пересмотра его метапсихологических теорий и сопутствующих этому противоречий. Одной из таких, на наш взгляд, удачных попыток устранения недостатков, присущих экономическому принципу психоанализа, оперирующего понятием «энергии влечений», является исследование психоаналитика Р. Холта. После подробного анализа и оценки клинических данных, полученных совершенно без цели верификации или опровержения теории либидо, Холт приходит к заключению, что влечение (в английском варианте – *инстинкт*) является мертвым метапсихологическим понятием и его следует заменить таким понятием, как *желание*[4]. Аналогичную позицию занимает философ с психоаналитическим об-

---

[1] См.: Federn P. Ego, Psychology and the Psychoses. London: Imago Publishing Co., 1953.

[2] Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. СПб., 1995. С. 80.

[3] Basch M. F. Selfobjects and selfobject transference. Theoretical implications // Kohut's legacy. Contributions to self psychology. 1984. P. 21–41.

[4] Holt R. R. Drive or Wish? A Reconsideration of the Psychoanalytic Theory of Motivation // Psychology via metapsychology. Psychological issues. – Vol. 9. – № 4. – Monograph 36. – P. 158–197.

разованием Дж. Уиздом, говоря о *желании* как о мотивирующей силе в жизни человека[1].

Следует согласиться и с мнениями К. С. Холла и Дж. Линдзи[2], которые вслед за Р. Холтом и Дж. Уиздомом оперируют понятием *желания* вместо *влечения*. Они считают, что человеческое воображение не знает границ, вследствие чего образуется огромное количество желаний, совершенно не связанных с жизненными потребностями человека. Естественно, все эти желания просто не могут быть удовлетворены, что, в свою очередь, неизбежно приводит к психическому конфликту и фрустрации. Именно такое положение о многообразии и неисчерпаемости неудовлетворенных желаний дает нам основание заявить о *множественности существующих и потенциальных конфликтов, необходимых для начала сублимации*. Иными словами, уже на этом этапе становится понятно, что сублимации, по мнению постфрейдистов, подвержено не только и даже не столько сексуальное влечение, сколько желания, подавляющее большинство которых не является сексуальными. Именно такому огромному количеству желаний и противостоит внешняя по отношению к человеку среда, которая является ригидной, которая требует, чтобы человек подстраивался под нее, контролировал размах и адекватность своих желаний в соответствии с психоаналитическим принципом реальности. Именно здесь и возникает такой необходимый для начала сублимации конфликт.

Исследователи придают различное значение психическому конфликту как предвестнику сублимации. Психоаналитики У. Риверс, О. Фенихель, Р. Штерба, М. Кляйн и др. относят начало сублимации и, соответственно, конфликтов к раннему детскому возрасту. К примеру, по Риверсу, детство – продолжительный во времени конфликт между инстинктивными тенденциями и социальными традициями, идеалами общества[3]. По М. Кляйн, сублимация – это развитие отношений ребенка с самого младенчества к окружающим его предметам. Процесс сублимации начинается, как только младенец переключает свои интересы от материнской груди к другим объектам, таким, как части ее тела, предметы вокруг него, части его собственного тела и т. д. Любовь, агрессивные и неагрессивные желания, тревоги переносятся от первого и

---

[1] Wisdom O. J. What Is Left of Psychoanalytic Theory? // International Review of Psychoanalysis. – 1984. – № 11. – P. 315.

[2] Hall S. C., Lindzey G. The relevance of Freudian psychology and related viewpoints for the social sciences // Historical introduction. Systematic positions. – 1968. – Vol. 1. – P. 245–319.

[3] См.: Rivers W. H. R. Instinct and Unconscious. Ch. XIX. «Sublimation». London: British Psychological Society, 1919.

уникального объекта – матери, точнее «хорошей груди» матери, к другим объектам, из чего развиваются новые интересы, замещающие отношения к первоначальному объекту. Эти процессы, по Кляйн, являются основой для сублимации на всю последующую жизнь[1]. В указанных выше позициях психоаналитиков по отношению к психическому конфликту и сублимации примечательно то, что они переносят его начало в детство. Такое понимание генезиса конфликтности еще раз говорит о том, что человек живет в репрессивной среде с самого раннего детства.

Однако источник конфликта должен также быть внешним и более общим, чем полагаемые Фрейдом моральные и нравственные установки индивида. Таким источником постоянных конфликтов вероятно может быть противостоящая желаниям человека окружающая человека физическая реальность (природная и социальная). Именно в ней человек сталкивается с «нравственными коллизиями и конфликтами», «трудностями, противоречиями и кризисами» (Ф. Е. Василюк, Е. Я. Басин), именно она может носить черты «репрессивного общества» (Г. Маркузе), в котором происходит сублимация как социализация человека[2]. Следует заметить, что еще К. Ясперс писал о том, что во всех наших контактах как с природой или людьми[3], так и с обществом или личностью, мы сталкиваемся с ограничениями, помехами, противодействием. Конфликты, с одной стороны, могут быть источником поражений, жизненно важных утрат и ограничений, не позволяющих нашим возможностям раскрыться в полной мере. С другой стороны, возникающее при этом напряжение может способствовать углублению наших переживаний, рождению и расцвету все более масштабных идей[4]. Иными словами, источником постоянного конфликта можно назвать само существование человека в мире, присутствие у него множественности желаний, которые не в состоянии удовлетворить окружающая его реальность. И мы понимаем, что основания такого конфликта находятся в глубокой древности, а сам конфликт начал оформ-

---

[1] См.: Klein M., Heimann P. I. S., Riviere J. Developments in Psychoanalysis. London: Hogarth Press, 1952. P. 292–320.

[2] Нойманн Э. Творческий человек и трансформация // Психоанализ и искусство. М., 1996. С. 213.

[3] Следует сказать, что Г. С. Салливан сводит конфликт к противостоянию индивидов, называя сублимацию «сублимативным переформулированием межличностных отношений», не зависящим от пола, возраста и прочего (Sullivan, H. S. Conceptions of Modern Psychiatry. Washington, D. C.: The William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947. P. 62).

[4] Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 398.

ляться с проявлением в гоминиде человеческого, т. е. способности осознавать мир как не-Я и противостоять ему. Таким образом, фактически весь мир и является репрессивной средой, в которой начал формироваться первый человек. Понимание этого также является еще одним шагом на пути формализации понятия сублимации.

В противовес Фрейду, утверждавшему, что сублимации подвергаются только люди искусства, его последователи менее догматичны в ответе на вопрос, кто же подвержен сублимации. К примеру, Э. Берн уверен, что можно сублимировать, не имея отношения к искусству[1]. По его мнению, многие люди ощущают тот же творческий трепет, когда плотничают у себя дома, пополняют свою коллекцию ракушек или почтовых марок, хвалятся или управляют машиной или лодкой, любовно собранной своими руками. Отсюда видно, что Берн значительно расширяет круг людей, способных к сублимации, показывая, что подобной деятельностью могут заниматься практически все люди, причем в любом возрасте. Такая позиция, по нашему мнению, отчасти способствует тому, что и с творческой деятельности снимается налет патологичности, за который фрейдовский подход к художественному творчеству с самого начала подвергался критике со стороны таких исследователей, как К. Г. Юнг, Г. Блюм, Р. Ассаджиоли, К. Голдштейн, Э. Шторр и др. Другие исследователи (У. Риверс, М. Кляйн, А. Фрейд, Р. Штерба, Дж. Браун, Б. Фридан и др.), продолжая эту тенденцию, полагают, что результатом сублимации могут быть практически все социально одобряемые виды деятельности. Г. Маркузе считает результатом сублимации цивилизацию, не придавая особого значения тому, что цивилизации присущи черты, имеющие отрицательную социальную оценку.

Э. Берн, О. Фенихель, Х. Когут и др. идут еще дальше, заявляя, что результат сублимации не обязательно должен быть общественно полезным. Противоречивую позицию занимает К. Хорни. С одной стороны, она не отрицает, что результатом сублимации может быть несексуальный и социально ценный объект, в том числе искусство. С другой стороны, она также считает результатом сублимации такие черты характера человека, как скаредность, общая несексуальная тенденция к подавлению, причинению боли, нанесению оскорблений, стремление к переживанию оскорблений или унижений, стяжательство, жадность, честолюбие, напористое или агрессивное поведение, стремление к вла-

[1] Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. СПб., 1995. С. 78.

сти[1]. Очевидно, что эти черты не являются социально ценными (имеется в виду положительная социальная оценка) и не одобряются подавляющим большинством людей или, по меньшей мере, имеют неоднозначную социальную оценку.

Развивая эти идеи, психоаналитик И. Великовский вводит противоположный сублимации термин – «принижение» (abasement)[2], обозначая им процесс, аналогичный процессу сублимации, но направленный на антисоциальную деятельность. Он объясняет это тем, что внутренние импульсы не всегда отклоняются в сторону социально приемлемых целей. Термин «сублимация» говорит о позитивной моральной ценности, а термин «принижение» – об отрицательной, поэтому в его термине «принижение» находят свое место ненависть, злость, зависть, жестокость и садистские эмоции. Таким образом, Великовский говорит о своего рода «антисублимации», для определения которой можно взять традиционную дефиницию сублимации и изменить социальную сущность ее результата на антисоциальную. Отчасти подтверждая подобную позицию, В. Райх говорит о том, что не всё, что исходит из бессознательного, является асоциальным[3]. Отсюда аксиологическая схема сублимации, которая у Фрейда выглядела следующим образом: «асоциальное → социальное», – трансформируется у Великовского в «асоциальное → асоциальное», а в соответствии с Райхом становятся возможны варианты трансформации «социальное → социальное» и «социальное → антисоциальное».

Общей в приведенных взглядах на возможную антисоциальную сущность результата сублимации в дополнение к социальной является тенденция к расширению его значения, после чего он будет включать в себя практически всю деятельность человека независимо от ее социальной направленности. На этом этапе расширения результата сублимации мы видим, что, по мнению исследователей, для человека более важным оказывается *исполнение его желания и его легкодостижимость*, а не социальная ценность.

Отношение к инстинктивной сущности сублимации, о которой упоминали различные исследователи (К. Г. Юнг, А. Фрейд, Т. Уоттс, Д. Браун и Дж. Педдер, П. Федерн, У. Риверс и др.) зависит от избранного подхода. Сублимация инстинктивна преимущественно в англоязычной литературе, где *влечения* (Triebe) переводятся как *инстинкты*

---

[1] Хорни К. Наши внутренние конфликты. М.: Смысл, 1997. С. 185.

[2] Velikovsky I. Psychoanalytical Papers. Chapter VII. Sublimation and Abasement. N. Y., 1999.

[3] Reich W. The function of the orgasm: Sex-economic problems of biological energy. L., 1964. P. 150.

(Instincts), несмотря на то, что *инстинкт* и *влечение* являются совершенно разными понятиями[1]. Подобная трактовка сублимации ведет к

---

[1] Проблема инстинктивности сублимации выступает не только как философско-психоаналитическая, но и как лингвистическая. В психоаналитической литературе не существует однозначного мнения в определении динамического процесса, при котором, по Фрейду, некое давление (энергетический заряд, движущая сила) подталкивает организм к некоторой цели. В частности, существуют два термина, обозначающие этот процесс – это «влечение» и «инстинкт». Некоторые авторы-психоаналитики не различают термины «влечение» и «инстинкт», другие проводят между ними различие, называя инстинктом устойчиво наследуемое поведение, присущее почти без изменений всем животным одного вида (см.: Hempelmann F. Tierpsychologie. Leipzig: Akademische Verlaggesellschaft, 1926). Сам Фрейд четко разграничивал употребление двух различных терминов. Говоря об инстинкте, он имел в виду биологически наследуемое поведение животных, характерное для вида в целом, развертывающееся по заранее определенным схемам и приспособленное к объекту.

Слово Trieb, которое и переводится на русский язык терминами «влечение» и «инстинкт» – германского происхождения, оно более старое, чем instinkt и связано по смыслу с «толчком» (treiben – толкать); при этом подчеркивается не какая-то конкретная цель или объект, но скорее общая направленность движения и невозможность противостоять толчку. В издании работ Фрейда на английском языке Standard Edition немецкое слово Trieb переводится как английское instinct, другие же значения, такие, как drive, urge отсекаются. По замечанию А. М. Руткевича (Руткевич А. М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций. М., 1997. С. 180), Фрейд ничуть не возражал против того, что на английский язык немецкое Trieb переводилось именно как instinct (другой вариант drive, который буквально соответствует немецкому Trieb, не был им одобрен). До сих пор остается загадкой, почему Фрейд поступил именно так, но это привело к тому, что англоязычные авторы употребляли instinct, instinctual и т. п. вплоть до 60–70-х годов. В эти годы началась полемика, так как оказалось, что Фрейд не был «инстинктивистом», а влечение вовсе не является инстинктом. Тем не менее, термин instinct до сих пор употребляется в англоязычной психоаналитической литературе.

Термин «инстинкт» в русском языке имеет те же смысловые оттенки, что и instinkt у Фрейда, и потому, как нам представляется, его можно сохранить только там, где сам Фрейд употребляет именно этот термин. Однако если термин «инстинкт» использовать для перевода Trieb, мысль Фрейда окажется искаженной. С такой точкой зрения также согласна и Н. С. Автономова, которая во вступительной статье к «Словарю по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса «От переводчика» замечает, что подобная недоработка при переводе смешивает понятийные нюансы и приводит к «физиологизации» понятия. Поэтому в новейших английских переводах Trieb чаще переводится как drive – вариант, некогда отвергнутый при составлении Standard Edition (Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996. С. 19). Вы-

бор термина instinct в качестве английского и французского эквивалента для немецкого Trieb порождает путаницу между фрейдовской теорией влечений и психологическими концепциями инстинкта у животных, а тем самым приводит к утрате оригинального момента фрейдовской концепции, связанного с утверждением относительной неопределенности побуждающей силы, случайности объекта, а также изменчивости целей влечения. Использование в качестве того гипотетического объекта, который подвергается сублимации «инстинктов», «инстинктивных форм психики» и «инстинктивных импульсов», закрепилось именно из-за того, что на русском языке некоторые работы Фрейда (и особенно К. Г. Юнга) появились в переводах не с немецкого языка, когда термин Trieb переводился как влечение, а с английского, т. е. когда Trieb переводился на английский язык как instinct, а затем уже на русский язык как инстинкт. В старых переводах фрейдовских текстов на русский язык или в их пересказах русскими авторами использовались такие переводы термина Trieb, как *позыв, толчки со стороны сексуальных стремлений, влечения.* Употребление этих терминов перемежается с употреблением термина «*инстинкт*». Этот факт может служить свидетельством того, что русские авторы в начале XX века либо не делали таких значительных различий между этими терминами на русском языке, какие существуют сейчас, либо еще не поняли оригинальность психоаналитической теории влечений (см.: Осипов Н. О психоанализе // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М., 1994. С. 91–111).

Двойной искажающий перевод с немецкого на английский и затем на русский язык способствовал тому, что в переводах текстов К. Г. Юнга с английского языка повсеместно встречается термин «*инстинкт*». Однако это вряд ли верно, так как Юнг, будучи соратником Фрейда, прекрасно знал его теорию и труды, в которых Фрейд, во-первых, жестко разграничивал *влечение* и *инстинкт* и, во-вторых, употреблял термин Trieb, говоря о сублимации *влечений*, а не *инстинктов*. Исходя из этого, вероятно следует трактовать все юнгианские *инстинкты* (особенно в таких выражениях как «результат сублимации инстинктов» и «независимый креативный инстинкт») как *влечения*.

Указанные искажения приводят к грубым смысловым ошибкам. К примеру, инстинктивная сущность объекта, подвергающегося сублимации задавала бы инстинктивную форму его удовлетворения, т. е. он должен был бы посредством биологически строго закрепленных действий достигать биологически строго закрепленных цели и объекта. В этом случае деятельность по достижению инстинктивного вторичного, т. е. социально ценного, объекта не была бы творческой, а напоминала бы деятельность пчел при строительстве улья. Подобное искажение смысла приводит к тому, что некоторые психоаналитики (К. Хорни, Дж. Браун, Э. Берн и др.), на наш взгляд, ошибочно говорят о сублимации определенных психосексуальных патологий человека в строго определенные виды социально приемлемой деятельности (например, садистские стремления сублимируются в склонность к хирургии). Говоря о неинстинктивности объекта сублимации, мы тем самым по сути заявляем, что сублимация в психоаналитической парадигме является *неинстинктивной деятельностью человека*, так как форма социальной деятельности биологически не за-

пониманию творческой деятельности человека как инстинктивной, а не свободной, с чем невозможно согласиться.

В этом отношении интересна позиция К. Ясперса, который дал влечению очень широкую классификацию[1], определяя его как: а) инстинкт; б) побуждения; в) потребность в творчестве; г) мотивированные действия. Помимо этого Ясперс предлагает разделение влечений на три иерархических уровня.

Группа 1 – соматические, чувственные влечения: половое влечение, голод, жажда, потребность в сне, влечение к деятельности и т. д.

Группа 2 – витальные влечения: а) *витальные влечения, имеющие значение для наличного бытия в целом*: воля к власти – воля к подчинению, своеволие – влечение к коллективу, любовь – ненависть и т. д.; б) *витальныые душевные влечения*: любопытство, влечение к путешествиям, воля к обладанию и т. д.; в) *витальные творческие влечения*: влечение к самовыражению, представлению, производству инструментов, труду и творчеству.

Группа 3 – духовные влечения: стремление к «постижению определенного состояния бытия» и к «посвящению человеком себя этому состоянию, проявляющемуся в ценностях – религиозных, эстетических, этических»[2] и др.

Причем, по Ясперсу, было бы ошибкой полагать, что «более высокие влечения» представляют собой завуалированные формы каких-то основных разновидностей влечений. Влечения каждой последующей группы могут осуществляться только в присутствии влечений предыдущей группы, но не наоборот.

Объясняя такую иерархию, Ясперс предлагает тезис, сходный с идеей сублимации по М. Шелеру: дух сам по себе бессилен, а источником всех психических сил служат низшие уровни. Иными словами, наши глубочайшие переживания и сильнейшие импульсы всегда имеют своим источником низшие уровни нашего бытия[3]. В качестве синтеза двух указанных выше классификаций Ясперс приводит следующую иллюстрацию: половое влечение, к примеру, содержит в себе *инстинкт*, проявляющий себя как врожденная, не осознаваемая функция оплодотворения, *соматическая потребность, творческая деятель-*

креплена, а значит, не закреплены строго ее объект и цель. Из этого следует, что *творческая деятельность не является инстинктивной*, так как не имеет биологически закрепленных объекта и цели.

[1] Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. С. 386.

[2] Там же. С. 386.

[3] Там же. С. 390.

ность эроса и *мотивированные действия*, направленные на реализацию эротических идей.

Созвучно утверждениям К. Ясперса о существовании творческих стремлений К. Г. Юнг утверждает, что религиозная и культурная деятельность человека как неотъемлемая часть его существования является проявлением независимого *креативного инстинкта*. Подобным утверждением Юнг вводит креативную деятельность в природу человека. Бихевиорист К. Голдштейн в своей работе «Организм» также говорит о том, что у человека существуют стремления к новому опыту, к завоеванию мира для расширения своей сферы действия. Он считает, что культуру нельзя считать сублимацией подавленных влечений. Это означало бы совершенную недооценку «творческой тенденции человеческой природы»[1], в которой независимо от сексуальности присутствует стремление к культуре.

Здесь настает момент, когда мы, вслед за М. Шелером, можем говорить о возможной формализации понятия сублимации и дать ей качественно новое определение как *становление человека.* Следует подчеркнуть, что оно одно из всех предыдущих определений – философское, к тому же достаточно объемное. Более того, оно онтологично, так как под сублимацией понимается само бытие человека. Более того, Шелер придерживается общей схемы сублимации, неизменной со времени ее первого упоминания Фрейдом. Следовательно, мы можем с полным основанием эксплицировать общую схему процесса сублимации (уточним, процесса сублимации архаического (бессознательного)) для того, что бы посредством ее анализа определить дополнительные особенности архаического сознания.

Для построения формальной схемы сублимации все разнообразие субстанций[2], которые в метапсихологии Фрейда подвергаются субли-

---

[1] Goldstein K. The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man. N. Y.: Zone Books, 1995. P. 303–305.

[2] К примеру, Фрейд в различных своих работах дал более десяти определений той «субстанции», которая подвергается сублимации. Это «сексуальные силы влечений», «сексуальное стремление», «частные сексуальные стремления», «извращенные элементы сексуального возбуждения», «недопустимые душевные движения», «элементы полиморфной детской извращенности», «либидо», «патогенное желание», «энергия инфантильных желаний», «сексуальные компоненты влечений», «компоненты сексуального чувства», «сексуальное объект-либидо» и «нарциссическое либидо», «недопустимое желание», «сверхсильные влечения». Более того, Фрейд дает с десяток определений вторичного объекта сублимации. Подобное многообразие препятствует проведению успешного анализа, внося путаницу в определение и схему сублимации.

мации, мы обозначим термином «агент сублимации»[1]. Объект, на который направляется агент сублимации, обозначим как первичный объект, а объект, на который направляется агент сублимации в завершении процесса, – вторичным объектом, замещающим первый. После введения этой терминологии схема сублимации будет выглядеть следующим образом: агент сублимации из бессознательного (архаического) направляется к первичному объекту, встречает преграду либо в виде сопротивления моральных установок индивида, либо со стороны внешних факторов, отступает обратно в бессознательное, а затем находит себе вторичный объект. Схема остается неизменной даже при том, что у Фрейда агентом сублимации является исходящее из архаического (бессознательного) влечение, которое позже у его последователей оформляется и предстает в виде желания. Схема остается неизменной, даже если агент сублимации вместе с первичным и вторичным объектами *содержат или не содержат* сексуальности, социального одобрения и ценности, легкодостижимости, антисоциальности. Именно это говорит о том, что будучи встроенным в природу человека, механизм сублимации (в данном случае уже целевой и объектной переориентации, как это было у Фрейда[2]) работает у всех людей, независимо от пола, возраста и национальной принадлежности с далекого времени зарождения человечества. Причем, он работает как с архаическим содержанием бессознательного, так и с любым желанием человека. Схема сублимации однозначно повторяется, как по матрице, то есть желания уже не исходят из бессознательного, но, тем не менее, если не получается их осуществление, человек в становящемся психическом конфликте либо ищет их замещения, либо чувствует неудовлетворенность, разочарование и раздражение.

Однако нас интересует само бессознательное, имеющее архаическое содержание, действующее в соответствии с принципом удовольствия, откуда согласно схеме исходит агент сублимации, желание. Нас также интересует и сознание человека, которое противостоит бессознательному и действует в соответствии с принципом реальности. Эти два полюса противостояния в личности человека настолько самостоятельны, что в своих исследованиях, к примеру, Пьер Жанэ писал, что в человеке одновременно сосуществуют две личности. Из этих личностей одна обычная, *другая аномальная, непохожая на первую и чуж-*

---

[1] Першин Ю. Ю. Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования. Омск: СИБИТ, 2007. С. 36.

[2] Freud S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse. L.: Imago, 1940–1952. XV. S. 103.

дая ей[1]*, причем, она существует независимо от первой*[2]. Жанэ назвал *её* личностью потому, что она имеет признаки сознания, скрытого под обычным повседневным сознанием человека.

Эти личности в терминах второго психического аппарата Фрейда *Оно – Я – Сверх*-Я соответствуют инстанциям *Оно* и *Я*. Шелеровский дух соответствует именно инстанции *Я*, которая постоянно растет в ходе сублимации и противостоит *Оно*, т. е. фактически природе, животному сознанию. Однако *Оно* – это и есть сознание человека, только начавшего становиться человеком, начинающего свой выход из природы. Архаическое сознание первого человека – это то, что сегодня мы называем бессознательным. 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[3]. Большая часть Оно остается первоначальной, первобытной, архаичной, неизменной, но хотя бы мельчайшая часть начинает изменяться. 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. Он рождается в конфликте с природой, с миром, в конфликте, который потом перерос во внутриличностный конфликт. Иными словами, первобытному, архаичному, животному сознанию, в котором желания не ограничены отказами, стало противостоять сознание, соотносящее свои возможности с объективной природной реальностью. Именно второе сознание (по Фрейду – сознание инстанции *Я*, по Шелеру – дух) противостоит первому, еще почти животному сознанию (по Фрейду – бессознательному, или инстанции *Оно*). Ограничивая волюнтаризм непривыкшего к отказам *Оно*, мы даем возможность усиливаться сознанию, адекватному объективной реальности. Именно

---

[1] Janet P. L'automatisme psychologique. Paris: Alkan, 1899. P. 367.

[2] Janet P. L'état mental des hystériques. Paris: Alkan, 1893–1894. P. 443. 2 .

[3] Фрейд по этому поводу пишет, что Я «развилось на основе коркового слоя Оно», другими словами, на периферии Оно, 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» (Freud S. Abriss der Psychoanalyse. L.: Imago, 1940–1952. XVII. S. 129).

в этом состоит механизм «опредмечивания» реальности, механизм возникновения в человеке «духа», это, по Шелеру, как раз тот момент, который отличает животное от человека и который Шелер не смог ясно описать.

Таким образом можно сказать, что часть архаического сознания, *Оно*, бессознательного трансформировалась в современное сознание. Таким образом, архаическое сознание парадоксально присутствует в психике человека в виде бессознательного, фактически животного сознания.

Подводя уже общий итог рассмотрению и реконструкции понятия сублимации, следует сказать, что Фрейд первым начал разработку вопроса о сублимации как перенаправлении желаний и деятельности человека на альтернативные при недовольстве средой, в которой эти желания не могут быть исполнены. Он показал, что такая сублимативная, или компенсаторная деятельность является бессознательной, а именно бессознательное – это та часть психики человека, которая роднит нас с нашими древними предками. Иными словами, наше бессознательное – это аналог бессознательного древнего архаического человека. Бессознательное – это единственный ключ к архаическому человеку. Исследуя наше бессознательное, мы можем понять архаического человека. Именно поэтому начало описания процесса и механизма сублимации у Фрейда верное, но слишком узкое и сведено к сексуальности. Однако, если эксплицировать только механизм сублимации в его обобщенном варианте, то мы увидим, что он работает у всех людей и всегда. Следовательно, он пригоден для объяснения возникновения инструментов, магии и религии, так как магия и религия также являются сублимативной деятельностью человека по изменению мира, или деятельностью по встраиванию в него путем «заключения» с ним «договоров», выявления и соблюдения правил такой коммуникации.

Сам механизм сублимации совершенно аналогичен схеме, предложенной Фрейдом, но в более обобщенном виде, фактически претендует на онтологизацию из-за своей всеобщности и встроенности в природу человека. Иными словами, перед нами действительно предстает описание грандиозного процесса становления человека, родившееся в парадигме психоанализа, изучающего бессознательные процессы, но переросшее его рамки. Помимо этого, реконструкция понятия сублимации[1] также показала, что механизм этого процесса был обнаружен и отчасти исследован при работе с бессознательными слоями психики человека. Сам процесс также является бессознательным и проявляется

---

[1] См.: Першин Ю. Ю. Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования. Омск: СИБИТ, 2007.

у человека вне времени, возраста и пола. Более того, если мы вспомним, что компенсаторные психические реакции обезьян очень похожи на аналогичные реакции людей, то сможем сделать вывод о том, что начало процесса сублимации может быть отодвинуто ко времени появления человека. Скажем иначе, механизм бессознательного запуска компенсаторной деятельности у человека и человекообразных обезьян срабатывает при одних и тех же условиях, а именно, при невозможности удовлетворить свое желание. Здесь общим для человека и примата становится чувство неудовольствия, несогласия, вызванное неудовлетворением желания из-за сопротивления окружающей среды, т. е. в общем – недовольство миром. Таким образом, также общим для них является наличие противостояния между их желанием и ригидностью среды, т. е. наличие конфликта, который всегда является психическим конфликтом, необходимым для начала сублимационной деятельности. Именно на этом этапе человек выпадает из природы, с которой до того он был единым целым. Выпадая, он становится тем «Я», которое смутно начинает осознавать природу одновременно как «не-Я», причем, в этот момент он парадоксально одновременно остается природным существом. В дальнейшем это разделение увеличивается, но и до сих пор природа человека остается двойственной. Одна часть ее остается встроенной в природу, в мир, вторая говорит этому миру «нет».

Нельзя сказать, что и человекообразные приматы способны на сублимацию. Различие между ними и существом, которое можно назвать человеком, в том, что они не задаются целью изменить окружающую среду для удовлетворения своих желаний, а сами приспосабливаются к ней. В этом отношении прав М. Шелер, когда говорит, что человек, в отличие от животного, может сказать миру «нет». То есть при недовольстве миром, который не спешит соответствовать его желаниям, человек начинает изменять этот мир. Первые изменения мира – это изготовление орудий труда, инструментов магической деятельности, которые, в свою очередь, также будут применены для дальнейшего изменения мира. Но здесь интересно то, что в дальнейшем в процессе становления человека происходят некоторые изменения. Человек меняет окружающий мир или создает художественную, творческую реальность, в которой фактически создает свой мир, без компенсации чувства неудовлетворенности, просто потому, что ему нравится создавать свои миры. Это и есть творчество, которое может возникать и без репрессивной среды, в силу того, что человек обладает воображением. Воплощение этого воображения в физической или фантазматической реальности также является присущим природе человека.

Религия в данном контексте – один из вариантов компенсаторной деятельности, одна из ее разновидностей, действующая на самом высоком бытийном уровне. Скажем, желание применить острый отбитый камень для разрезания шкуры с течением времени также перерастает в желание изменить мир, сделать его более податливым, менее противостоящим. Но это сделать не так просто, поэтому надо искать того или тех, кто может изменить его, у кого больше могущества, то есть у самих субстантивированных, антропоморфизированных сил этого мира. Иными словами, для устранения конфликта с миром при невозможности самому его изменить, человеку следует войти с миром в лице представляющих его природных сил в коммуникацию.

Коммуникация – это прежде всего выявление и соблюдение правил этого мира. Знать их надо для совершения правильных действий, которые не могут нарушить коммуникацию и постоянно будут воспроизводить эту коммуникацию. А для этого нужно обращать на нее постоянное внимание и воспроизводить ее как можно точнее, не вызывая у коммуниканта-природы недовольства. Правильные действия нужны для встраивания в поток событий и даже если не изменения реальности, то совпадения с ее изменениями, синхронизации с ней, вхождения в ее логос. Правильные действия нужны для соблюдения правил договора и избегания наказания от высших сил.

Понимая человека как существо, изначально конфликтное, творческое, желающее управлять своим миром, нам следует рассмотреть эти черты человека, встроенные в его природу для уточнения некоторых деталей.

§ 4. Сублимация и творчество

В ходе рассмотрения понятия сублимации, а также механизма сублимации мы пришли к заключению, что с самого своего рождения, с момента изготовления первых производственно-магических инструментов человек фактически занимался творческой деятельностью. На этом основании можно было бы сделать заключение о том, что человек является сугубо творческим существом, однако такое заключение было бы отчасти безосновательным, так как мы игнорировали другую сторону творчества, а именно, деструктивною деятельность. В самом деле, когда древний человек, уже изменяя реальность вокруг себя, произвел первые производственно-магические инструменты, в свою очередь 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 являлся. Даже изготовление примитивного скребка из гальки требует ее одновременного разрушения. Более того, само его выпадение 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 творческой деятельности конфликт человека с миром, или человек способен на творчество независимо от наличия такого конфликта, более того, является ли творческая деятельность человека свободной или вынужденной условиями существования.

Вспомним, что рассматривая работы неофрейдистов, мы могли отчасти найти ответы на возникшие у нас вопросы. Исследование указанными специалистами повседневного и патологического поведения людей, их бессознательного привели их к пониманию того, что творческая деятельность является частью процесса сублимации (принятого как процесс становления человека), она свободна в выборе направления, она проявляется к повседневной деятельности людей, хотя все еще является довольно ограниченной ее частью. Однако здесь проявляются стереотипы подхода к творческой деятельности как к художественному творчеству. Помимо этого предполагается разделение творческой деятельности по степени креативности, условием творческой деятельности остается конфликт. Здесь становится понятно, что при утверждении человека творческим существом, как классический, так и постфрейдистский психоанализ не может пойти в понимании творче-

ства еще дальше из-за недостатков, в общем присущих психоаналитической парадигме, в которой сублимация изначально принимается как случайный психический процесс и рассматривается только на уровне индивида. Сам процесс сублимации все равно становится в зависимость от психического конфликта, отсутствие которого предполагает невозможность сублимации. Даже в том случае, когда провозглашается независимость сублимации от конфликта (как в случае «нерепрессивной сублимации» Г. Маркузе), обязательной ее основой и источником является только сексуальность. Узость понимания творческой деятельности человека выливается также в то, что деструктивность выделяется как отдельная черта, присущая человеку.

В случае понимания сублимации как процесса становления человека приведенные результаты теоретизирования последователей Фрейда не годятся для понимания сути этого процесса. Деятельность архаичного человека при производстве производственно-магических инструментов можно объявить творческой, но одновременно, как мы уже сказали, ее можно рассматривать и как деструктивную. Это говорит о том, что, следовательно, такую деятельность следует определять шире, чем просто творческую. Но тогда прежде всего нам следует определиться с самим понятием *творчества*.

Несмотря на огромное количество существующих определений творчества, отечественные исследователи[1] выделяют не менее пяти основных подходов к его пониманию.

1. Творчество понимается как внеисторическая категория, обозначающая всеобщую форму развития материального мира через создание, возникновение нового. Творчество трактуется, 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. Творчество рассматривается как форма трудовой деятельности[3]. С этой точки зрения элемент творчества присутствует в любом процессе труда, совершаемом человеком, а исторические формы творчества зависят прежде всего от исторических форм труда, т. е. творчество в той или иной степени отождествляется с трудом или «растворяется» в труде.

---

[1] См.: 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., 1976. С. 43.

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

3. Творчество рассматривается как форма создания нового безотносительно к материальной форме такого объекта, будь то продукт или знание[1]. Некоторые авторы отмечают, что результат творчества отличается от результата, к примеру, нововведения принципиальным характером своей новизны[2]. Такой подход имеет множество оттенков, но он не дает конкретного ответа на вопросы, чем именно определяется новизна результата и представляется ли он качественно новым для самого творящего субъекта, для его непосредственного окружения или же для всего человечества. Четкое определение границ творческого процесса остается в такой ситуации достаточно сложным.

4. Творчество трактуется как процесс, в котором получает свою реализацию внутренний побудительный мотив деятельности. Подобная точка зрения предполагает, что главным моментом процесса является не столько вещный результат, сколько совершенствование человеческих способностей[3], а основные отличия творчества от труда наблюдаются не в результатах деятельности, а в ее внутренних мотивах и структуре[4].

5. Существует понимание творчества как мировоззрения, как «нестандартного отношения человека к действительности»[5], причем, в таком аспекте творчество чаще всего рассматривается как познавательное творчество.

В западной традиции изучения творчества превалируют психологические подходы и направления, поэтому творчество в большинстве случаев связывается с «производством» идей, являющихся новыми и значимыми для самого субъекта. Некоторые исследователи[6] предлагают условное разделение многочисленных определений творчества (для обозначения которого также применяют термин «*креативность*») западных исследователей на:

1) гештальтистские (описывающие креативный процесс как разрушение существующего гештальта для построения лучшего);

---

[1] См.: Вахтомин Н. К. Генезис научного знания. М., 1974. С. 17.

[2] См.: Rosenfeld R. Servo. Business and Creativity // The Futurist. – 1984. – № 4. – P. 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. L.: Dordrecht, 1988. P. 85.

[5] Бушуев А. М. Диалектика творческой деятельности и развитие человека. М., 1989. С. 20.

[6] См.: Торшина К. А. Современные исследования проблемы креативности в зарубежной психологии // Вопросы психологии. – 1998. – № 4.

2) инновационные (ориентированные на оценку креативности по новизне конечного продукта);

3) эстетические или экспрессивные (делающие упор на самовыражении творца);

4) психоаналитические или динамические (описывающие креативность в терминах взаимоотношений Оно, Я и Сверх-Я);

5) проблемные (определяющие креативность через ряд процессов решения задач).

По мнению философа И. Н. Дубины[1], понятие «креативность» включает в себя следующие смыслы:

1. Способность субъекта вносить в собственное бытие значимо новое (новое решение проблемы, новый метод или новое устройство, новый художественный образ и т. п.) независимо от присутствия (или отсутствия) создаваемого в социально-культурном окружении.

2. Процесс новообразования (процесс возникновения и становления новой идеи), новаторская деятельность.

3. Продукты новаторской деятельности.

Совмещая точки зрения различных исследователей на термины «творчество» и «креативность», можно сделать вывод о том, что зачастую авторы вкладывают в них один и тот же смысл. Это происходит потому, что при переводе работ западных исследователей английский термин *creativity* переводился и как «творчество», и как «креативность», что привело к смешению этих, на наш взгляд, разных понятий. Подобную, по нашему мнению, непозволительную взаимозаменяемость этих терминов можно проследить у таких исследователей, как Е. Л. Яковлева, В. В. Колпачев, К. Е. Сумнительный, М. М. Назаренко, А. С. Шаров, А. В. Василевицкая, В. Н. Дружинин, Е. И. Щебланова[2] и др.

Тем не менее, И. Н. Дубина также совершенно правомерно разделяет термины «творчество» и «креативность», предлагая рассматривать «творчество» как более общее понятие (включающее в себя в т. ч. и креативность), отражающее, помимо субъективных моментов, также процесс взаимодействия новизны, порождаемой субъектом деятельности, с существующим социокультурным контекстом. Это понятие исследователь также связывает с образованием социально-культурной новизны и значимости. Давая определение понятию «творчество», он

---

[1] Дубина И. Н. Субъектно-личностные и социокультурные аспекты творчества: опыт концептуального и терминологического разграничения. http://old.ssu.samara.ru/research/philosophy/journal7

[2] См.: Щебланова Е. И. Особенности когнитивного и мотивационно-личностного развития одаренных старшеклассников // Вопросы психологии. – 1999. – № 6.

исходит из того, что это понятие является результатом сложнейшего процесса взаимодействия личностного и социального, возникает как креативность в процессе человеческой деятельности в социокультурной системе и оказывает на эту систему преобразующее воздействие.

Момент преобразования, по его мнению, необходимо присутствует и в креативности, и в творчестве. Но в креативности преобразовательный элемент выступает как выход за пределы системы наличного знания субъекта через ее трансформирование, в результате чего возникает феномен, известный в психологии как «инсайт» или «ага-переживание». В креативности преобразование касается системы знаний и ценностей самого субъекта, а в творчестве – и некоторой части системы социокультурных отношений, норм, ценностей, знаний, способов действия и т. д.

Можно согласиться с И. Н. Дубиной, когда он иллюстрирует отличие креативности от творчества так: новая картина создается художником, но творческим произведением она становится благодаря воздействию на публику. С этой точки зрения писатель – не всякий пишущий, а только тот, кто имеет читателя. Поэтому смысл творческого произведения не только в нем самом, но и в его способности воздействовать на социальное окружение. Здесь можно вспомнить М. Фуко, по мнению которого творчество можно назвать «основанием дискурсивности» или «установлением некой бесконечной возможности дискурсов»[1], понимая их как диалог субъекта с объектом. Хотя, по нашему мнению, в этом случае было бы корректнее говорить не о творчестве, а о креативности. Важность «внешней» оценки для творчества подчеркивала Дж. Вайкофф: «Нельзя быть творческой личностью, можно лишь восприниматься в качестве таковой»[2]. Отсюда мы подходим к выводу о том, что творчество тесно связано с общественным сознанием, с принятием и оценкой креативной идеи со стороны социума.

Представляет определенный интерес рассмотрение И. Н. Дубиной[3] творчества в форме креативной флуктуации, первоначально возникающей в окружающем контексте, который к ней адаптируется. Вместе с адаптацией происходит преобразование и изменение существующего контекста. Социальная адаптация к новому результату одно-

---

[1] Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7–46.

[2] Wycoff J. Are You a Creative Person? // Innovative Network: Articles & Reports. Personal Creativity, 1998.

[3] Дубина И. Н. Субъектно-личностные и социокультурные аспекты творчества: опыт концептуального и терминологического разграничения. http://old.ssu.samara.ru/research/philosophy/journal7

временно является и социальным осознанием случившегося преобразования. По мере освоения нового результата обществом он становится общезначимым, т. е. креативность становится творчеством, но в то же время новый результат постепенно теряет свою новизну, все более стандартизируется и превращается в обыденность, т. е. фактически перестает быть творчеством. В этом состоит парадоксальность ситуации, когда идея является и творческой, и нетворческой одновременно. Это, по мнению И. Н. Дубины, позволяет говорить о творчестве не только как о формирующемся феномене, но и как *феномене становящемся*. 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*. Творчество есть динамичный феномен, обладающий социально-коммуникативной природой, возникающий как результат сложнейшего процесса объединения и взаимодействия индивидуального и социального, личностной уникальности и социальной нормативности. Творчество – это не только характеристика человеческих способностей, не только характеристика человеческой деятельности и ее результатов, но и характеристика социальных отношений. Понятие «творчество» характеризует различные формы взаимоотношений личности с другими людьми, обществом, культурой. Эти формы взаимоотношений многочисленны и разнообразны, поэтому и оттенки творчества так многочисленны и так многозначно и сложноопределяемо само понятие творчества.

Тем не менее, вся многочисленность и разнообразие форм взаимоотношений творческой личности и общества не охватывают все формы и оттенки креативности. Поэтому, в противовес мнению И. Н. Дубины, мы считаем творчество более узким, или видовым понятием, чем понятие креативности, которое является родовым по отношению к нему. Еще Платон называл творчеством «все, что вызывает переход из небытия в бытие»[1]. Не следует забывать, что творчество в таком понимании подразумевает не только рождение чего-либо материального, но и рождение идей, образов, чувств[2]. Так, И. Кант называл творчеством, к примеру, построение художником образа в своем воображении[3]. По нашему мнению, этими определениями можно характеризовать не

---

[1] Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 115.

[2] См.: Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997. С. 86.

[3] См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 211.

творчество, имеющее общественную оценку, а феномен человеческой креативности, который также можно назвать *становящимся феноменом*. Именно в психической реальности человека, которую можно было бы назвать *креативной реальностью*, рождение образов не подвержено социальной оценке. Именно здесь 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 креативность, но пока не творчество, так как его «продукт» еще неизвестен обществу. Таким образом, творчество характеризуется «социальной» совершенностью, а креативность – «социальной» потенциальностью. Потенциальность же, говоря словами С. Л. Франка, является тем, чему еще предстоит свершиться и тем самым определиться. Отсюда потенциальность полностью совпадает со свободой в самом общем смысле этого слова[1]. В нашем случае свобода означает возможность выбора человеком способа, которым он может творить. Совершенность, по нашему мнению, предполагает конечность и конкретность результата творчества. Отсюда креативность более свободна, чем творчество, ей не нужна положительная социальная оценка. Может получиться так, что будучи воплощенными в реальность креативные замыслы получат совершенно отрицательную социальную оценку.

Помимо этого, если творчество предполагает переход из небытия в бытие, то креативность также подразумевает и обратный процесс перехода из *бытия в небытие*, именно поэтому креативность шире творчества. Поясним это утверждение. К примеру, при создании скульптором статуи креативность проявляется прежде всего при возникновении образа статуи в психической (креативной) реальности человека. Обретение камнем формы статуи – это проявление креативности человека, направленной вовне. Общественная оценка статуи способствует превращению креативности в творчество. Одновременно с этим потерю камнем своей первоначальной формы можно определить как своего рода переход первоначального состояния камня в небытие. Но рассматривая все процессы, происходящие в становящемся мире, в которых участвует становящийся человек, как формы проявления универсальной креативности, мы также можем определить исчезновение первичной формы камня как проявление креативности и утверждать, что в данном случае имеет место не переход в небытие, а диалектическая трансформация бытия.

---

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

С этой точки зрения каждый индивид на своем уровне повторяет макропроцессы, происходящие в природе. В этом смысле человек един с природой, для которой не существует конструкции и деконструкции, добра и зла, а есть только универсальная креативность как непрерывная трансформация бытия, этот своеобразный креативный онтологический монизм. Человек отделяется от природы, когда универсальную креативность, присущую природе, начинает измерять относительно себя самого с помощью категорий добра и зла, ассоциируя добро с конструктивностью, а зло – с деконструкцией. Но тогда, к примеру, упомянутое создание скульптором статуи является одновременным воплощением добра и зла. Зло состоит в разрушении первоначальной формы камня, добро – в получении красивой статуи. Человек, таким образом, отрицает изначальную форму камня и, делая это, творит зло. Но тогда, продолжив такие рассуждения, по аналогии можно сказать, что человек вообще творит зло, изменяя мир вокруг себя.

В этом отношении интересны рассуждения Е. В. Сатыбаловой, которая 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[1]. Такой разрыв человека со своим непосредственным окружением приводит к тому, что человек, являясь частью природы, одновременно «выпадает» из нее, занимая дистанцию по отношению к самому себе. Это говорит о том, что теперь человек не просто «есть», но и определенным образом относится к своему бытию, он «есть» в той мере, в какой он делает себя тем, что он есть, он осознает свой опыт как практическую активность.

В итоге, по Сатыбаловой, определяя бытие человека как *становление*, мы говорим 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 становления 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 сущности.

Подобные возможность и способность человеческой природы к процессуальному отрицанию и самоотрицанию могут, по нашему мне-

---

[1] См.: Сатыбалова Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления. Екатеринбург, 2002.

нию, ошибочно приниматься за основания человеческой деструктивности. На самом деле, на наш взгляд, они являются основаниями человеческой креативности, которая, в свою очередь, есть способ изменения как самой природы человека, так и всей природы, из которой та «выпадает».

«Выпадение» человека из природы говорит о том, что он биологически не соотносится с определенной средой, поэтому его деятельность должна компенсировать редукцию и отсутствие 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, в противоположность мнению Сатыбаловой, человеческая природа становится всецело креативной, избирая креативность в качестве средства преобразования противостоящего ей мира.

Отсюда человеческая креативность, содержащая в себе неизбежные компоненты изменения бытия, которые можно назвать элементами 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 природа человека приобретает особое положение в Космосе (М. Шелер), является двойственной (не в смысле сакральности и профанности) в соединении противоположных тенденций. Это, во-первых, стремление вписаться в мир, быть его частью, а во-вторых – постоянное противостояние миру.

Платоново определение творчества как перехода из небытия в бытие, помимо творчества, применимо и к креативности, так как творчество определяется нами как высшая форма креативности. Более того, оно ясно показывает, что точкой такого перехода является человек, его внутренний мир, психическая реальность. Таким образом, суть креативности – в ее пограничности: креативность существует одновременно внутри человеческого и вне человеческого, и переход в инобытие происходит именно на этой границе, на пределе человеческого. Такое понимание креативности как предельного состояния человеческого объясняет сущность и предназначение человека, который является точкой соединения, взаимодействия противоположностей.

При этом человек является активным началом, осуществляющим выход за свои пределы. Потому нельзя согласиться с Сатыбаловой в том, что человек находится в «пограничном со-стоянии» или в «процессе деятельного стояния на границе» между очеловеченным и внечеловеческим, так как в этом случае утверждается его «деятельная»

пассивность. На наш взгляд, человек активно, по своей воле находится в процессе «нарушения» этой границы. Такой процесс «нарушения» этой границы мы обозначим как процесс трансгрессии[1], а самого человека – точкой трансгрессии.

Отсюда определение креативности будет выглядеть следующим образом: человеческая креативность – это *источник, режим (способ) и результат становления человеческого*, а также процесс постоянной трансгрессии человеческого между очеловеченным и внечеловеческим, выход за собственные пределы и приобретение статуса сосубъекта бытия. Исходя из этого, *творчество можно определить как высшую позитивную форму креативности, имеющую высокую социальную оценку и характеризующуюся совершённостью и конечностью каждого отдельного результата*.

В соответствии с таким определением можно принять положение о том, что существовать для человека – значит постоянно выходить за пределы самого себя, так как только человеческое бытие, выходящее за пределы самого себя в мир, в котором оно существует, может реализовать себя. Можно также согласиться с тем, что, пережив опыт трансцендирования, человек начинает искать смысл собственного существования, потеря которого может привести к отрицанию человеком самого себя. Но, полагая самотрансценденцию «сплавом отрицания, связанного с выходом за пределы наличной формы и конструирования (деконструкции)»[2], на наш взгляд, неверно было бы полагать ее антропологическим основанием человеческой деструктивности, понимая ее как процесс деконструкции. Конечно, чтобы выйти за пределы, необходимо разрушить имеющееся, но природа человека такова, что прежде чем разрушать что-либо, он строит альтернативную реальность (пусть даже в пределах самого себя, в психоанализе это психическая реальность), а затем разрушает то, что есть и не соответствует этой реальности. Именно поэтому мы можем, не видя никакого смысла в дуализме конструкции и деконструкции, считать первичной в природе человека конструкцию, настаивая на таком онтологическом монизме. Именно поэтому самотрансценденцию можно считать амбивалентной: она репрезентирует позитивную и негативную формы человеческой креативности. Именно поэтому негативную форму человеческой креативности можно назвать деструктивностью.

---

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

[2] См.: Сатыбалова Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления. Екатеринбург, 2002.

Принимая во внимание сказанное выше, уже невозможно говорить о предметности и конечности результата сублимации, которую наряду со становлением человека можно понимать и как *активную деятельность человека по преобразованию мира, своего бытия и таким образом самого себя*. Эта деятельность человека представляется креативной, а деструктивность понимается как форма креативности и неизбежное средство, которым человек может пользоваться в процессе креативной деятельности. Художественное творчество полагается всего лишь высшей формой креативной деятельности человека. Его результат представляет собой высшую точку креативности, конечный продукт, дальнейшее развитие которого с момента его фиксации как результата творчества предполагает только его деконструкцию. К примеру, дальнейшее «совершенствование» «Давида» Микеланджело уже не будет творческой деятельностью, так как оно приведет только к частичному разрушению зафиксированного результата. Поэтому к приведенному выше определению сублимации можно добавить, что сублимация – *неотъемлемая часть процесса становления человека, характеризующаяся свободой выбора из многовариантности форм креативности как источника, режима (способа) и результата этого становления*.

Очень важно, что подобное определение сублимации содержит в себе, в терминах В. Хесле, метафизику уважения к природе, а также метафизику уважения к человеку. С этой точки зрения методологическое значение введения подобной дефиниции сублимации в философский и мировоззренческий оборот трудно переоценить. В настоящее время, когда апофеозом господства мировоззрения, принимающего деструктивность как неотъемлемую часть природы человека, явилась ситуация, в которой стали реальностью две мировые войны, третья «холодная» война, не прекращающиеся локальные конфликты, идеологические и информационные войны, разгул терроризма и сопутствующие им утрата нравственных ценностей и идеалов, упадок культуры, проблемы преступности, наркомании и экологии, оно имеет критический характер. Оно утверждает, что человек по природе креативен, но для осуществления своих желаний он также пользуется негативной креативностью, т. е. деструктивностью. Это происходит особенно явно тогда, когда желания человека максимально эгоистичны.

Однако и «выпадение» человека из природы – это, возможно, не предмет гордости человека, не его вина, а его беда. Упомянутая «биологическая несоотнесенность» со средой постулируется самим человеком и вряд ли ее можно назвать конструктивной. Следует по-другому заявить о бытии человека в мире, определить его как процесс противо-

речивый, креативный и одновременно деструктивный. И превалирующая деструктивность как раз и является индикатором отдаления человека от природы.

В настоящее время (как и в эпоху возникновения человека) подлинной креативностью можно считать не противостояние природе и ее преодоление, а встраивание в нее, это и будет настоящим метафизическим уважением природы. Именно в этом уважении скрыто архаическое. Само наличие такого уважения есть признак архаического сознания. И сейчас это архаическое представляет собой более бессознательное, чем выстраиваемое потребительской цивилизацией сознательное, являющееся всего лишь надстройкой над бессознательным. Отсюда противостояние бессознательного и сознания мы можем рассматривать и как конфликт непреодолимого, на грани осознанности, чувства встроенности в природу с желанием укротить ее, подчинить себе. Пока человек будет заставлять себя быть чужим природе, противопоставлять ей себя, бороться с ней, он будет разрушать ее, а одновременно разрушать и себя. Такая конфликтность человека и мира снимается только возвращением человека в мир, но уже в совершенно новом качестве, как со-трудника, собеседника, знающего правила существования в природе, в мире, обращающего на них пристальное внимание, скрупулезно соблюдающего их. Иными словами, осуществляющего re-ligio.

В заключение подведем некоторые итоги. Итак, одним из факторов становления человека является присущая ему креативность. Она является составляющей природы человека, собственно быть человеком – значит быть существом креативным.

Креативность является родовым понятием для творчества и отличается от него потенциальностью, незаконченностью и возможностью движения не только от небытия к бытию, но и обратно. Креативность есть *источник, режим (способ) и результат* формирования и проявления человеческого. Определяя человека как становящееся существо, мы наделяем его свободой выбора между многовариантными формами креативности, как позитивными, так и негативными, точнее, как социально одобряемыми, так и социально не одобряемыми. Сублимация, помимо становления, определяется как активная деятельность человека по преобразованию мира, своего бытия и таким образом самого себя, неотъемлемая часть процесса становления человека, характеризующаяся многовариантностью форм креативности как *источника, режима (способа) и результата* этого становления.

Уточняя определения понятий *креативности* и *сублимации*, мы снимаем с природы человека обвинения в деструктивности, утверждая человека креативным началом, давая человеку свободу выбора между

позитивной и негативной креативностью. Последнее говорит о том, что креативность не является инстинктивной.

Многовариантность форм креативности выражается, помимо прочего, и в отношении к природе. Это отношение двойственно. С одной стороны, человек относится к миру, как к объекту креативности. Но, с другой стороны, он относится к миру как к со-субъекту, с которым надо входить в отношения, т. е. изменяться самому. Таким образом, миру через антропоморфизацию и витализацию приписывается субъектность и креативность как способность влиять на человека и его поведение. Это и есть проявление необходимой для re-ligio обратной связи.

Однако, определяя человека субъектом креативности, мы одновременно утверждаем существование отношений «субъект – объект» как изначально конфликтных, или полемических. Существование множества индивидов как субъектов креативности предполагает возникновение отношений «субъект – субъект», которым также присуща изначальная конфликтность. Она также присуща возникновению отношений «субъект – субъект» человека с природой, с окружающим миром.

§ 5. Конфликтность как фактор становления человека

Одним из факторов сублимации как процесса становления человека является конфликтность. Психический конфликт как причина сублимации проявляется как противоположность противоречивых требований внутри субъекта (между желанием и нравственным требованием, между желанием и внешним миром, между двумя и более желаниями и т. д.). Психоанализ принимает конфликтность за основу человеческого существа, говоря о конфликтах, постоянно существующих в психике человека в различных отношениях. Мы, показывая в психоанализе и философии тенденции к генерализации понятия сублимации и пониманию её как части процесса становления человека, естественно должны предположить, что подобная тенденция верна и относительно конфликтности как одного из основных факторов сублимации. Иными словами, мы, в терминах М. Шелера, формализуем конфликтность как фактор сублимации, полагаем, что конфликтность и противоречивость являются основными факторами реализации человеческого бытия.

Такое положение исходит не только из того факта, что вся история развития человечества по сути представляет собой историю противоречий, противостояния мнений, скрытых или явных конфликтов[1]. Еще древнекитайские мыслители полагали противоборство положительных (ян) и отрицательных (инь) сторон материи источником развития всего сущего[2]. Конфликт был темой философской рефлексии в античности (Анаксимандр, Гераклит, Геродот, Платон, Эпикур и др.), в Средние века (Фома Аквинский, Н. Макиавелли, Эразм Роттердамский, Ф. Бэкон, Т. Гоббс и др.), в Новое время (Ж.-Ж. Руссо, А. Смит, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, Ч. Дарвин, Л. Гумплович, Г. Зиммель и др.).

Отечественные и зарубежные исследователи уделяют большое внимание внутриличностным и социальным конфликтам[3]. Рассматривая сублимацию как часть процесса становления человека, мы предлагаем рассматривать все типы конфликтов в общем, как имеющие своей основой противостояние человека и окружающего его мира. Такое противостояние как «прозрение» предполагает возникновение отношений «субъект – субъект» и «субъект – объект», которым присуща изначальная полемичность, конфликтность. При этом человек осознает

---

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

[2] См.: Анцупов А. Я. Конфликтология. М., 2000. С. 19.

[3] См.: Здравомыслов А. Г. Социология конфликта. М., 1994; Darendorf R. The Modern Social Conflict. L., 1958; Coser L. A. The Termination of Conflict // Readings in Social Evolution and Development. L., 1970.

противостоящий ему мир как «субъект». Следовательно, конфликтность содержится именно в сознании и самосознании человека.

Признавая сознание и самосознание источниками конфликтности, необходимо выявить и проанализировать основания конфликта как фундаментального взаимодействия человека с миром, в ходе которого происходят самоопределение и становление человека. Исходя из того, что исследование конфликтности проводится на стыке двух подходов – психоаналитического и философско-антропологического, представляется верным рассмотрение оснований конфликтности как одного из основных принципов сублимации с обеих точек зрения.

Сами основания конфликтности можно типологизировать на те, что определяются развитием и становлением специфически человеческой природы, и на те, что определяются специфически человеческим бытием. Первый тип оснований можно обозначить как *антропологический*, второй тип оснований – как *онтологический*. Оба типа оснований существуют и актуализируются лишь в единстве. Такая взаимосвязь антропологических и онтологических оснований просматривается в психоанализе, который конструирует ее в своем развитии от классического психоанализа до современного.

Конфликт в классическом психоанализе – это прежде всего психический конфликт, который проявляется в построении психологических защит как реакции на трудную жизненную ситуацию, подавлении и отвержении тех составляющих собственной личности, которые неприятны, нежелательны, но не поддаются контролю сознания. Конфликт здесь с самого начала представлен как противоречие между системами и инстанциями психического аппарата человека. В первой метапсихологической теории Фрейда это конфликт между системами Бессознательного и Предсознания-Сознания, разделенных цензурой и соотнесенных с противопоставлением принципа удовольствия и принципа реальности. Здесь сторонами конфликта выступают сексуальность и этические, моральные и эстетические стремления индивида. В дальнейшем во второй метапсихологической теории психического аппарата, представленной Фрейдом, конфликт переносится на уровень влечений, присущих человеку с самого рождения. Это конфликт между сексуальными влечениями и влечениями к самосохранению, конфликт между инстанциями *Оно – Я* и конфликт в одной инстанции *Сверх-Я* между отцовским и материнским полюсами идентификации. Несмотря на такое перемещение конфликта на уровень противодействующих друг другу влечений конфликт для человека остается внутренним даже несмотря на то, что он, по мысли исследователей, является отражением противостояния двух начал – Эроса и Танатоса. Основания кон-

фликтности такого уровня можно назвать антропологическими, как определенными природой человека.

Таким образом, в парадигме классического психоанализа прослеживается тенденция, во-первых, свести все к неразрешимому дуализму двух мистических начал, во-вторых, представить сексуальность одним из постоянных полюсов конфликта. Помимо этого, принимая Эдипов комплекс как неоспоримый и фундаментальный факт, психоанализ по сути считает, что конфликт, еще не успевший стать защитным, уже присутствует на досубъектном уровне как диалектическая и изначальная связь желания и запрета.

В итоге конфликт в психоанализе остался преимущественно конфликтом внутрипсихическим. Моральные установки и запреты несмотря на то, что они навязывались индивиду извне, т. е. воспитанием и образом жизни, представляли самостоятельную сторону в психическом конфликте, возникновение которого рассматривалось достаточно обособленно от условий жизни индивида. Несмотря на то, что введение понятия *влечения к смерти* и противопоставление его *влечению к жизни* было, на наш взгляд, отчасти продиктовано внешними условиями (Первая мировая война), а причиной неврозов, наряду с внутренними причинами, стали признаваться внешние, классический психоанализ так и не определился по поводу влияния человеческого бытия на возникновение психического конфликта.

Последователи Фрейда в процессе развития психоанализа расширяют понимание конфликта, который происходит уже не только внутри индивида, но и вне его, понимая его как конфликт между индивидами и конфликт индивида с его окружением. Человек как сторона конфликта движим некой силой, которую он ощущает в виде желания, причем, неисполнение этого желания приводит к недовольству или фрустрации. Сам конфликт начинается именно тогда, когда у человека возникает какое-либо желание. Его появление говорит о том, что нечто в окружающем человека мире не соответствует его представлениям о том, как должно быть. Иными словами, действительная картина мира вокруг человека, т. е. окружающая его реальность, не соответствует его представлениям о ней. Таким образом, желание есть противоречие, или, в терминах Юнга, «градиент» между тем, что с точки зрения каждого отдельного человека должно быть, и тем, чего нет. Чем сильнее этот «градиент», тем острее конфликт. Осуществление желания означает устранение конфликта, причем, любое желание требует наискорейшего удовлетворения, удовлетворения здесь и сейчас в соответствии с принципом удовольствия.

Помимо этого любой конфликт, отражаясь в сознании индивида, становится психическим, так как любое событие, любое изменение реальности, в которой живет человек, отражается в его психике. Следует заметить, что иногда психическим конфликтом становится и ситуация, не имеющая к самому человеку никакого отношения, к примеру драматические события в художественном фильме. Здесь степень отождествления человеком себя с героем фильма является степенью интенсивности навязанного извне, фильмом, психического конфликта. Причем, наличие у фильма «катарсического», счастливого окончания, «хэппи энда» не гарантирует полного разрешения психического конфликта.

В итоге развитие психоанализа неизбежно привело к тому, что наряду с внутрипсихическими причинами конфликта начали приниматься в расчет внешние причины, имеющие источник в бытии человека как социального существа. Другими словами, в психоанализе ясно наметилась тенденция сдвига от понимания оснований конфликтности с внутрииндивидуального уровня (Я – Я), то есть от антропологических оснований конфликтности, к межиндивидуальному (Я – Ты) и метафизическому (человек – мир), то есть к онтологическим основаниям конфлктности. Иначе не может и быть, так как философские разработки психоанализа показывают, что это учение, во-первых, обладает большим эвристическим потенциалом, который проявляется в том, что психоаналитическая философия постоянно выходит за узкие рамки практического и теоретического психоанализа. А во-вторых, психоанализ естественно стремится выйти за рамки изучения психики человека к изучению природы человека, онтологических оснований его становления.

Но, как ни странно, онтология конфликта во всех перечисленных аспектах все же восходит к коммуникации инстанций *Я* и *Оно* в психике человека, причем, *Я* все с помощью внешней по отношению к человеку реальности, все больше способно овладевать архаическим содержанием *Оно*, и исходящими из него влечениями. Конфликт, по Фрейду, 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 разумом[2]. Скажем иначе, учитывая эти положения, психический конфликт можно трактовать как конфликт реальностей – внутренней психической (фантазма-

---

[1] Freud S. Das Ich und das Es. L.: Imago, 1940–1952. XIII. S. 252–253.
[2] Ibid. S. 253.

тической, 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 конфликте[1]. В этом отношении формировавшееся под воздействием соприкосновения *Оно* с внешним миром *Я* представляло собой отпечаток внешнего мира, являлось его представителем в психике человека. Фактически *Я* говорило языком окружающего человека мира, следовательно, можно сказать, что с человеком через часть его сознания говорил весь мир, постепенно все больше отвоевывая себе психической реальности. Следовательно, бытие человека в мире и постоянная коммуникация с ним привели к тому, что сознание человека становится двойственным, с одной стороны, – архаическим, подчиняющимся страстям, желаниям, с другой стороны, оно подчиняется внешнему миру и разуму. 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 ее[2]. Здесь шелеровский дух – это логос мира, который начал восприниматься человеком. Вернее 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, разумной его частью. Таким образом, голос мира в человеке – это голос разума. Возможно отсюда человек отождествляет мир с разумным живым существом, говорящим с человеком, возможно отсюда пришла к человеку идея бога, говорящего с человеком. В этом случае бог – это часть личности человека, сформированная в конфликте с окружающим миром и понимающая его язык. Здесь уместна гениальная рефлексия Л. Фейербаха о том, что религия есть

---

[1] Это особенно прослеживается в его работах «Neurose und Psychose» и «Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose».

[2] 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. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 77).

«первое и к тому же косвенное самосознание»[1]. В этом случае архаическое сознание человека изначально религиозно.

Заметим, что в предлагаемом рассмотрении антропологические основания конфликтности составляют единство с онтологическими основаниями. Таким образом, мы утверждаемся в понимании природы человека как конфликтной, или, в терминах М. Шелера, формализуем конфликтность как фактор сублимации, утверждая, что конфликтность и противоречивость являются основными факторами реализации человеческого бытия.

Переходя от психоанализа собственно к психоаналитической философии, мы будем рассматривать человека как активное начало, противостоящее как природе, так и самому себе. В этом отношении, к примеру для К. Ясперса, человек – не просто принудительный синтез противоположностей (каковым, по его мнению, является все живое) или необходимое и доступное пониманию диалектико-синтетическое движение духа. Человек – уже в самых глубинных своих истоках – не что иное, как борьба[2].

Признаем, что конфликтность содержится в фундаментальных принципах человеческого. Так, например, человек не является ни животным, ни разновидностью животного. По Ницше, он «неопределившееся животное» (das nicht festgestellte Tier). Животное из поколения в поколение приспособлено к определенной форме существования, а человек наделен пластичностью и способен бесконечно меняться. Животные руководствуются инстинктами, у человека же мало инстинктов, в силу чего он допускает ошибки, в его жизни присутствует элемент неустойчивости и ненадежности. Наряду с этим, человек не представляет собой и сугубо «духовное существо» (der Angel). Он является синтезом этих 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».[3] Такое описание двойственной природы человека изначально определяет ее как конфликтную в самой себе.

В человеке, мыслимом как процесс движения к единству наличного бытия, то есть к единству сознания, духа как разума и экзистенции, кон-

---

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

[2] Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 909.

[3] Там же. С. 914.

фликт содержится в том, что эти три составляющие еще не представляют собой единства.

Человек как форма жизни является ареной борьбы между наследственной предрасположенностью и окружающей средой, между своим внутренним и внешним миром. В нем скрываются бесконечные возможности, благодаря которым он стремится преодолеть свою конечную природу. Именно поэтому его можно понимать как открытую потенциальность. Но эти бесконечные возможности побуждают человека воплотиться в чем-то конечном, из чего исходит недовольство собой как конечным существом. Более того, человек осознает свою конечную природу и следующую отсюда незавершенность своего бытия. Отсюда он в принципе неудовлетворен не только своим внутренним миром, своими действиями и мыслями, но и своим внешним миром как совокупностью конечных вещей.

Как мыслящее существо человек пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и вещами. Человек как активное начало стоит между «чистой», формальной волей и волей самореализующегося человека. Человек, делающий 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 отрицание не разрушает человека, а выступает в форме созидания через преодоление и синтез, осуществляемые в процессе становления.

Основания конфликтности исходят из исследования человеческого бытия как наиболее развитой формы бытия в целом. Они существуют на нескольких уровнях, которые можно определить как «Я – другой», «индивид – общество», «человек – мир». Такого уровня основания конфликтности можно назвать онтологическими.

На межиндивидуальном уровне «Я – другой» человек вступает в конфликт с другим, т. е. таким же, как и он сам, индивидом, обладающим своей волей, своим видением внешнего мира, свободой и в силу этого не подчиняющимся человеку. Таким образом, это противоречие между очеловеченным «Я» и внечеловеческим другим.

Как общественное существо человек находится в центре конфликта с обществом, с индивидуальной и коллективной волей. В одиночку он не может противостоять природе, и его слабость перед природой заставляет его создавать союзы с подобными себе. Но когда общество, созданное им самим, начинает довлеть над ним, человек отрицает его, склоняясь к идеализации индивидуальности и ее свободы. В реальной жизни эти положения выливаются в то, что человек сосуществует с огромным количеством таких же, как он, людей, подчиняясь им и од-

новременно сохраняя свою идентичность. Созвучно этим мыслям В. Хёсле[1] говорит о том, что большинство страданий, которые люди причиняют друг другу и которые философ считает самыми изощренными и мучительными, исходят из процесса гармонизации «Я» человека с его социальным «Я». Иными словами, конфликт возникает из желаний «Я» и требований социального окружения человека, в котором он существует.

Основополагающее противоречие «человек – мир» исходит из недовольства человека внешним миром, является результатом «выпадения» человека из природы и порождает их конфликтные отношения. Человек противостоит миру, но воспринимает это наоборот, как противостояние и сопротивление мира ему. В самом деле, «изначальное переживание действительности как переживание *«сопротивления мира»* предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям»[2]. Эти слова М. Шелера дают понимание того, что сознание, представления и восприятие появляются и развиваются с «родовой травмой», которая определяется как «сопротивление мира», в котором живет человек. Именно это чувство является основанием отношения человека и мира. Человек 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»[3].

Философское осмысление подобных положений очень ярко показано А. Камю, который в «Мифе о Сизифе» рассматривает конфликт между человеком и окружающим его миром. Осознание человека самим себя в этом мире делит его сознание на «Я» и «все остальное», т. е. то, что противостоит этому «Я». Это противостояние человека с миром, породившим его и чуждым ему, есть конфликт и в основе этого конфликта, который Камю называет «трещиной между миром и духом человека», лежит *сознание*[4]. Человек наделен сознанием, разумом, в силу этого «человек разумный» есть «человек конфликтный». Более того, признавая мир чужим для человека и считая, что именно в этой «чуждости мира обнаруживает себя абсурд»[5], Камю дает нам основания считать «человека разумного» «человеком абсурдным», а сам конфликт –

---

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

[2] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 64.

[3] Там же. С. 65.

[4] Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков, 1998. Т. 2. С. 47.

[5] Там же. С. 17.

абсурдом. Для человека абсурдно то, что мир не подчиняется ему, как бы не замечая существование человека, и это столкновение, по словам Камю, абсурдно в своей иррациональности. Но, с другой стороны, эти две противоположности не могут существовать друг без друга и абсурд зависит от человека в той же мере, в какой он зависит от мира, он – их единственная связь[1]. Из этого следует, что, если бы в мире не было человека, обладающего сознанием, то не было бы и конфликта, так как только сознание человека может засвидетельствовать существование мира. Иными словами, отсутствие сознания означает отсутствие конфликта. Отсюда конфликтность, присущая бытию человека, также исходит из того, что человек обладает сознанием.

Полное постижение мира, по Камю, означает устранение абсурда, который не может существовать вне человеческого сознания и вне мира[2]. Поэтому устранение абсурда есть единение человеческого сознания с миром, причем, познавание мира означает не приближение человека к миру. Напротив, для человека такое познавание означает сведение его к человеческому, т. е. сделать мир близким себе[3]. В конфликте «человек – мир» человек является активной стороной конфликта, и «свести мир к человеческому» означает не изменение самого человека, а изменение человеком мира. Такое изменение человеком окружающего мира – это прежде всего сопротивление человека миру.

Такое противостояние человека миру, сопротивление ему, а значит, их конфликт, Камю называет бунтом против мира. Следовательно, «генеалогия бунта как одной из самых последовательных философских установок»[4] имеет своим началом появление человека, т. е. «выпадение» его из природы и начало становления. Иными словами, человек начал бунтовать против мира, в котором он жил, в тот момент, когда начал манифестировать еще неосознанное недовольство миром, начав заострять камень или кость, придумав первые орудия труда, инструменты магии. Используя их, он мог хотя бы частично изменить противостоящий ему мир. Отсюда появление у человека желания изменить нечто, создать нечто – это уже бунт против несовершенного, с точки зрения человека, мира. Только позже тот мир, в котором живет человек, начнет для него делиться на составляющие, такие, как неправильный, по его мнению, миропорядок, репрессивные формы правления и т. д., против которых человек бунтует осознанно.

---

[1] Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков, 1998. Т. 2. С. 22.
[2] Там же. С. 30.
[3] Там же. С. 19.
[4] Там же. С. 49.

Из этого следует, что начало бунту человека против природы положило зарождение разума, что человеку имманентно состояние бунта, потому что ему присущи разумность и осознание абсурда неповиновения ему окружающего его мира. «Человеком бунтующим» он является потому, что он «человек разумный». У Камю конфликт постоянный, онтологический, от него нельзя избавиться иначе, как полностью приняв условия мира, в котором человек существует, или добровольно покинув его. Но считая, что мир противостоит ему, человек тем самым обрекает себя на постоянную и безуспешную борьбу с этим миром, становясь Сизифом. Такой конфликт с миром, по Камю, бессознателен, он ощущается человеком только как «неуловимое чувство абсурда», как «климат абсурда», как «глубинные желания разума», которые смыкаются с бессознательным[1]. Разум человека бунтует против существующего мира, уже созданного, но не им самим. Он бунтует против природы, в том числе и своей собственной.

По Камю, состояние конфликта с окружающим миром имманентно человеческому бытию и является обязательным условием для создания человеком произведений искусства. Он согласен с А. Жидом в том, что «искусство живет принуждением и гибнет от свободы»[2]. Однако вряд ли, по нашему мнению, творческая деятельность человека иссякнет, если перестанет существовать конфликт как принуждение миром человека к сопротивлению. В бесконечном становлении человека, т. е. в обретении им единства и гармонии с миром, в котором он существует, конфликт человека с миром стремится к нулю, но не перестает существовать 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 существующей ныне идеологизированной религиозности, и принять как мировоззрение иную, изначальную религию события человека и мира.

Сам конфликт традиционно понимается через столкновение противоположностей[3], которыми в нашем случае являются мир и человек. При этом конфликт оказывается местом или точкой их столкновения. Это позволяет нам согласиться с такими исследователями конфликта,

---

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

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

[3] См.: Бабосов Е. М. Основы конфликтологии. Минск, 1997.; Сафьянов В. И. Этика общения: проблема разрешения конфликта. М., 1997.

как О. Н. Бушмакина[1], которая утверждает наличие некоторой конфигурации, или топологии, конфликта как определенной расстановки или соотнесенности мест конфликтующих сторон. Таким образом, в конфликте должны участвовать, по крайней мере, две стороны, каждая из которых претендует на истинность и смысл.

Сама возможность конфликта осуществляется только при условии единства темы противостояния, избираемой обеими сторонами. Здесь необходимо заметить, что даже определяя природу как natura sapiens, т. е. признавая разум атрибутом природы[2], мы не имеем никаких оснований полагать, что природа *активно* и *сознательно* противостоит человеку. Следовательно, тему противостояния избирает человек, а не природа. Он сам антропоморфизирует мир, наделяя его субъектностью, принимая его как субъекта, имеющего собственную точку зрения и *мнение*, противоположное собственному. Тема противостояния определяется наличием некой общей точки, в которой противоположности сходятся или соприкасаются. В этой точке происходит соотношение *мнений* противоположных сторон, или *со-мнение*.

Идея топологии конфликта может быть использована в антропологическом смысле в двух аспектах. Во-первых, мы выделяем пространство совместного бытия мнений, совместного столкновения смыслов, которые в чем-то едины. Во-вторых, мы выделяем пространство сферы деятельности человека, в котором он самоутверждается, самореализуется. Первая сфера является уже второй. В случае отношений «субъект – субъект», т. е. человека с другим человеком, конфликт является сферой со-мнения, где каждая из сторон претендует на истинность и смысл. В случае отношений человека с миром, т. е. отношений «субъект – объект», конфликт содержится в сфере человеческой деятельности, в сфере самоутверждения человека.

В нашем случае мнение человека по поводу его отношения к миру манифестируется активно. «Мнение» мира относительно человека пассивно, им является само объективное бытие мира, которое субъективно отражается в психической реальности человека. Таким образом, сомнение выступает не как некая активность мира относительно человека, а как некая особенность мышления человека, благодаря которой проясняются суть и смысл самого мышления. Это значит, что точка конфликта как точка схождения или сходства проявляет себя как точка

---

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

[2] Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997. С. 63.

сомнения, со-мышления или точка смысла. Иными словами, человек, обладая мышлением, мыслит и за себя, и за окружающий мир, приписывая ему мышление и, таким образом, его «мнение» относительно себя. Вспомним в этом отношении С. Гутри и его теорию антропоморфизации. Своеобразной иллюстрацией такого мышления человека также может служить мнение Ф. Ницше о природе как о «существе, безмерно расточительном, безмерно равнодушном, без намерений и оглядок, без жалости и справедливости, плодовитом и бесплодном», как о «безразличии в форме власти»[1].

Сформированные самим человеком эти два «мнения», т. е. свое и приписываемое миру, сталкиваются в психической реальности человека, и она является точкой соприкосновения противоположностей, точкой сомнения, со-мышления, точкой смысла. Отсюда, при рассмотрении конфликта через его топологию сам конфликт можно определить как единство и различенность сторон, которые взаимоопределяются в точке, и этой точкой смысла является сам человек.

Каждая из сторон существует в своей противоположенности позитивности согласия как разногласие или обособленность, различие мнений. Столкновение сторон показывает пределы существования каждой из сторон, ограничивая их. Конфликт оказывается точкой границы, в которой каждая из сторон взаимно ограничивается, т. е. устанавливается мера ее не-существования, он одновременно является точкой соединения и разделения. В этом аспекте конфликт выступает как способ ограничивания или ограничения бесконечного стремления противоположностей к собственному существованию. Точка конфликта как точка границы, с одной стороны, накладывает условие несуществования на существующую противоположность, ограничивая ее, с другой стороны, проявляет и определяет существование бесконечной противоположности, утверждая ее. Созвучно этим положениям И. Д. Невважай[2] определяет человека как границу мира, при этом человек является недостижимым пределом возможных состояний мира, невозможным предельным состоянием всего сущего в мире. О. Н. Бушмакина[3] также полагает, что конфликт как граница существует таким образом, что для каждой из сторон полнота существования проявляется в момент исчерпания существования или в момент несуществования. Иными

---

[1] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М., 1996. С. 246.

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

[3] См.: Бушмакина О. Н. Топология конфликта // Конфликтология: междисциплинарные исследования. Ижевск, 2002.

словами, конфликт представляет собой существование несуществования или бытие небытия, которое адекватно в состоянии совместности или тождественности несуществованию существования или небытию бытия. Подобная конструкция свидетельствует о полном единстве противоположностей в точке конфликта или об их совместности. О. Н. Бушмакина справедливо отмечает, что в точке совместности возникает единство бытия в его различенности, когда бытие сравнивается не с «другим», но только с самим собой, существуя как *событие бытия*. Иными словами, конфликт может быть представлен в своей позитивности как *событие бытия*, или точка самоопределения бытия. Иными словами, диалектическое единство противоположностей.

Отсюда, конфликт как *событие бытия* обладает безусловным существованием, которое есть одновременно и несуществование. Это значит, что конфликт существует как тождество A = не-A, т. е. конфликт существует парадоксально. Особенность его парадоксального существования заключается в том, что он, совмещая в себе противоположности до полного их совпадения, может существовать только как «пустое» место. Это пустая форма приведения крайних «точек зрения», которые в точке конфликта оказываются совершенно полными или завершенными. В смысловой полноте своего существования они доводятся до абсурда, который оказывается очевидным в момент события бытия как парадокса.

Существование «пустого» места, с одной стороны, манифестирует исчерпание существования того или иного направления, заданного одной из противоположностей конфликта, его законченность, завершенность как обращенность к концу, где в полной мере происходит опустошение смысла[1]. С другой стороны, исчерпанность существования предъявляет его исполненность как полноту существования, а значит, и полноту смысла. Другими словами, «пустое» место существует как место смысла, которое способно вместить его весь полностью, без изъяна. Отсюда, человек, по нашему мнению, мыслится как одновременная исчерпанность и полнота существования, опустошение и полнота смысла.

Такое парадоксальное одновременное бытие и небытие человека, с нашей точки зрения, можно определить как момент трансцендирования, точку трансгрессии, создание, «произведение бытия как результат выхождения человека за свои налично данные природные, социаль-

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

ные, культурные границы»[1]. Человек, как точно подметил И. Д. Невважай, не может выйти из «этого» мира в какой-то «другой» мир. Именно поэтому трансцендирование совершается не к чему-то сущему, а в небытие. Небытие, по мнению философа, «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»[2]. Таким образом, человек как точка трансгрессии находится в процессе нарушения границы между бытием и небытием.

Совмещая эти положения с приведенным нами определением креативности, в соответствии с которым она понимается как процесс постоянной трансгрессии человеческого между очеловеченным и внечеловеческим, позволяющий ему выходить за собственные пределы и приобретать статус со-субъекта бытия, мы можем прийти к следующим выводам.

Во-первых, человек представляется точкой конфликта как точкой выхода за свои собственные пределы, т. е. точкой трансгрессии, сочетая в себе таким образом единство бытия и небытия, причем, последнее мыслится как место «рождения» бытия.

Во-вторых, человек представляется границей между миром и человеческим, точкой отсутствия и полноты смысла, или точкой рождения смысла, причем, смысл рождается из обязательного участия в конфликте обеих сторон. Одной из сторон является окружающий человека мир.

В-третьих, человек как точка «рождения» своего собственного бытия и является точкой «рождения» креативности, точкой наполнения своего бытия смыслом и бытия смыслом в общем. Иными словами, креативность и есть смысл бытия человека, т. е. бытие человека креативно.

Традиционное рассмотрение конфликта как столкновения противоположностей, как спора, распри[3] приводит к некачественному и негативному толкованию сущности конфликта и является основой для понимания негативной креативности как деструктивности, присущей природе человека. Как мы полагаем, такое осознание конфликта весьма односторонне. По нашему мнению, всякий конфликт как столкновение необходимо несет в себе не только распрю, но и, прежде всего, диалектическое единство как способ соединения того, что ранее суще-

---

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

[2] Там же. С. 31.

[3] См.: Coser L. A. The Function of Social Conflict. Sociological Theory. L., 1957; Анцупов А. Я. Конфликтология: теория, история, библиография. М., 1996.

ствовало в своей отдельности и чуждости друг другу, и это было показано уже в классической философии[1]. Действительно, всякое столкновение предполагает схождение различного воедино в точке конфликта. Конфликт, таким образом, предполагает не только расхождение, но и сходство, некую совмещенность или совместность. Конфликт, представленный в позитивном аспекте, т. е. рассмотренный с положительной стороны, существует как со-гласие вступающих в разговор сторон. Согласие выступает как точка единства мнений или точка смысла коммуникации. Без наличия этой точки сама коммуникация как столкновение мнений не имеет никакого смысла. Конфликт как согласие становится компромиссом, или консенсусом. Он представляет общение как двустороннюю коммуникацию, в процессе развития которой актуализируется ее смысл – взаимопонимание. Это признак архаического мышления, когда стороны конфликта – человек и мир – были ближе к со-гласию, ближе к точке выделения человека из природы.

При рассмотрении положительного и отрицательного направлений конфликта при становлении человека становится необходимым определить тему конфликта, ту точку, в которой противоположные мнения сходятся или сталкиваются. Такое определение темы конфликта должно исходить из того, что мир как сторона конфликта является пассивным в отношении человека, и только его субъективное восприятие человеком приписывает ему активность и агрессивность. Тем не менее, бытием природы, как и бытием человека, является сублимация, или становление. Это первая точка позитивного и негативного совпадения «мнений» мира и человека.

Природа создает самое себя, она и есть своя же реальность. Для человека существуют две реальности: одна из них, внешняя, – мир, в котором человек существует, другая (психическая, или ментальная) – внутренняя. Это еще одна точка негативного и позитивного совпадения «мнений».

Далее, природа обладает способностью преображаться, изменяться. Это преображение оценивается человеком как конструктивное и деструктивное. Человек также, с одной стороны, обладает креативностью, проявляющейся вовне, т. е. изменяющей реальность вокруг самого человека. С другой стороны, он обладает креативностью, проявляющейся в нем самом – в создании отражения внешнего мира, его преобразовании в своей психической (ментальной) реальности или создавая новую психическую реальность, полностью отличающуюся от внешней. При попытке человека преобразовать внешнюю реальность он

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

сталкивается с ее инертностью, субъективно понимаемой им как противостояние, из чего и возникает конфликт. Конфликт возникает между двумя сторонами природы человека – встроенностью в мир и противостоянием ему. Исходя из этого, можно сделать вывод, что общей темой рождения конфликта, по нашему мнению, является креативность человека, или его способность творить. 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. Однако это есть и точка re-ligio. Таким образом мир и человек едины в противоположности.

В соответствии с двумя путями развития конфликта – положительным и отрицательным – человек начинает оценивать креативную деятельность как положительную и отрицательную, т. е. собственно креативную и деструктивную. Из того факта, что он является активной стороной конфликта, исходит свобода его выбора между многими вариантами, формами креативности. Отсюда, он также свободен выбирать оценку и определение своего противостояния природе: являются ли человек и природа двумя субъектами творчества, т. е. двумя творцами, противостоящими друг другу, или они представляют собой симбиоз субъектов творчества, со-творцов, единящихся в становлении, т. е. в преобразовании друг друга и самих себя.

§ 6. Психологический принцип управления реальностью

Говоря о конфликте человека и мира, в котором человек существует, мы прежде всего имеем в виду конфликт двух реальностей. Мир, в котором существует человек, представляет собой внешнюю реальность для него. Собственный психический (ментальный) мир представляет внутреннюю реальность человека. Человек является точкой конфликта и, таким образом, является точкой соединения и сосуществования двух реальностей. Оба мира существования человека – внешний и внутренний – взаимно влияют друг на друга.

Впервые идеи соотнесения материальной и психической реальностей встречаются у З. Фрейда, который определил между ними четкую дихотомию, причем, в его подходе традиционно существовало строгое разграничение: реальность против фантазии. В своем «Проекте научной психологии» (1895 г.) он 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».

В «Лекциях по введению в психоанализ» Фрейд говорит о том, что в ходе анализа пациенты рассказывали ему о сценах детства, свидетелями которых они якобы являлись, и он считал их реальными, но затем он понял, что эти сцены были придуманы пациентами и имели отношение не к материальной реальности, а к психической. Тем не менее, эти 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*. «Эти фантазии обладают психической реальностью в противоположность материальной, и мы постепенно научаемся понимать, что в мире неврозов решающей является психическая реальность»[1]. Психической 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, судя по последствиям и результатам анализа, совершенно невозможно определить, какие события из биографии человека порождены фантазиями, а какие – ре-

[1] Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М., 1989. С. 235.

альностью[1]. 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 является оппозиция между психической реальностью субъекта и психической реальностью объекта. Такое толкование противостояния реальностей, по нашему мнению, переносит конфликт на интерсубъективный уровень, не придавая должного значения миру, окружающему человека. Однако эта схема Ференци работает, если человек манифестирует себя как субъекта, а внешний по отношению к нему мир 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. В этом отношении re-ligio является средством для снятия такого конфликта.

Аналогично нашим размышлениям, для Дж. А. Арлоу, А. Д. Розенблатта, Р. С. Валлерстайна очевидно, что термин «психическая реальность» получил всеобщее признание, но вряд ли можно говорить о строгой дихотомии реальностей. Для них 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 запись событий[2]. 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»[3]. Он пошел дальше других исследователей, отдавая психической реальности как основе доступного и обоснованного понимания внешней реальности ведущее место. Психическая реальность, с его точки зрения, формирует внешнюю реальность, оставляя материальную реальность нетронутой. По его мнению, не существует чистой внешней реальности, неизменной и одинаковой для всех; скорее, существует сконструированная внешняя реальность, ко-

---

[1] Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М., 1989. С. 237.

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

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

торой приписывается значение в рамках перспектив, ценностей и интересов человека.

С такой позицией Валлерстайна отчасти совпадает позиция В. В. Мейсснера, который сформулировал новое понятие психической реальности, определяя ее как субъективное (сознательное) *понимание*, «включая все сознательные представления, как о внешних объектах и реальностях, так и о внутренних объектах и реальностях»[1]. Р. Х. Этчегоен считает, что психическая реальность есть *теория* человека о нем самом и о других[2].

Таким образом, в современном психоанализе прослеживается тенденция к пониманию двух реальностей как влияющих друг на друга, причем внешняя реальность воспринимается только через посредничество внутренней, т. е. психической реальности. Однако, по нашему мнению, подобное смешение реальностей представляет собой некоторую патологию, когда человек совершенно не ориентируется в окружающей обстановке, «теряет чувство реальности» происходящего. Именно при таком «синтезе» двух реальностей человек становится социально опасен, не умея соизмерить то, что он хочет, т. е. то, что содержится в его внутренней реальности, с требованиями внешней реальности. Как раз при таком патологическом смешении реальностей перестает существовать такое необходимое условие и один из главных принципов становления человека, как конфликтность. При этом, как мы понимаем, снимается диалектическое единство и противостояние реальностей. Становление человека останавливается. Оно возможно только тогда, когда две реальности, материальная и психическая, составляют собой гегелевскую диалектическую модель. В этом отношении нормой мышления человека является не смешивание реальностей до невозможности различения, а разделение их и нахождение в противостоянии разумного гармоничного консенсуса.

В этом отношении интересна позиция К. Ясперса, который считает, что внешняя действительность – это природа, тело человека, совокупность соматических и интеллектуальных возможностей, это общественный порядок, это другие люди[3], т. е. социальная реальность. Человека, по мнению Ясперса, влечет к реальности, в которой он стремится осуществить свое бытие в гармонии со своей соматической природой и в соответствии со своими способностями, занять подобающее положе-

---

[1] Meissner W. W. Reflections on psychic reality // Journal of Psychoanalysis. – 2000. – № 81. – P. 1117–1138.

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

[3] Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 397.

ние 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 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, как верно замечает Ясперс, человеку «свойственно отчетливо выраженное стремление отвлечься от действительности»[1]. Иными словами, 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»[2] и отречением от этой реальности.

Отречение от материальной реальности, в которой человек существует, требует ее замены. Подобной «заменой» становится внутренний мир, внутренняя сконструированная реальность человека, причем, как точно подметил Ясперс, обращение человека к своему фантазматическому внутреннему миру «сопровождается мгновенным удовольствием или поверхностным облегчением», чувством умиротворения[3]. 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»[4].

Таким образом, отвлечение и отречение от материальной реальности, от мира происходит с помощью фантазирования, ухода в нереальный мир, о чем в свое время говорили многие философы и психоана-

---

[1] Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 400.
[2] Там же. С. 400.
[3] Там же. С. 400.
[4] Freud S. Trauer und Melancholie. 1940–1952. X. S. 432.

литики. Фантазирование – один 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 воображение признавалось за средство, призванное служить человеку для забывания тяжести, заключенной в его жизни[1]. Фантазирование также вводилось в природу человека, так как оно, по мнению Гегеля, носит характер инстинктообразной деятельности[2]. Конечно это суррогатный, искусственный способ разрешения конфликта, при котором человек не изменяет противостоящий ему мир реально, а изменяет свое отношение к нему и таким образом снимает конфликт. Такое разделение реакций от противостояния физической реальности (мира) и психической реальности человека в направлении изменения реального мира и изменения своего отношения к нему является основанием для разделения религиозности на экстравертную (обращение к внешним субъектам для изменения внешней реальности) и интровертную (самосовершенствование без изменения внешней реальности).

Вспомним, что и А. Камю 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, потребностью 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, более способным дать удовлетворение, чем внешняя реальность. Все искусства, считает Камю, порождаются одним и тем же порывом человеческого духа к другому, лучшему, миру, миру забвения и мечты[5]. Только этот мир может дать человеку удовольствие, так как это его основной принцип существования. Принцип удовольствия заставляет человека искать удовлетворения как можно скорее, не обращая внимания на свое окружение. Поэтому, по Камю, человек «не очень-то любит медлить» и ничто «не занимает его боль-

---

[1] Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 203–204.

[2] Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. В 2 т. СПб., 1999. Т. 2. С. 114.

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

[4] Там же. С. 33.

[5] Там же. С. 34.

ше, чем он сам, в особенности то, кем он мог бы быть»[1]. Иными словами, человек получает самое скорое удовлетворение от фантазирования, т. е. от построения фантазматической реальности, а не от изменения 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.

Человек, считает Камю, 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»[2]. Сведение действительности, или мира, к собственным понятиям означает для человека его постижение, т. е. способность управлять миром по своему разумению, в соответствии со своими желаниями. И если бы это произошло, 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»[3]. Иными словами, управление реальностью, окружающей человека, является для него наивысшим удовольствием и самым заветным желанием. Это желание, кстати, архетипично проявляется и в таких 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. Эти персонажи и предметы способны изменять реальный мир в соответствии с желаниями просящего или, иным языком, 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 рудименты архаичной коммуникации как попытки договориться с миром или репрезентирующими его силами.

---

[1] Камю А. Миф о Сизифе // Соч. В 5 т. Харьков, 1998. Т. 2. С. 67.
[2] Там же. С. 19.
[3] Там же. С. 19.

Насколько сильна привлекательность конструирования психической реальности для получения немедленного суррогатного удовлетворения и удовольствия можно убедиться на примере. В. Франкл рассказывает об известном опыте с крысами, которым калифорнийские исследователи вживили электроды в те участки мозга, которые ответственны 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 получения.

Учитывая факт существования таких отрицательных явлений, как алкоголизм, курение и наркомания, можно достаточно уверенно сказать, что человек в подобной ситуации с вживленными электродами мало чем отличался бы от крыс. Но 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, 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 мира. Помимо этого такое замыкание на себе мира, 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 – вирту-

альном – 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 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, 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 удовольствия[1], который ему безраздельно подчиняется[2]. 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 и самодостаточности и абсолютной отрешенности от внешнего мира[4]. У Фрейда «принцип нирваны» – это глубинная направленность на полное устранение возбуждения[5], то есть на «сведение всех желаний к нулю»[6]. Нирвана относительно взаимоотношений человека и мира представляет собой полное растворение человека в мире.

В смоделированном нами виртуальном мире человека нет неудовольствия, 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) стремится к нулю. Это означает, что желание, только возникая, уже удовлетворяется, оно само и есть одно-

---

[1] Freud S. Jenseits des Lustprinzips. 1940–1952. XIII. S. 69.

[2] Freud S. Das ökonomische Problem des Masochismus. 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. 1940–1952. XIII. S. 60.

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

временно 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 «улучшение» 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. В сконструированной психической реальности человека 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 в соответствии с *принципом удовольствия*. «Допуская» в свой внутренний мир, в построенную им психическую реальность *принцип реальности*, человек начинает не просто фантазировать, но планировать свои дальнейшие действия. Более того, 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, оставаясь активной стороной, является основанием и питательной средой для креативности.

Философ Я. Э. Голосовкер предлагает достаточно необычный взгляд на феномен фантазирования. Он полагает, что человек обладает «имагинативным инстинктом», т. е. инстинктом воображения, причем, это не телесный, 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, присущей природе человека, его разуму, мышлению. Фантазия, в свою очередь, оказывается *сильнее инстинкта самосохранения*, потому что она – работа 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, и где, играя со смертью, смертью героя погиб вместе с ними чудесный парижский гамэн Гаврош»[2].

Следует заметить, что в ситуации, схожей с той, что приведена Голосовкером как пример, человек переходит от конструирования внутренней реальности к «наложению» ее на внешнюю реальность. Таким образом, для человека планирование будущих действий и их осуществление также являются косвенной попыткой хотя бы отчасти изменить мир вокруг себя. Более того, из приведенных утверждений Голосовкера можно сделать интересные выводы: называя инстинктом стремление человека творить, мы также должны признать, что этот инстинкт требует удовлетворения и при этом, как мы уже говорили, старается устранить то препятствие, которое мешает ему творить. 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 уничтожать, а из желания переделать уже существующую реальность.

Помимо этого, если мы говорим о том, что разум нельзя представить без фантазирования, мечты, планирования, сожаления (как перепланирования ситуации) и т. д., то следует признать, что все эти свойства разума (в смысле создания и изменений в соответствии со своими желаниями психической реальности) 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 раздраже-

---

[1] Голосовкер Я. Э. Интересное // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 129.
[2] Там же. С. 129.

ния. В этом случае раздражителем является окружающая человека реальность – человек видит и ощущает ее. Эта же реальность является жестко закрепленным объектом инстинкта. Иными словами, вслед за осознанием реальности человек сразу же пытается ею манипулировать, улучшать, изменять, копировать ее, т. е. осуществить 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 порождать самого себя в том, что ему непосредственно дано и существует для него как нечто внешнее, данное извне[1] 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

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике // Соч. В 2 т. СПб., 1999. Т. 2. С. 106.
[2] Там же. С. 106.
[3] Там же. С. 106.

неудачной действительностью»[1]. Чтобы победить окружающую действительность, человек прежде всего должен победить себя, победить тварь в самом себе. Для этого у него есть воля к власти, которую Ницше называет «инстинктом свободы»[2], так как только власть, по его мнению, дает настоящую свободу. По Ницше, счастье человека заключается в чувстве растущей власти[3] 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 взаимоотношений человека и мира, по Адлеру, происходит *стремление к доминированию*[4].

Г. Т. Фехнер, который еще до Фрейда ввел в оборот термин «принцип удовольствия от действия»[5], 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*

---

[1] Ницше Ф. Антихристианин // Соч. В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 642.

[2] Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч. В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 464.

[3] Ницше Ф. Антихристианин // Соч. В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 633.

[4] Адлер А. Понять природу человека. СПб., 2000. С. 78–79.

[5] Fechner G. T. Über das Lustprinzip des Handels // Zeitschrift für Philosophie und Philosophishe Kritik. Halle, 1848. S. 1–30, 163–194.

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»[1]. Иными словами, человек получает удовольствие от того, что все его действия в окружающей его реальности полностью адекватны ей и 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.

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 креативной[2], и, следовательно, 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

---

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

[2] 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).

Х. Лейнер[1], изменяя внутреннюю реальность, человек старается снять последствия столкновения внешней и внутренней реальности, оказывающие на него патологическое влияние. Развивая это положение, можно сказать, что этот 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, по нашему мнению, 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 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.

Иллюстрацией приведенных положений является современная ситуация, когда с развитием компьютерной техники получили широкое распространение компьютерные игры. Сравнивая компьютерные игры с реальной жизнью человека, можно провести несколько аналогий: человек естественно (в реальной жизни) или искусственно (в игре) оказывается в определенной проблемной ситуации. Из этой ситуации необходимо найти оптимальный выход – этот императив и становится естественно возникшим или искусственно привнесенным желанием человека. Именно его человек начинает реализовывать, и в том, и в другом случае предварительно выстраивая внутри себя варианты возможного решения, т. е. варианты психической реальности как отражения и модуляции материальной реальности (в жизни) и виртуальной реальности (в игре). Разница состоит в том, что реальную жизнь нельзя переиграть заново, в то время как игру можно переиграть в двух реальностях – в психической и виртуальной.

---

[1] См.: Лейнер Х. Направленное аффективное воображение // К. Г. Юнг и современный психоанализ: хрестоматия по глубинной психологии. М., 1996. С. 154–176.

Основное стремление человека заключается в нахождении выхода из ситуации, т. е. он стремится к тому, чтобы ситуация (понимай: реальность) подчинилась ему и все получилось, как он желает. В подтверждение этому можно привести мнения игроков, которые играют в «масштабные», так называемые «стратегические», игры. Эти мнения полностью сходятся на том, что игрокам «нравится, когда получается», когда «можно всем управлять», «можно переиграть ситуацию заново, чтобы все получилось так, как я хочу», «можешь делать все, и ничего тебе за это не будет», «чувствуешь себя Богом»[1]. Отсюда следует, что притягательность игр кроется в удовольствии, получаемом человеком от управления подчиненной ему искусственной виртуальной реальностью, создаваемой игрой, от осуществления власти над ней.

Аналогично притягательность власти в реальной жизни человека состоит в том, что любую власть можно определить как одно из мощнейших средств изменения или создания материальной реальности в соответствии с психической реальностью человека, имеющего эту власть. Именно поэтому человек подсознательно или рвется к власти над всем или старается создать как можно больше проявлений властных отношений и превосходства между ним и объектом для того, чтобы еще раз убедить себя в способности управлять физической реальностью и, соответственно, получить от этого удовольствие. Не случайно Э. Кречмер говорил о влечении к власти как о непреодолимой силе, которая может конкурировать с сексуальным влечением[2].

Следует отметить, что мы выделяем трех субъектов, отношения между которыми можно назвать властными. Это природа, общество с общественными институтами и индивид. Власть природы как субъекта власти, окружающего человека, онтологична и проявляется в том, что два других субъекта находятся внутри ее и зависят от ее изменений, которые воспринимаются как необходимость, т. е. своего рода императив. Примером подобных отношений могут быть стихийные бедствия, когда как общество, так и отдельный индивид ставятся перед необходимостью предпринимать действия для своего выживания, отвечая на императив природы. Таким образом природа дает человеку и обществу «приказ» адаптироваться, «выполнение» такого приказа и есть адаптация. И первое, что необходимо сегодня «выпавшему из природы» человеку, – осознать эту высшую для него власть.

---

[1] Першин Ю. Ю. Некоторые психологические аспекты обучения иностранным языкам с помощью компьютера // Проблемы и перспективы преподавания иностранных языков в неязыковых вузах: тезисы докладов межвузовской научно-методической конференции. Волгоград, 1998. С. 1–3.

[2] См.: Кречмер Э. Строение тела и характер. М., 1995.

В свое время такие исследователи, как Т. Адорно, Э. Фромм, М. Фуко, Г. Маркузе, отмечали, что человек живет в обществе, которое является репрессивным по отношению к личности, а также воспринимается человеком как субъект власти. Так, чтобы выжить в обществе, человек должен адаптироваться к императивам, исходящим из общества, и это при том, что общество было создано им самим. «Укрощение» человека начинается с самого момента рождения, продолжается в социализации и происходит всю его жизнь.

Индивид как объект власти природы и общества также желает быть субъектом власти, когда противостоит природе и обществу. Он является самым уязвимым звеном в иерархии субъектов власти. Подобная уязвимость и малая способность в осуществлении своей власти над другими объектами, в качестве которых он желал бы видеть природу и общество, заставляют его искать другие возможности проявления своей власти. Одной из таких возможностей является осуществление власти над своей внутренней психической реальностью.

Управление внутренней психической реальностью приносит суррогатное удовольствие, которым человек не может быть полностью удовлетворен. Настоящее удовольствие дает управление внешней реальностью. Но именно в психической реальности человек ищет способы воздействия на внешнюю реальность, и основным желанием человека является прекращение или минимизация воздействия на него власти внешней реальности. Власть внешней реальности над человеком проявляется в невозможности быстрого и полного исполнения им своих желаний. Следовательно, основным желанием человека является достижение, во-первых, определенного благоприятного для себя результата и, во-вторых, подчинения объектов власти, в качестве которых он видит природу и общество. Иными словами, человек стремится обеспечить подчинение объекта власти, т. е. внешней реальности, которой для него являются природа и общество, в соответствии со своими осознанными и неосознанными желаниями.

Смысл человеческой жизни состоит в реализации человеком своих способностей и талантов, т. е. самореализации. Она, в свою очередь, возможна лишь тогда, когда человек способен подчинить себе окружающую реальность, в которой можно полностью осуществить свои желания. Отсюда *смысл жизни человека состоит в реализации стремления управлять материальной реальностью и поиске им подтверждения своей способности подобного управления*. Архетипичность стремления человека управлять реальностью, как мы уже говорили, можно также проследить в народном творчестве, в сказках, где предметами, позволяющими герою достигать поставленных целей, являют-

ся волшебная палочка, щука, ковер-самолет, скатерть-самобранка, «то, не знаю что», цветик-семицветик и другие волшебные предметы. Это архетипичное стремление также входит в основание и подтверждается существованием и распространением многих религий, магических и иных практик, направленных на изменение реальности. В этом отношении архаическое сознание как основа человеческого сознания 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, тем не менее, был адекватен и рационален рациональностью природы, отраженной в *Я*[1], 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, а следовательно, как и природа, постоянно изменяющемся и изменяющем мир вокруг себя. Противостояние и со-гласие с миром, его разумом, который создал разум человека, отразившись в нем, предполагают изначальную религиозность архаического сознания.

Подводя итог анализу третьего принципа, принципа изменения реальности, в соответствии с которым, по нашему мнению, проходит становление человека, мы представим следующие выводы.

Одним из свойств разума человека является его способность выстраивать образную психическую реальность, внутренний мир, который отчасти может отражать внешнюю реальность, окружающую человека. Именно эта способность человека дает ему возможность по-

---

[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).

стоянно существовать на грани двух миров, внешнего и внутреннего, что и является источником человеческой креативности.

Становление человека не может проходить без изменения человеком своей психической реальности. Эти изменения диктуются волей человека и следуют из недовольства человека внешним миром. Являясь точкой соединения внутренней реальности и внешнего мира, человек, по сути, стремится управлять и внешним миром, стараясь осуществить изменения, произведенные им в психической реальности, в окружающем его мире.

Изменения, производимые человеком в мире, осуществляются по воле его самого. Он управляет своей внутренней реальностью и переносит это управление во внешний мир. Без такого стремления к изменению реальности становление человека невозможно, поскольку такой переход и есть своего рода сублимация внутреннего мира человека во внешний. Отсюда, становление человека и становление его внешнего и внутреннего мира взаимно предполагают друг друга, являясь сутью бытия человека, а сам человек определяется как изначально креативное существо.

Первобытный человек, представлявший собой существо одновременно природное и выпавшее из природы, сразу же принимал внешний по отношению к нему мир и как продолжение себя, и как объект для изменений. Неподатливость мира не являлась препятствием для изменений, так как первый человек физиологически не мог уходить в мечтания, получение суррогатного удовольствия в своем внутреннем мире. Скажем иначе, деятельность первого человека, строящаяся в соответствии с принципом изменения реальности, должна была иметь результатом изменение либо одной (психической), либо другой (физической) реальности.

Логико-рациональное мышление и праворукость первобытного человека при преимущественной развитости левого полушария мозга не давали ему возможности абстрагирования и обширного фантазирования. Эти качества также не давали человеку возможность аутироваться из внешнего мира в фантазии, мечты, а позволяли только ограниченно моделировать в своей психической реальности некоторые детали внешнего мира, затем пытаясь воплотить их в реальности. Именно в этот момент и произошло создание первых производственно-магических инструментов. И только позже, с развитием правого полушария и мозга в целом, человек смог от моделирования инструментов обратиться к выделению и моделированию обширных фрагментов физической реальности, постигая их причинно-следственные связи, антропоморфизируя их и пытаясь наладить с ними коммуникацию.

Фантазирование опасно не креативностью, а уходом в нереальный мир, принятие его за реальный. Направленное фантазирование применяется в социогенных религиях, когда надо создать реальность, которая будет компенсировать фактическую реальность. Создание виртуальной реальности определяет правила удовлетворения искусственного конфликта. Как пример можно привести «рай», универсальное средство в виртуальной реальности, ответственное за удовлетворение как результат правильных с точки зрения определенной религиозности действий. Иными словами, в социогенных религиях задается матрица поведения и удовлетворения, сходная с переживаниями человека, смотрящего увлекательный фильм. Человек окунается в созданную для него реальность, переживает в ней и получает удовлетворение при удачном окончании фильма.

Глава 4. ПРИНЦИПЫ АРХАИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

§ 1. Основы методологии экспликации архаического сознания

От теорий религии через свидетельства о жизни и деятельности древнего человека мы пришли к экспликации концептуальных принципов возникновения и становления природы человека, а также бытия человека в этом мире. Эти принципы являются основанием, задающим парадигму взаимоотношений человека и мира. Таким образом, они также задают парадигму мышления и виды психических реакций древнего человека. Мы уже пришли к выводу, что этот тип мышления и виды психических реакций присущи и современному человеку. Однако эти древние слои психики у современного человека скрыты под тонким 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. Именно поэтому мы обратились к психоанализу, традиционно исследующему бессознательные слои психики человека. Как нам представляется, исследуя их, можно эксплицировать принципы архаического мышления и, следовательно, основания архаической религиозности[1].

Заметим, теории религии, которые конструировались в течение XIX–XX веков, строились, принимая во внимание мышление «примитивных племен», «дикарей». Это то мышление, которое у современного человека приравнивается к «сору», которое считается рудиментарным, табуированным, нецивилизованным. Но именно такое отношение к архаическому мышлению показывает, что люди цивилизации видят его в себе и стараются избавиться от него. Отсюда можно сделать вывод, что архаическое мышление всегда живет в человеке, оно неустранимо так же, как неустранимы основные типы реакций человека, общие как для древних гоминид, так и для современного человека.

---

[1] Э. Дюркгейм в «Элеменарных 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).

Именно на таком архаическом мышлении основан феномен магии, которая до настоящего времени существует в человеческом обществе. Как раз наличие этого феномена также говорит о существовании у человека отголосков архаического мышления.

Однако архаическое сознание, как видно из нашего предыдущего анализа, – это первоначально также и религиозное сознание. Религиозность понимается как первичная и онтологическая парадигма коммуникации человека и мира (природы), взращивающего этого человека из себя и по своей матрице. 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», 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 хронотоп, в который надо постоянно входить, который надо постоянно воспроизводить. 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 говорит об устойчивом и точном смысле, который несут эти звенья. Язык общения с окружающим миром подразумевает структуру «ритуал – ответ мира» в виде определенной цепочки событий. Причем устойчивой единицей подобной коммуникации будет являться устойчивая обратная связь «ритуал – ответ мира». 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 коммуникация 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 вследствие повторяемости действий, результата процесса изготовления, повторе-

ния их 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 применять помимо языка телодвижений и действий вербальный язык[1]. Миф в данном случае в речи фиксирует язык и смыслы коммуникации человека и мира[2].

С течением времени миф, как и язык общения человека с миром, претерпевает изменения, и тогда некоторые его элементы становятся непонятными более поздним поколениям. Именно здесь возникает проблема понимания и трактовки мифа. Наряду с этой проблемой сразу же актуализируется проблема методологии интерпретации и понимания мифа. Однако, по нашему мнению, эта проблема вытекает из проблемы вхождения в архаическое сознание, его понимание, а затем описание из него самого. При подобной постановке проблемы и ее исследования оказывается, что иногда архаическое сознание имеет мало общего с общепринятым мифологическим, которое, как это принято считать, по сути является архаическим.

Интересным примером для определения разницы архаического и мифологического сознания является предлагаемая А. Ф. Лосевым методология понимания и интерпретации мифа как *воображения, представления*. «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

---

[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] О первобытийственности мифа в закреплении ритуальных практик и индуцировании мысли, а также о мифе как о первичном удержании онтологических состояний, утверждении и закреплении их в широком смысле – в знаке (геометрия, число, музыкальный знак, образное изображение), в узком смысле – в вербальной оболочке, слове речи говорится в работе «Открытость мысли культурным практикам: проблема подлинной рациональности» (Кребель И. А., Першин Ю. Ю. Открытость мысли культурным практикам: проблема подлинной рациональности // Личность. Культура. Общество. – Т. 9. – Вып 2 (36). – 2007. – С. 230–240.)

мифа как мифа.»[1] Позволим себе не согласиться с Лосевым. Мифология, на точку зрения которой предлагает встать Лосев, не однородна. Поэтому он не прав в том, что, «взявши любую мифологию, мы, после достаточного изучения, можем найти общий принцип ее построения, принцип взаимоотношения ее отдельных образов»[2]. Дело в том, что, по нашему мнению, мифологическое сознание и архаическое сознание могут не совпадать по значению. Мифологическое сознание не есть всегда архаическое сознание. В них может присутствовать совершенно разный механизм образования мифов. Конечно Лосев прав в том, что «миф есть (для мифического сознания, конечно, наивысшая по своей конкретности реальность», интенсивная и напряженная реальность, яркая и самая подлинная действительность[3]. Но она реальность не потому, что мы так ее представляем, а потому, что так есть на самом деле. Мы уже говорили, что человек в силу своей физиологии и развития головного мозга мог очень ограниченно фантазировать. Он просто делал слепок мира, в котором жил, вернее, «отражал» то, что ему «говорил» мир. И в этом отношении, вопреки мнению Лосева, *субъектом мифа 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 с содержанием некой иной архаики) приводят к тому, что Лосев не понимает и не может объяснить связь мифа с постоянством законов природы: «постоянство законов природы, таким образом, и наблюдение за ними ровно ничего не говорит ни о сущности, ни о происхождении мифа»[4]. 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, такие обыденные явления этого предлагаемого «мира мифов», как постоянство явлений природы, он оттуда исключает. Именно это, по нашему мнению, совершенно неверно. Лосев просто не понимает, что именно повторимость и представляет собой манифестацию языка природы. Язык природы естест-

---

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

[2] Там же. С. 416.

[3] Там же. С. 396.

[4] Там же. С. 410.

венно представляет собой не бесконечный набор 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 тоже событие или явление имело бы различные причины и следствия. Как раз в этом случае невозможно было бы выстроить систему, создать язык коммуникации с природой. Поэтому первое, что отразил человек через архаическое сознание, – это понимание мира, его отражение – космогонию. Остальные мифы, которые он придумывал, – 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 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. 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, физической реальности. 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 актуализируется проблема разделения архаического мышления на два типа, один из которых обозначим как изначальный, второй – искусственный. Далее мы рассмотрим, что они соотносятся с разными языками описания как мифов, так и религиозности. Более того, продолжая эту линию исследования, мы можем предположить существование двух типов религиозности, что выводит нас на проблему типологизации религиозности.

Очевидно, что понять и интерпретировать мифы и особенно архаические мифы, можно только в состоянии такого же сознания. И если бы современный исследователь мог входить в состояние такого архаического сознания, то он смог бы достаточно точно описать эту мифологию изнутри. Он смог бы понять, что думал древний человек, причем понимал бы его состояния более точно, чем если бы просто следовал методике Лосева, предлагающего *вообразить* и *представить*.

Очевидно, что одного воображения и представления исследователя, даже самого талантливого, исследующего древние тексты в кабинете, совершенно не достаточно. К архаике невозможно приблизиться воображением современного человека. Для ее понимания, а также понимания тех феноменов, которые строятся на архаическом сознании, его следует изучать напрямую. Отсюда проблема понимания архаических мифов переходит в проблему вхождения в архаическое сознание, приобретение такого мышления, чтобы понять генезис желания описать мир с помощью его языка. Вторая проблема – это не просто описание изнутри этого сознания, а описание такое, чтобы любому современному человеку было понятно, что архаическое сознание собой представляет, чтобы он мог войти в это понимание.

Еще раз подчеркнем, архаическое мышление преимущественно бессознательно по нескольким причинам. Во-первых, оно представляет собой тип мышления, который фактически существовал в условный момент и сразу после выделения человека из природы, то есть с упомянутой нами «развилки» (где, по выражению М. К. Мамардашвили, еще слеплено понимание и существование), на которой разошлись пути человекообразного существа-животного и человекообразного существа, становящегося человеком. Здесь, на этом отрезке после точки размежевания психические реакции как рефлексия на внешний мир являются более реакциями тела, чем разума. И, как мы видим из того, что сохранилось в современном человеке от древнего человека, они до сих пор остаются преимущественного нерационализируемыми или плохо рационализируемыми реакциями не разума, а всего организма, всего тела. Это вторая причина, по которой мы считаем архаическую рефлексию тела на вызовы внешнего мира в большей степени бессознательной.

Реакция тела на внешний мир бессознательна, как отдергивание руки от огня, человек не успевает подумать, тело реагирует само. Тело не обращает внешние импульсы в нечто рациональное. Рационализируются они позже. Но, тем не менее, организм, как организованное пространство, является подпространством мира и реагирует на него бессознательно. Тело понимает мир по-другому. Чувствует его по-другому, бессознательно, но острее, точнее, объемнее. Рацио в этом отношении является прокрустовым ложем. В него укладывается только то, что может быть рационализируемо. Остальное – отсекается. Однако эти отсекаемые «излишки» никуда не пропадают. Они остаются где-то на самых глубоких «этажах» психики и иногда тревожат человека своим незаметным присутствием. И неудивительно, что мы вдруг откуда-то знаем о предмете нашего исследования больше, чем можем

подумать, мы знаем что-то априори. Это манифестирует себя человеческое бессознательное. Мышление преимущественно строится именно на нем, бессознательное на бессознательном, нерационализируемом, получая информацию от тела, которую оно просто не может рационализировать, ввести в сознание. И оно тем более бессознательное, чем мы ближе к точке выпадения человека из природы, «развилке», на которой пути животного и человека разошлись. Чем ближе туда, назад от нашего нынешнего состояния, тем лучше мы мыслим телом. Именно такое архаическое мышление телом мы называем архаической рефлексией. Таким образом, рационализация пространства бессознательного некоторым образом выхолащивает их, делает краски выцветшими, картину – плоской.

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), так и рационального описания некоторых феноменов (например, религиозных). К примеру, Г. ван дер Леув[1] 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. Он не одинок в своем мнении. О сочувствии, эмпатии при проведении феноменологического исследования религии пишут также У. Б. Кристенсен, К. Ю. Блеекер, Ф. Хайлер, Н. Смарт[2] и др.

---

[1] Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Munchen: 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. Brede, Carman J. B. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion / Translated by J. B. Carman. The Haugue: Martinus Nijhoff, 1971.

В этом отношении, к примеру, А. Н. Красников[1] 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. Садохин[2], основывается 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 годичного 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 относительно эмпатии Д. В. Пивоваров[3] говорит о символьной 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

---

[1] Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. – С. 74–97.

[2] Садохин А. П. Этнология. М.: Гардарики, 2006.

[3] Пивоваров Д. В. О языке религии. Произойдет ли в наступившем тысячелетии лингво-компьютерный синтез? // Проблемы теологии: материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, 2–3 марта 2006 г. Выпуск 3, часть 2. Екатеринбург, 2006.

мысленного вживания в каждый конкретный исторический контекст при строгой эмпирической фиксации фактов данного контекста говорит и археолог Я. Ходдер[1].

В сфере философии проблема понимания получила более значительную разработку в русле герменевтической и феноменологической традиций западной и отчасти отечественной философии. Однако нас привлекает рассмотрение проблемы понимания не как одной из проблем методологии научного исследования, познания, толкования и интерпретации текстов и пр. 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 нее, он не перестает быть несвободным от ее понимания, но уже сознательного. Иными словами, человеческое бытие есть прежде всего не только *внимание*, но и *понимание* (это, кстати, две онтологические характеристики религии как коммуникации человека и мира, без которых re-ligio невозможно). То есть внимание и понимание – специфически человеческий способ бытия[2]. Причем по*ним*ание является овладением, вступлением в обладание сутью вещи, её жизнью, как несокрытостью ее бытия. Именно на таком уровне возможно по-*ним*ание сути архаического сознания как вживание в него, присутствие в нем.

---

[1] Hodder I. Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1986 (2d ed. 1991). P. 98–99.

[2] Описанию *понимания* как специфически человеческого способа бытия посвящена актуальная монография Н. А. Черняк, в которой автор делает попытку выявить онтологические характеристики и основы понимания (см.: Черняк Н. А. Онтология понимания. Омск: Омский гос. университет, 2011). Понимание здесь рассматривается 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. В монографии также представлен прекрасный обзор подходов к онтологии понимания зарубежных и отечественных философов, работавших в этом направлении, таких, как М. Хайдеггер, М. М. Бахтин, М. К. Мамардашвили, А. К. Шевченко, Э Гуссерль, Х.-Г. Гадамер, Ю. Хабермас, А. Щюц и др. Для нас этот обзор ценен тем, что показывает актуальность «вчувствования», эмпатии как феноменологического метода понимания феномена.

Своеобразный вид философского вживания как онтологического понимания показан М. Хайдеггером в его феноменологических исследованиях и статьях[1]. 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-по*ним*ание. Вопрос состоит в том, *что* понимается под самим этим «Я», в котором происходит такое по-*ним*ание 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-по*ним*ание, или, иными словами, по-*ним*аю мир, и пре-*быв*аю 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 бессознательно. Это тоже является проблемой рационального описания, сходной с проблемами описания религиозных феноменов и оп-

---

[1] Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997; Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008.

[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).

ределенных исторических контекстов. Однако самое начало становления человека является периодом, когда сам примитивный человек как тело 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.

Мы уже говорили о том, что человеку присуща антропоморфизация окружающего мира, что обосновывает С. Гутри, выстраивая на этом основании свою теорию религии. 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 по 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, тело (позже – макрокосм), он со-чувствует ему как такой же, но меньший организм (позже – микрокосм). В этом состоянии, как мы уже говорили, 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. 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. Савчука[1], по нашему мнению, являет-

---

[1] См.: Савчук В. В. Конверсия искусства. СПб.: Петрополис, 2001; Савчук В. В. Введение в топологическую рефлексию: курс лекций. СПб.: Изд-во Санкт-Петербуржского 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.: Кре-

ся философским разворотом проблемы эмпатии и рационального описания нерационализируемого из современности. Таким образом, топологическая рефлексия – еще и феноменологическая рефлексия. Топологическая рефлексия В. Савчука 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 соотнести 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 единственным способом соизмерить несоизмеримое является топологическая рефлексия. Фактически она является следованием принципу «подобное познается подобным», в том смысле, что одно подобное не тождественно другому, но всегда остается некоторый неверифицируемый остаток[1]. Заметим, что еще Плотин (IV в.) писал, что подобное познается подобным, и условием всего знания является то, что субъект познания должен стать подобным объекту познания[2]. Изучая основания религии, С. Кук[3] считал понимание субъекта и объекта познания как единого целого признаком архаического сознания древнего человека. П. Рикёр[4] 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

бель И. А. Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии. СПб.: Алетейя, 2010. С. 25–75).

[1] Довольно краткое и емкое описание топологической рефлексии в нужном нам аспекте см.: Савчук В. В. Нам зеркало – вам пир. http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/

[2] Plotinos. Complete Works. L.: George Bell and Sons, 1918. Vol. IV. 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».

[3] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 16.

[4] Рикёр П. Конфликт интерпретации: очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. С. 38.

объекта, как бы они ни ставили условием наиболее полного познания устранение субъект-объектных отношений, этого достичь нельзя.

Дело в том, что 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 мышлении, 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 к единой природе противостоящих сторон, но никогда его не достигнем. Его и не следует достигать, так как 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 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, 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. Савчук[1], рефлексия, отождествляемая лишь с одним типом рациональности, обозначенным паноптической метафорой, не дает возможности взгляда со стороны, то есть не позволяет обозреть широкий культурный контекст; защищена от вторжений

[1] Савчук В. В. Нам зеркало – вам пир. http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/

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 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 описание 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 в работе «Кровь и культура» *рекультивацию* (но не реконструкцию) *архаического сознания*. Здесь говорится о концептуальной возможности архаических элементов сознания и принципиальной неустранимости самого архаического сознания[2]. Описывая пространство *архаического*[1] и его репре-

---

[1] Савчук В. В. Нам зеркало – вам пир. http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/

[2] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. С. 6–8

зентацию 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 в большей или меньшей степени и 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 природное[2]. По мнению исследователя, сегодня все настойчивее пробивает себе дорогу мысль, подтверждающая *правоту* архаического способа мышления, что область человеческого бытия разрушает представления о непременной 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 реальность[3].

Сама рекультивация архаического представляет собой, по мысли автора, перевоссоздание, пересеивание, возвращение в изначальную стадию возможности возделывать и воспроизводить. Иными словами, она – усилие, направленное на сведение множества людей в коллективность, формируемую *общим осознанием* принятия новой формы

---

[1] 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).

[2] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. С. 8–9.

[3] Там же. С. 9.

выживания, предполагающей отказ от ряда потребностей и желаний, от иллюзии господства и преимущества в пользу коллективному *состоянию* и *продвижению,* впитывающему 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* некого 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 мира[1].

Таким образом, по Савчуку*, архаическое выражает первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности.* И этот опыт необратим; его результаты – фундамент любого сознания, бесценные крупицы, 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

[1] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. С. 9–11.

к кризису; необходимы новации-возрождения, новации-реунификации, новации-самоидентификации, новации-адаптации[1].

Человек Архаический принимает отношение общества и природы как отношение двух *активных и равноправных начал*. Мировоззрение архаичного человека (как предшественника Человека Архаического) радикально центрировано; он мыслит свой мир единственным миром, миром, в котором нет стремления к иному «зарубежному» миру, у каждого племени свой центр, свой жертвенный алтарь, свой космос (единство в многообразии), в котором он являет собой активное начало: жертвами и ритуалами *организующий* мир. Он Космоустроитель[2].

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, что некоторые примитивные обряды и праздники можно свободно сочинять и утверждать самим. Возможно, последнее утверждение может показаться спорным, но почему же тогда в «деритуализированном и декарнавализированном пространстве отечественного ландшафта не прижилась «новая обрядность»? Почему на фоне относительно легкого разрушения столь печальна участь (формализм, скука, простота) новых праздников и ри-

---

[1] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. С. 14–15.

[2] См.: Савчук В. В. Введение в топологическую рефлексию: курс лекций. СПб.: Изд-во С.-Петербургского философского общества, 2004.

туалов? О повсеместном провале последних сигнализирует рост напряженности во многих точках социального, культурного и психологического тела. 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, действа, 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, все религии – дома на песке, 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 религиозности[2].

Таким образом, по нашему мнению, к пониманию человека мифологического и религиозного надо подходить через состояние человека архаического. Но для этого исследователь должен понять и задать как архаичного человека прежде всего самого себя. А для этого нужна особая методология, которая дискутируется в парадигме феноменологии. Эта методология привлекает интроспекцию, вчувствование, симпатию, эмпатию как «вживание» при проведении феноменологического исследования, топологическую рефлексию как технику рационального конструирования определенного хронотопа, и, более того, вхож-

---

[1] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 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 серьезная научная работа по восстановлению такой аутентичности, противостоящая вульгаризации и профанации архаической религиозности (см., например, работы Б. А. Рыбакова, А. Е. Наговицина, Д. А Гаврилова, С. Э. Ермакова, С. К. Лащенко и др.).

дение в этот хронотоп через телесные практики[1]. 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 «вскрывания» его телесными практиками – внутренне противоречивая, но таким образом 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 себя 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 современного 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.

---

[1] К. Вульф, к примеру, считает, что ритуальные действия – это телесные представления, имеющие место 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.: Интерсоцис, 2009. С. 102–103). Иными словами, Вульф фактически говорит о возможности воспроизведения архаического хронотопа через ритуал.

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. Крайними видами таких практик можно назвать 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. 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 это осознание 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 другому человеку необходимо быть своего рода переводчиком таких состояний. Но именно в этом кроется серьезная проблема. При описании архаического сознания и выборе языка описания возникают трудности, аналогичные трудностям описания религиозного опыта. С одной стороны, опыт познания божественного 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. Результатом оказался опыт разработки категории «священное» и феноменологическое описание структуры религиозного опыта. Вряд ли можно утверждать, что категория «священное» была разработана детально, и описанная структура религиозного опыта является сущностной и тем более универсальной. С одной стороны, такое сомнение отчасти порождено мнением У. Джеймса о многообразии мистических состояний, с другой стороны, разработка категории «священное» оказалась конфессиональной, что снижает саму ценность проделанной работы и снимает все претензии на универсальность.

В свое время У. Джеймс, описывая многообразие религиозного опыта, привел свидетельство св. Иоанна (St. John of the Cross), который описывает состояние переживания божественного[1]. Иоанн фактически говорит о невозможности рационального осмысления божественного и, следовательно, невозможности его описания, так как человек не обладает ни необходимыми для этого чувствами, ни воображением, ни языком. Чтобы обрести божественное знание и божественные чувства, душа человека должна полностью утратить человеческие знания и че-

---

[1] «Это мистическое познание Бога не облекается ни в один из тех образов, ни в одно из тех чувственных представлений, какими пользуется обычно наш разум. Так как при этом познавании не участвует ни чувство, ни воображение, у нас не остается отпечатка, который мы могли бы уловить, как определенную форму, или уяснить посредством того или другого сравнения, хотя тайная и сладкая мудрость эта так много говорит сокровенным глубинам нашей души. Вообразим себе человека, который видит какую-нибудь вещь первый раз в жизни. Он может понять ее, наслаждаться ею, воспользоваться ею так или иначе, но он не сумеет подыскать для нее название и дать представление о ней другим, хотя он и постиг ее с помощью обычно действующих у него чувств. До какой же степени должна увеличиться его беспомощность, когда дело коснется того, что лежит за пределами этих чувств. Вот почему язык, каким говорят о предметах божественных, чем более он вдохновенен, интимен, чем глубже касается сверхчувственного мира, тем дальше уходит от области чувств, внешних и внутренних, налагая на них молчание... Душа чувствует себя тогда словно погруженною в беспредельное, бездонное уединение, которого не может нарушить ни одно живое существо, чувствует себя в безбрежной пустыне, которая тем восхитительнее кажется ей, чем она пустыннее. Там, в этой бездне мудрости, душа вырастает, черпая свои силы у первоисточника познания любви... И там она познает, что как бы не был возвышен и утончен язык наш, он становится бледным, плоским, бессодержательным, как только мы начинаем пользоваться им для описания божественных вещей» (Saint John of the Cross. The Dark Night of the Soul. Book II. Ch. XVII. Vie et Oeuvres, I me édition. Paris, 1893. III. 428–432]. Цит. по: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 317–318.

ловеческие чувства. Следовательно, описать божественное в принципе невозможно. Даже если кто-то сможет познать божественное, то он не сможет передать другим свои знания. Таким образом, понимание божественного изначально индивидуально. К этому склоняется и сам Джеймс: «сколько мистиков, столько и мистических состояний – и я уверен, что эти состояния столь же разнообразны, как разнообразны люди»[1].

Тем не менее, в области феноменологии религии попытку описать *священное* в рамках определенной конфессиональной парадигмы сделал Р. Отто. Священное – это, по нашему мнению, категория, которая в аспектах *жизненно необходимое, сохраняемое*, а также других аспектах, замечательно подмеченных в своей работе А. П. Забияко[2], уходит корнями в архаическое сознание. Именно поэтому опыт описания Р. Отто священного представляется особо интересным как опыт описания составляющей архаического сознания. Отто ставит задачу экспликации священного и его рационального описания, как некого образца, относительно которого любой человек может прочувствовать само священное, его моменты и сверить свое чувство с неким описанным автором эталоном. Для этого ему необходима унификация не столько самого понятия, сколько состояний, связанных с проживанием моментов священного. Более того, Отто пытается дать такое описание священного, которое сможет навести на его понимание и чувствование даже человека, недостаточно погруженного в религиозные переживания.

Методология описания архаического в аспекте священного, так как ее представил Р. Отто, обладает как некоторыми положительными, так и некоторыми отрицательными чертами. К положительным чертам относится объявленная им стратегия унификации и универсализации

---

[1] Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 317–318.

[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*. Однако Забияко выражает сомнение, что архаическое сознание понимает священное как содержащее в себе приписываемые ему Р. Отто качества *misterium, трансцендентности, совершенной инаковости, абсолютности*. Забияко совершенно прав в том, что это абстракции достаточно высокого порядка, требующие развитого религиозного языка и изощренного спекулятивными размышлениями сознания. Признаки, выделенные Р. Отто, и особенно иерархия этих признаков, как представляется Забияко, не могут претендовать на универсальность и статус первофеномена религии (Забияко А. П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ): дисс. ... докт. философ. наук. М., 1998. С. 75, 306–307).

описания священного. Отто совершенно справедливо, на наш взгляд, попытался исключить из наименования и описания священного нравственный момент[1], а также рациональный момент[2], именуя иррациональный остаток *нуминозным*[3]. Сама методология описания нуминозного выполнена в стратегии наведения на него и противопоставления ему, не указывая на него напрямую. «Пониманию нуминозного можно помочь, указав на тот пункт, куда следует направить свой дух слышащему это слово, дабы он сам мог осознать, откуда оно проистекает. 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»[4]. Таким образом Отто делает попытку по возможности наиболее точно установить «ближайшие идеограмматические обозначения моментов нуминозного». Он хочет зафиксировать в «знаках» чувства, чтобы добиться их однозначности и единого для понимания всех людей значения. Иными словами, Отто стремится к формированию «строгого учения», имеющего прочные скрепы и стремящегося к объективности, даже если оно имеет

---

[1] Из-за присутствия в понимании священного нравственного момента, как считает Р. Отто, это слово употребляется не в его строгом, а в переносном смысле, как абсолютный, нравственный предикат, как нечто совершенно доброе (Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 11).

[2] Рациональное понимается Р. Отто как «понятия» и рациональные предикаты, к примеру, дух, разум, воля, целеполагающая воля, всемогущество, единосущность, сознательность и пр. Наличие таких понятий Отто считает признаком высшего уровня развития и превосходства христианства над другими ступенями и формами религии (Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 7).

[3] Этот ускользающий от рационального момент есть, по представлению Отто, «подлинное внутреннее ядро всех религий, без которого они вообще не были бы религиями» и «с особой силой оно живет в религиях семитских, а среди них неповторимо выделяется библейская религия» (Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 12).

[4] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 14.

дело не с адекватными понятиями, а лишь с понятиями-символами. Речь в данном случае идет не о рациональном осмыслении иррационального, что само по себе невозможно, но о четком установлении моментов нуминозного, о «здравом учении», противостоящем «иррационализму» и произволу мечтательной болтовни»[1]. Иными словами, Отто фактически предлагает создать новый идеограмматический язык, наводящий на понимание и чувствование священного. К отрицательным чертам методики Отто относится то, что он подходит к универсализации священного с точки зрения конфессиональной религиозности, склонен к излишней «наукообразной» рациональности описания, а также из-за использования размытых и нечетких по содержанию понятий[2]. Смысловая размытость понятий совершенно искажает пути приближения к нуминозному: Отто объясняет непонятное через непонятное, неточное через неточное, неуловимое через неуловимое, а также через их сравнения и противопоставления[3]. Методика некого «алхимического синтеза» одного чувства из другого, сходного, по аналогии, а также сложение одного чувства с другим для получения третьего или вычитание одного из другого для получения третьего являются крайне сомнительными.

Однако сама методика идеограмматического описания священного, а следовательно, и по аналогии архаического содержания сознания представляется нам достаточно перспективной. Дело в том, что в нача-

---

[1] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 105.

[2] Об условном и приблизительном характере понятий-символов, знаков, идеограмм упоминает также А. Н. Красников (Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. – С. 74–97).

[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 иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 16).

ле XX века, приблизительно в то же время, когда Отто написал вою работу «Священное», язык идеограмматического описания реальности уже разрабатывался японоведом Э. Феноллозой и поэтом Э. Паундом. Феноллоза на примере китайского идеограмматического (иероглифического) письма[1] показывает, как природа отпечатывается в иероглифе, который является ее слепком, или, по словам А. А. Гениса[2], «следом вещи», который нельзя изобрести, и таким образом Восток сохранил архаическую ментальность. Первые слова и предложения, по мнению Феноллозы[3], были впечатаны в первобытного человека самой природой, это был отпечаток истины, а истина – это передача силы. Таким образом идеограмматический язык возвращает язык к вещам, и, по мнению В. В. Малявина[4], выражая совокупное движение мира, восстанавливает изначальное единство человека и мира, духовного и материального. Согласимся, иероглиф, как и первослово, является своеобразной первобытной метафорой[5], описывающей природу. И, согласимся с Феноллозой, их возникновение у первых людей не субъективно, они отражают объективный порядок вещей и их взаимодействия в самой природе[6].

---

[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.: Глав. ред. восточной литературы изд-ва «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.: Глав. ред. восточной литературы изд-ва «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. Таким образом, 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, вовлечения[2] 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 вневербальному 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 обратный путь к бессознательному (архаическому) лежит через идеограмматический знак, провоцирующий архаическое (бессознательное). Ошибкой Р. Отто при выборе этой методики можно считать обращение не к конкретным вещам, а пустым понятиям, которые не вовлекают в про-

---

[1] Pound E., Eliot T. S. Literary Essays of Ezra Pound. T. S. Eliot ed. London: Faber and Faber, 1974. 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.

странство 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. Рацио запутывается в построении чувств из цифр и не дает дороги к архаическому.

Заметим, что, к примеру, такой, на взгляд Отто, ближайший идеограмматический знак, как «любовь» является абстракцией, скрывающей реальные вещи и их взаимоотношения. Иными словами, Отто придумывает идеограмматический знак, а мы уже говорили, что его изобрести нельзя, 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 конфессиональными 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 конфессиональным. 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 конфессиональной принадлежности человека. Ограничивая священное (архаическое) конфессиональными 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, архаическим, 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 и, таким образом, к основаниям типологизации религий как регуляторов отношений человека и мира.

§ 2. Основания типологизации религиозности

Существует целая традиция типологизации религий. Этим вопросом задавались многие философы и религиоведы (Г. В. Ф. Гегель[1], Ш. де ля Соссе[2], Е. А. Торчинов[3], С. А. Токарев, И. Н. Яблоков[4], Ф. Боуи[5], Т. Инсолл[6] и многие другие[7]). Однако еще Шантепи де ля Соссе[8] 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 успешно[9].

---

[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.

[7] Практически каждый исследователь дает либо свою, либо заимствованную типологизацию 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.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°», 2002 и др.).

[8] Chantepie De La Saussaye P. D. Manual of the Science of Religion. L., N. Y.: Longmans Green, 1891. P. 50–59.

[9] 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.

На самом деле, пишут в своих исследованиях С. Барнз[1] и Р. Шоу[2], «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 приписываются «мировым религиям», или «универсальным религиям».

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 типологизация 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

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).

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

[2] Shaw R. The Invention of «African Traditional Religion» // Religion. – 1990. – № 20. – P. 342.

восприятия и формирования духовных сущностей (фетишей), восприятие и понимание священного, табу, функции религии и пр.

Отрицательным моментом в таких типологизациях 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 типологизаций, которые можно назвать типологизациями «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 человека[1].

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 человека[2]. 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 не подвержен 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 их всего этого, он является универсальным. Исходя из этих соображений мы постараемся дать нашу типологизацию религий.

---

[1] Мы уже рассматривали как пример попытку построения З. Фрейдом теории религии, основываясь на бессознательных слоях психики человека. Однако некоторые изъяны психоаналитической конструкции, принятой как система описания генезиса религиозного феномена, и навязанная культурой иудеохристианская смысловая парадигма свели его возможный успех к курьезному описанию съедения сыновьями отца.

[2] Можно согласиться с М. Джастроу в том, что самым 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).

Итак, человек, становясь человеком, постоянно находится в конфликте с окружающей реальностью, осознавая ее как со-субъект, или противостоящую среду, которая не подчиняется 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 ему реальность, что и у современного человека, или, по крайней мере, отличный только по интенсивности, как у существа, находящегося в цепи развития между гоминидами 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. 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 насколько 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 подчинялся принципу реальности. В этом случае фантазирование как выстраивание психической реальности было подчинено задачам выживания (здесь следует согласиться с теми авторами[1], которые одной из классификаций религии называют выживание, а 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 датируемые 1,9–1,5 млн лет показывают, что архаичный человек при изготовлении первых инструментов был правшой[2]. Отсюда очевидно, что у него была по причине и вследствие этого развита левая половина мозга, ответственная за конкретное и логическое мышление. Иными словами, ответственная за мышление, практически не искажающее физической реальности, т. е. реальности физического мира, адекватно ее воспринимающее и задающее поведение в соответствии с принципом реальности. Ограниченная физиологией способность архаического человека к абстрактному мышлению при существующем способе поведения свидетельствует о том, что этот способ поведения являлся строго рациональным и адекватным, основанным на жестком принципе выживания. Именно поэтому первые инструменты – это результат разреше-

---

[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. P. 140–142.

ния 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. Гутри. Иными словами, правое полушарие мозга было способно только на обслуживание нужд человека в субъективизации реальности, конструировании из нее субъекта, с которым можно будет договариваться[1]. Именно на стадии достаточного развития логического мышления, но малого развития образного мышления и при таком неотъемлемом свойстве человека, как антропоморфизация, возникли явления, описываемые 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 со-субъекта в необходимой человеку коммуникации, встраивании 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 разви-

---

[1] 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.

лось 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 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. Об этом, кстати, опять свидетельствует более распространенная и преимущественная праворукость древнего человека при малом количестве левшей. Но, 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 образного и абстрактного мышления привело к тому, что оно начало превалировать над рациональным описанием мира, свойственным архаичному человеку. Скажем иначе, к примеру, одушевленное явление природы, ранее бывшее со-субъектом, при неизменной склонности человека к антропоморфизации, при недостаточной развитости рационального языка стало дополняться и описываться художественными средствами. Солнце стало богом, катящимся по небу в огненной колеснице и пр. Таким образом, можно сказать, что мифопоэтическое описание реальности является индикатором разложения и конца первобытной архаики и присущего ей рационально-логического мышления.

Однако развитие образного мышления, помимо прочего, означало развитие и той фантазматической реальности, которую 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», иными словами, в создаваемой человеком виртуальной реальности. 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, рационально-логического и образно-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 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 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.

---

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

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 теосоциальные конструкции рушатся и перестают работать. А это, в свою 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 порядка[1]. 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 при коммуникации с реальностью и с какой реальностью он преимущественно выстраивает коммуникацию. При коммуникации с приро-

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

дой, 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 утешения[1]. 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», 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 религию[2] изначально заложен принцип Эпикура о том, что

---

[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.

[2] 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.

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 мы прекрасно понимаем, что искоренение (страстей, желаний, иными словами – аскеза[1]) – 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. Ее 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 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 бу-

---

[1] 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.

дет 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 рационального[1]. Для того чтобы успешно выдерживать такой натиск и в силу социогенности, теология естественным образом стремится не к тому, 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 политической[2]. 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 актуа-

---

[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.

[2] 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).

лизированный и работающий концептуальный принцип разделения на «друга» и «врага»[1].

---

[1] Здесь вслед за К. Шмиттом (Schmitt C. The Concept of the Political. Chicago: University of Chicago Press, 1932. Эта работа Шмитта также была опубликована в журнале «Вопросы социологии» в 1992 году, № 1) следует разобраться, что здесь понимается под политическим. По мысли Шмитта, политическое можно определить, обнаружив и установив специфически политические категории. Политическое, по Шмитту, имеет свои собственные критерии, которые могут действовать в противоположность различным относительно самостоятельным предметным областям человеческого мышления и действования, в особенности в противоположность моральному, эстетическому, экономическому. Если так, то политическое должно основываться на своих, свойственных лишь ему предельных различениях. К примеру, в области морального последние, или предельные различения – это «доброе» и «злое»; в области эстетического – «прекрасное» и «безобразное», в экономической – «полезное» и «вредное» или, к примеру, «рентабельное» и «нерентабельное». Вопрос, по Шмитту, состоит в том, есть ли такое же, не зависящее от приведенных, предельное различение в области политического? И его ответ положительный. Специфически политическое различение, как он считает, к которому можно свести политические действия и мотивы, – это различение «друга» и «врага».

Как только мы приобретаем такой критерий, или индикатор присутствия политического, мы сразу начинаем понимать, что вслед за этим в нашем восприятии мира могут последовать некоторые «переоценки ценностей». К примеру, в жизни «друг» не обязательно может оказаться «добрым», а «враг» – злым. Не нужно, считает Шмитт, чтобы политический враг был морально зол, не нужно, чтобы он был эстетически безобразен, он не должен обязательно быть конкурентом в бизнесе, может так оказаться, что с ним выгодно будет вести дела. Но отсюда следует и обратное: морально злое, эстетически безобразное или экономически вредное (нерентабельное) от этого еще не оказывается врагом; как и морально доброе, эстетически прекрасное и экономически полезное (выгодное) автоматически не становится другом в специфическом, т. е. политическом смысле слова. В этом отношении, считает Шмитт, бытийственная предметность и самостоятельность политического проявляются в такой возможности отделить специфическую противоположность «друг – враг» от других различений и понимать ее как нечто самостоятельное.

Исходя из этого, религиозная, моральная, экономическая или этническая, т. е. любая противоположность превращается в политическую противоположность, если она достаточно сильна для того, чтобы эффективно разделить людей на группы «друзей» и «врагов». Политическое заключено в возможности правильно различать друга и врага. В религиозной сфере для нас будет очень интересно следующее замечание Шмитта: религиозное сообщество, которое ведет войны либо против членов другого религиозного сообщества, либо иные, представляет собой, вместе с тем, что оно является религиозным сообществом, еще и политическую целостность. Это религиозное сообщество яв-

В этом отношении нам следует различать политическое содержание религиозных документов, священных текстов и политику религиозных сообществ. Священные тексты, в которых проповедуется любовь к ближнему, но концептуально заложено разделение людей на (теологических) друзей и врагов, фактически являются политическими текстами. Однако, даже если текст не несет в себе такого деления, религиозная организация, которая почитает этот текст, может сама трактовать текст и определить друга и врага, т. е. стать политической, независимо от неполитического текста.

В XXI веке социогенная религиозность, присвоив себе монополию на «духовность», может существовать преимущественно в условиях политического дискурса, а следовательно, в условиях использования политического и административного ресурса, т. е. фактически в условиях латентной теократии. Это предполагает постепенное сближение и пересечение политического и религиозного дискурсов и их интенсивное влияние и проникновение в рациональный научный дискурс.

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

ляется политической единицей даже тогда, когда может препятствовать войнам путем решительного отрицания за противостоящей стороной качества врага. Реальное разделение на группы друзей и врагов бытийственно настолько сильно и имеет такое определяющее значение, что любая неполитическая противоположность в момент разделения на группы друзей и врагов начинает считать все свои предшествующие критерии и мотивы вторичными. Эти мотивы, «чисто» религиозные, «чисто» хозяйственные, «чисто» культурные и прочие, оказываются в подчинении у политических мотивов, которые с точки зрения всех предыдущих могут казаться совершенно непоследовательными и «иррациональными», т. е. имеющими собственную, автономную логику. Именно в современном теологическом дискурсе, изобилующем латентными и манифестируемыми определениями врагов, политическое сохраняется, сливается и превалирует над собственно теологическим.

и его существования после смерти. В физиогенных религиях сам бог (боги) находится 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, таким образом, 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 как 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) находится 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. Более того, эти типы религиозности обладают еще дополнительными признаками, соответственно экстравертированности и интровертированности. Уточним, что социогенная религиозность понимается также 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. В

противоположность социогенной религиозности 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. Но однако, по нашему мнению, вполне возможно применить идеограмматический язык описания физиогенного архаического сознания для описания социогенной архаики[1], но не наоборот.

Здесь также следует вспомнить и то, что человек, к примеру, у Дж. Серджи и З. Фрейда, описан как невротическое существо, а у Маркса и Энгельса – как существо угнетенное, не обретшее себя, склонное к наркотическим иллюзиям и фантазиям. И та, и другая характеристики человека происходят из-за подмеченной авторами репрессивности *социальной* среды. Более того, по нашему мнению, эти авторы очень точно описали негативные стороны социогенной религиозности. Ее 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 своих действиях, в результате 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 ра-

---

[1] Э. Дюркгейм в «Элеменарных формах религиозной жизни» пишет, что он исследует архаическую религиозность не просто ради удовольствия, 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).

нее, человек ищет пути снятия такого напряжения, гармонизируя отношения с окружающей реальностью. Здесь становится важна роль ведущего, пастыря, к которому можно обратиться за разъяснением происходящего в реальном мире. Этот посредник может объяснить неустойчивость мира, направляя человека в несущую удовлетворение виртуальную мифо-религиозную реальность. Помимо этого социогенная религиозность достаточно репрессивна внутри себя, разделяясь на конфессиональные разновидности.

Из этого мы попытаемся обозначить себе некоторые онтологические и антропологические константы, которые необходимы при рассмотрении смысла физиогенной религиозности, искаженной и деградирующей в тоталитарном диктате религиозных догм. Эти основополагающие константы-смыслы-категории не подвержены коррозии времени и заслуживают того, чтобы с них были сняты многие смысловые наслоения.

§ 3. Внимание как основа религиозности

Когда мы говорим об актуальности археологии культуры, мышления, сознания, рациональности, языка, восприятия, визуальности и самости человека, мы имеем в виду работу по установлению аутентичности человека. В нашем случае мы также устанавливаем аутентичность Человека Архаического как Человека Религиозного. Мы также пытаемся установить изначальные смыслы существования и бытия человека в мире, его коммуникации с миром как ре-лигио, как их обратную связь. Экспликация человека религиозного и есть археология религии. Что собой представляет такая экспликация Человека Религиозного в тех аспектах, которые мы рассмотрели в предыдущих главах? Это установление таких констант человеческого мышления, которые составляют и собирают человека, представляют человеческое в нем с самого его зарождения, с момента выделения его из природы. Исходить мы будем прежде всего из понимания религии в парадигме Цицерона, где она преимущественно, явно или латентно, является вниманием или несет в себе такой смысл. Именно этот смысл так или иначе содержат в себе все аналогичные переводы и трактовки религии в парадигме Цицерона другими авторами.

Итак, археология религии – это прежде всего археология внимания. Осознанного внимания к тому, с чем или с кем создается это самое религио, диалог, обратная связь. Здесь вопрос – а с чем и с кем она создается? А что это – обратная связь? И самое главное – что такое внимание?

В этой стратегии мысли философия религии пересекается с философской антропологией, выясняющей природу человека. Сразу же скажем: Человек Религиозный – это прежде всего человек внимательный[1]. Собственно, быть человеком – значит быть внимательным. Быть человеком – значит быть религиозным. Внимание – суть религии. Внимать – впускать в себя, иметь, содержать в себе и делать это постоянно, постоянно производить усилие внимания – это трудно. Впрочем, так же трудно, как и быть человеком. Однако человеку необходимо быть человеком, а для такого становления человека ему необходимо внимание, овладение и управление вниманием. Такое постоянное предельное внимание к себе, предельное самосознание делает жизнь невыносимо трудной, но оно дает превосходство над животным. Превос-

---

[1] К. Ренфрю по этому поводу замечает, что для археолога один из признаков существования религиозного культа – это присутствие следов внимания человека (Renfrew C. The Archaeology of Religion // The Ancient Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 51).

ходство над животным в человеке. Заметим, что главным физиологическим фактором, способствовавшим превращению из гоминиды в человека является не столько любопытство, это свойственно и животным. К высшему развитию приводит способность долго и вдумчиво удерживать внимание[1]. Именно оно и дает превосходство. Но такое сознание наивысшего превосходства содержит в себе наивысшую ответственность[2].

По С. Гутри, на самом примитивном уровне восприятия внимание человека к своему окружению максимально напряжено и сверхчувствительно. На более поздней стадии развития человек начинает привязывать внимание к отдельным объектам[3]. Иными словами, 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 они отсканируют, тем лучше[4]. Такая концентрация внимания вокруг себя, на пространстве – серьезное напряжение, без которого не было бы человека. Именно это объемное внимание – пространство коммуникации человека с окружающей средой, с миром. Но без него не было бы и мира. Поэтому человек конструирует, строит, разрушает и убивает мир своим вниманием.

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»[5]. 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[6]. Сам процесс такого созидания реальности вниманием похож на удале-

---

[1] Cook S. A. The Study of Religions. L.: Adam And Charles Black, 1914. P. 75.

[2] Cook S. A. The Foundations of Religion. L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. P. 31, 56.

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

[4] Arnheim R. Visual Thinking. Berkeley: University of California Press. 1969. P. 165.

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

[6] Золотухина-Аболина Е. В. Внимание и существование: знакомство с неизвестным и удостоверение наличного // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. XXX. – № 4. – С. 165.

ние 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[1]. 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 есть[2].

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»[3] 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. 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, «не-

---

[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.

[3] Здесь и далее в терминах Е. В. Золотухиной-Аболиной.

предметное 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 повседневного 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 заблуждений[1].

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, 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 вещам, которые преходящи, 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

---

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

средство против реконструирования реальности, воспроизведение сконструированного мира, так как внимание обращается на то, на что обращали внимание предки. Именно их внимание реконструируется, культивируется, сохраняя язык общения 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 собственной[1]. Но то же самое мы можем отнести и к различным видам религиозности. Такое 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. Это относится к явлениям как внешнего, так и внутреннего мира[2]. Здесь нам следует уточнить, что в этих положениях говорится о внимании современного человека, который в повседневной жизни с присущим ему атрофированным вниманием «выдергивает», «выхватывает» вещи из континуальной реальности. Именно после такого выхватывания человеку нужно удостоверение того, что он выхватил из реальности. Искусственная реальность, в которой живет современный человек, богата на симулякры, и для существования симуля-

---

[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.

кра 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 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 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, когда Золотухина-Аболина говорит о конструировании реальности вниманием, такое положение 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 си-

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

туации. 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, прежде всего, живет в конкретных взаимосвязях[1] и, воспроизводя хронотоп, он должен удерживать во внимании и таким образом воспроизводить и их. С редуцированным и фрагментированным вниманием это невозможно. Иными словами, с современным некачественным вниманием невозможно *быть в мире*. Невозможно обладать подлинным бытием. Невозможно быть в нем. Ограниченное внимание ограничивает ощущения, ограничивает восприятие, следовательно, ограничивает понимание, восприятие и проживание бытия. Человек жалуется на неподлинное бытие, но не понимает, что оно не может быть подлинным при современном пассивном и ограниченном внимании.

Здесь интересны размышления, относимые к полю субъективного идеализма, в которых человек – это человек ощущающий, воспринимающий, он же, как у Беркли, человек воспринимаемый. Быть ощущающим, воспринимающим – значит впускать, или вбирать в себя ощущения? Значит – позволять, предоставлять им себя? То есть не иметь их, не содержать их, не наполняться ими, не втягивать и не удерживать их, а просто рассматривать их как фильм в пустом кинотеатре? Но последнее значит – не смаковать их игру, а потреблять их, потому что так привычно. Так делают все. Нет фильма – нет ощущений. Пустота. Здесь я – ничто без ощущений, без восприятия. В этом отношении внимание противостоит ощущению, восприятию, как активность противостоит пассивности. *Погружение-в* противостоит *наблюдению-за*.

Бытие, по Хайдеггеру, означает присутствие. Быть – значит присутствовать. Внимать. Иметь. Быть в состоянии обладания. Вмещения в себе. Здесь неуместно разделение, которое сделал Э. Фромм: «иметь» или «быть». Следует ли разделять единое? Значит ли это «вмещение в себя», как у А. Камю, все сводить к человеческому? Значит ли это обращать внимание? И обращение внимания, и вмещение в себя – внера-

---

[1] Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 72.

ционально. Потому что и то, и другое не вмещаются в Прокрустово ложе нашей рациональности. И то, и другое – пока так, как есть, пока еще не сведенные к рациональному, не ставшие им, пока еще не подвержены осмыслению и описанию-рационализации, пока не облечены в сторонний по отношению к внерациональному язык описания. Но и то, и другое не иррационально. Присутствовать – значит вдруг-понимать, что обращаешь внимание. Присутствовать – не хотеть потерять внимание, стараться не терять внимание, а это значит делать усилие. Вбирать в себя. Иметь в себе, обладая собой. Быть тем, что внимаешь, на что обращаешь внимание. Следовательно, присутствие – это обращение и удержание внимания. Быть – быть во внимании. Быть – быть в усилии. Еще точнее, быть в усилии внимания.

У Хайдеггера восприятие – «это перевод греческого слова, что означает: заметить какое-либо присутствующее, замечая, взять его перед собой и принять как присутствующее. Это берущее-перед-собой-восприятие есть представление в простом, широком и одновременно сущностном смысле, в котором мы даем присутствующему стоять и лежать перед нами так, как оно стоит и лежит»[1]. Согласимся, что прежде, чем заметить какое-либо присутствие, необходимо направить на него внимание. В этом отношении требующее внимания – это то, что привлекает внимание. Оно зовет нас, чтобы мы обратили на него внимание, вняли его, во внимании. Оно дает нам обратить на него внимание. Нам остается ждать *то*, что должно быть во внимании, *то*, что еще обратится к нам. Ждать – значит в *том, что уже во внимании*, выискивать *то, что еще вне внимания*, все, что скрыто внутри внимаемого. И если мы так ждем *то*, на что обратить внимание, то мы уже на пути к тому, чтобы обратить на него внимание.

Внимание возможно как при-нимание, но не вос-приятие. Однако *при*нимать еще не значит *в*нимать. Можно принимать или не принимать что-то в силу своих желаний, требований морали, опыта, воспитания. Но нам нужно другое принимание. Когда следует принимать так, как есть. Независимо от меня. Не проводя цензуру. Здесь я – наблюдатель, внимающий, понимающий, вмещающий и содержащий, позволяющий «присутствующему стоять и лежать перед нами так, как оно стоит и лежит». А что мне позволяет присутствовать? Не слишком ли я самонадеян, обращая внимание, замечая и давая присутствующему присутствовать так, как оно есть? Нет. Единственным оправданием

[1] Хайдеггер М. «Что значит мыслить» // Разговор на проселочной дороге: избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С. 134–145.

моему присутствию является моя способность обращать внимание. Перефразируя Декарта, я есть, потому что я обращаю внимание. Именно в этом отношении для присутствующего, на которое я обращаю внимание, я сам становлюсь присутствующим. Я есть во внимании. Следовательно, и в центре вн*им*ания присутствующего, направленного на меня. Следовательно, и в центре присутствующего. Следовательно, и сам во внимании (на) присутствующего. Это своеобразная коммуникация внимания. Обратная связь через внимание. Ре-лигио через внимание. Быть – значит быть в ре-лигио. Быть религиозным – значит быть во внимании.

Ре-лигио – это коммуникация, диалог, обратная связь в тотальности языка. Того самого языка, что, по Хайдеггеру, есть дом бытия. Именно бытия, но не абсолюта. Это язык коммуникации, язык понимания, а не язык описания. Язык присутствия, внимания, но не вос-приятия. Внерациональный, еще не рациональный. Собственно, вне языка присутствие невозможно, потому что присутствие есть коммуникация. Присутствовать – следовательно, быть в дискурсе коммуникации, в дискурсе ре-лигио. В языковом дискурсе, в дискурсе коммуникации (взглянем на приведенное Хайдеггером определение иначе) присутствующее дает нам себя заметить и, замечаемое, позволяет, чтобы мы взяли его перед собой и приняли как присутствующее. В нашем берущем-перед-собой-восприятии присутствующее дает нам представление, в котором оно стоит и лежит перед нами так, как оно стоит и лежит. Оно позволяет нам войти в коммуникацию, войти в ре-лигио. При условии, если мы этого захотим. Иными словами, коммуникация может не актуализироваться для нас в двух случаях: либо при несуществовании предстоящего, либо тогда, когда мы не обращаем на него внимания. Таким образом, для осуществления ре-лигио нужны воля и желание вступить в коммуникацию. Нужны воля и желание заметить и взять перед собой.

Тогда что такое религия? Это не ре-лигио. Религия как «восстановление утраченной связи» – это декларация желания восстановления внимания, внимания, потерянного и отпущенного, перенесенного на что-то другое. Религия – это процесс преодоления отсутствия внимания. Преодоление отсутствия присутствия. Ре-лигио не терпит отсутствия внимания. Ре-лигио – это присутствие внимания.

Помните, из афоризмов Ницше: «если ты долго смотришь в бездну, то бездна тоже смотрит в тебя»? Здесь коммуникация в стратегии обращения внимания и присутствия. Если отбросить патетичность звучания фразы Ницше, то он фактически дал формулу ре-лигио. В этом отношении становится понятно его отвращение к христианству. Оно

не может смотреть в бездну и не учит этому. Оно боится смотреть в бездну, так как бездна – это предел. А предел всегда проверяет на честность. Помимо этого, признаемся, страх, как бэконовский «идол», мешает видеть за этой фразой странную интуицию Ницше. Это интуиция ответа бездны в ее обратном внимании. Это ницшеанская интуиция ре-лигио. Однако такого внимания вряд ли достоин тот человек, который долгое время считал, что обращает внимание на бога, но удовлетворялся только тем, что обращал внимание на самого себя, да и то, некачественно, обманывая себя. Что это значит, ощущать внимание бездны? Это значит стать присутствующим для нее, это значит стать обычным человеком, человеком внимания, человеком присутствия (которого Ницше почему-то назвал сверхчеловеком). Это значит войти в бытие, быть в присутствии, быть внимаемым, осуществлять ре-лигио как встречное внимание, коммуникацию, обратную связь. Бездна – это весь объем бытия, его топос, внимание бездны – это внимание богов. Кто не боится внимания богов? Кто может выдержать внимание богов? Кто достоин внимания богов?

Ре-лигио – это дискурс внимания. Повторим: то, что мы называем религией, не равно ре-лигио. Это симулякр, вмещающий дискурс власти, пространство идеологии. Современные задающие дискурс тотального религии предназначены преимущественно для того, чтобы человек обращал внимание только на самого себя. Он сам обращается к себе за вниманием, сам требует своего внимания. Он не может без внимания. Здесь противоречие: требование соборности при одновременной концептуальной интроспекции и обращении человеком внимания только на себя. Однако парадокс в том, что он не уделяет себе того внимания, которого требует. Не отзывается тому (а значит себе), что требует внимания. Говоря языком Хайдеггера, он не входит в собственную сущность внимания, «чтобы поселиться там». Внимание скользит окрест, ни на чем не задерживаясь. Человек весь есть окрест, вне дискурса любых «центризмов», лого-, рацио- и пр. Все эти «центризмы» пусты, так как *неприсутствующий* человек не просто неструктурирован сам, он не может задавать центра, так как точка его «сборки» не определена. Ее невозможно определить при отсутствии внимания. Поэтому человек всегда «где-то рядом». Но он умудряется отсутствовать и там. Отсутствует не только внимание, но и восприятие, которое, по Хайдеггеру, является главной чертой мышления. Такое внимание теряет сущность внимания. Такое внимание теряет человека. Здесь человек не есть внимание. Здесь человек не есть человек.

Ре-лигио – это привлечение внимания. Необходимо привлечь внимание внимаемого, присутствовать в присутствующем. Необходимо

привлечь внимание бездны, привлечь внимание богов, привлечь внимание бытия. Однако такое привлечение внимания не эпатаж эгоцентрика. Человек внимательный есть в присутствии. Он там незаметен, так как он сам есть присутствие. Человек внимательный, человек присутствующий, человек религиозный неизбежно входит в дискурс ре-лигио. Человек актуализируется и осуществляется в ре-лигио. Здесь ему необходимо быть человеком, чтобы привлечь внимание богов. Религия же, наоборот, говорит о том, что ему необходимо привлечь внимание богов, чтобы быть человеком. Говоря об обращении внимания самого на себя – это создание маски, имиджа, симулякра (как я там выгляжу в зеркале самого себя?) с надеждой на то, что боги клюнут на эту приманку, как голодные рыбы. Ре-лигио не подразумевает вопрос о том, «как я выгляжу». Здесь требуется утверждение – присутствие: вот-я-есть – da-ich-bin. Это ответ на Dasein. Обратная сторона Dasein. Так-бытие. В-мещение. В-н*им*ание. Археология религии – это поиск внимания в человеке.

Со-бытие подразумевает со-рефлексию. Бытие-внимание-присутствие подразумевает топологическую рефлексию. В религии есть бог и есть я, субъект и объект, которые зачастую меняются местами. В ре-лигио есть в-мещение, отсутствие не-меня и не-его, единое-единство, спаянность, неразделимость. Поэтому внимание должно быть предельным. Не абсолютным – это понятие вызывает снисходительную улыбку по отношению к неудачному псевдорациональному конструкту. Предельное внимание зовут к себе предельные вещи – кровь, смерть, боль, потеря навсегда. В. Савчук, исследуя архаику, говорит также и о других предельных вещах – канибаллизме, человеческих жертвоприношениях. Человек должен был пройти и через это, чтобы понять, что такое быть человеком. Они нужны как «точка опоры», точка отсчета человеческого.

В этом отношении, как ни странно, любовь не предельная вещь. Она, как у Шекспира, «слепа и нас лишает глаз». Она – роскошь неприсутствия. Жертва своим вниманием в пользу того, кто возможно не заслуживает его. Это огромный объем внимания, в котором место окружающего мира занимает один объект любви. Отражение любящего. Себя. Человек же учился и учится уделять внимание чему-то помимо себя именно в ситуации предела. Любовь – это не предел. Предел – это совесть, честь, ответственность, долг, воля и смелость держаться до конца, боль, ее преодоление, кровь, смерть[1]. Любовь только ведет к

[1] Человек открытой конфигурацией внимания осознаёт «бытийный предел смерти», пишет А. Н. Северьянов. Смерть для него – наличный перцептивный

пределу. И вот парадокс: именно тогда, на пределе, с вниманием-ко-всему и начинается ре-лигио, открывается бездна и бытие начинает обращать внимание на человека. Человек – это человек предела. Археология религии – поиск предела в человеке.

Если мы говорим о том, что ре-лигио есть в-мещение, отсутствие не-меня и не-его, единое-единство, спаянность, неразделимость, то нам действительно не обойтись без топологической рефлексии. Собственно топологическая рефлексия В. Савчука[1], как мы уже говорили, – это иной язык описания присутствия, иной язык описания внимания. Это в-мещение, сов-мещение того, кто рефлексирует с тем, что рефлексируется. Рефлексия сама в себе, для себя, рефлексия объема моего тела, которое занимает не только предназначенный ему объем, но и тождественно тому, что? на первый взгляд, взгляд постороннего наблюдателя, не является моим телом. Это тотальное понимание. Тотальное понимание в присутствии себя. В присутствии в окрест. Потому что окрест – тоже мое тело[2]. Все, что есть окрест, отражается через мою боль, плоть, кровь. Всё, что есть окрест, есть через мою боль, плоть, кровь. Мы с ним одной крови. Это и есть я. Я в самом себе. Я подобен себе. Я подобен окрест. Я переживаю окрест. Окрест – это мир. Он для меня является ценностью, которой являюсь я. Интересно, что топологическая рефлексия тождественна архаической рефлексии. Это не удивительно.

Хайдеггер дает диагноз: мыслить мы не можем. Хотя имеем возможности для этого. И объясняет, «что» и «почему». Савчук пытается сказать «как». Он дает свой рецепт – это культивация архаического сознания. Хайдеггер фактически описал все признаки *такого* сознания, описал точно, так, как описали бы его древние греки, если бы только можно было представить, что они за этот более чем двухтысячелетний период не прервали бы традицию античного языческого мышления, философии. Скажем честно, в этом отношении философия Хайдеггера – архаическая, языческая (какое нам дело до официальной религиозности, когда содержание мыслей говорит за себя лучше, чем

факт, постоянно доступная вниманию и осознанию область, а не пугающие мысли о неприятном будущем событии (Северьянов А. Н. «Среда мышления» Мартина Хайдеггера и сто талантов великого Демокрита // АнтропоТопос. – Выпуск 1–2. – 2008. – С. 36).

[1] Савчук В. В. Введение в топологическую рефлексию: курс лекций. СПб.: Изд-во СПб. филос. об-ва, 2004.

[2] О том, что все вещи являются ни чем иным, как продлением тела человека, а его тело – продлением мира, говорится у М. Мерло-Понти (Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1964. P. 324).

вывеска). Савчук в своих интуициях также точен. Он говорит об одном из способов научиться *так* мыслить. Это рекультивация *архаического сознания*. Архаические элементы сознания концептуально возможны, а само архаическое сознание – принципиально *человеческое*.

Человек Архаический принимает отношение общества и природы как отношение двух активных и равноправных начал. Он принимает их как тождество. Это тождество алтарей, тождество миров, каждый из которых уникален и един с каждым другим. Человек собирается в этом пространстве сборки, занимая собой это пространство, являясь подобным ему. Являясь им и одновременно являясь собой. Здесь центр – всё пространство человека. Это пространство – его единое тело – космос тела, противостоящий хаосу тела. Это пространство архаического, вернее, пространство архаического человека, он сам собирает и скрепляет своим вниманием. Собственно, во внимании – он человек. Он представляет собой то, что сам скрепляет, собирает вниманием.

Однако архаическое сознание – это мифологическое сознание, но в его ином понимании от устоявшегося, с приписываемыми ему иррациональностью, синкретичностью, неразвитостью (дологичностью) (Л. Леви-Брюль). Оно рационально и логично, оно не имеет ничего общего с обыденным сознанием. Оно адекватно миру иной, пугающей, отличной от нашей адекватностью. Оно подразумевает присутствие не только здесь и сейчас, не только в пространстве окрест, становящемся единым телом с едиными нервами, но и во времени. Здесь вызывает улыбку поиск утраченной связи с родственниками «по родовому дереву» записей на архивных бумагах. Такое восприятие родовых связей подобно нотам, записанным на бумаге. Эта музыка никогда не зазвучит, так как нет инструмента, на котором ее можно сыграть. В данном случае инструментом выступает архаическое сознание. Только оно поможет реально воплотить себя в предке. Только оно сможет дать понимание симпатии и симфонии с миром. Только оно поможет понять, что предок – это не *мой* предок, что он – это я. Да что там предок, все, что вокруг, окрест меня – это я, это небо – это я, земля – это я, мир – это я. И если что-то в мире болит – это моя боль. Если льется кровь – то это моя кровь. Такое сознание достойно богов. Но люди отвыкли быть богами. Люди забыли, как разговаривать с богами.

Уходя вглубь тысячелетий, к началу человека, мы, зачастую не понимая что-то обнаруженное, не умея это объяснить, относим находку к ритуальной деятельности древнего человека. Делая это, мы как будто проводим цензуру, что нам понятно, а что нет. Ритуал для нас обладает странной рациональностью, он имеет отношение к магии, к религии. А магия и религия, как минимум, нерациональны, иррациональны. Риту-

ал – это наше спасение в непонимании рациональности мира. Не понимая его, мы сами измеряем его своей, современной, куцей рациональностью. И таким образом лишаем прошлое его собственной рациональности и навязываем ему нашу рациональность. Оно такое, каким мы хотим его видеть. Измеряем его по своей мерке. Отсюда религия (как и магия) – это свалка наших неспособностей мыслить иную рациональность. Мы выбрасываем на эту свалку часть от человека, которую не можем объяснить. Так мы предаем человека, предаем самих себя. На этой свалке необъясняемого не только мы изучаем их, древних, но и они изучают нас, проверяют нас на аутентичность. Мы, замыкая круг, идем к себе.

Мы обречены на то, чтобы каждый раз приходить к пониманию того, что все новое – это хорошо забытое старое. Возможно, пора перестать утешать себя политической религиозностью, предназначенной для управления социумом, но не для системной встроенности в мир. Возможно, пора понять, что (и здесь интуиции В. Савчука поразительно точны) архаическое как кровь и ψυχή (псюхэ) культуры, основа сознания и воображения *никогда не исчезало и не исчезнет из жизни*, что *архаическое сознание в принципе неустранимо*. Скажем чуть иначе, архаическое сознание – это не только предпосылка всякой сознательности и мысли, не только условие их жизненности, но и ключ от прошлого и к будущему. Следовательно, архаическое (читай: языческое[1], если мы берем термин из лексикона социогенных религий) мировоззрение архетипично, неустранимо из жизни человека[2] независимо от того, продолжается, трансформируется или прерывается соответствующая ему физиогенная религиозность. Однако вхождение в дискурс физиогенной религиозности, актуализировавшейся в последнее время, невозможно без концептуальных философско-религиозных и религиозно-философских «раскопок» на, казалось бы, давно вдоль и поперек изученном архаическом религиозном пространстве. Ключ к архаическому сознанию – умение обратить на него внимание, принять во вни-

---

[1] *Языческое* здесь понимается как дохристианское, архетипичное, природное. *Языческое* здесь не понимается в зачастую распространенном ныне «неоязыческом», псевдоязыческом варианте как идеологическое, зачастую махрово националистическое, шовинистическое, псевдорелигиозное, фантастическое, оккультное.

[2] Архетипичность и повторяемость форм осознания мира делает неуместными споры о том, прерывается или не прерывается дохристианское миропонимание, каково оно, настоящее язычество. Оно неустранимо, как человек неустраним из этого мира, и говорить о его временном прерывании и нео-возрождении – это все равно, что говорить о временном отсутствии человека в мире.

мание. Иными словами, рекультивировать, расширить свое внимание (а вместе с ним и сознание). Само архаическое сознание – ключ к физиогенной религиозности.

Итак, подводя итог рассуждениям об археологии религии, скажем, что это поиск неких основополагающих принципов, констант не просто со-бытия человека и мира, но и их коммуникации, внимания человека к миру, который в своей целостности может пониматься и приниматься архаическим сознанием человека. Археология религии – это попытка определить человека как человека в-нимающего, а следовательно, при-сутствующего. Когда мы в контексте физиогенной религиозности определяем религио как основанную на внимании коммуникацию человека с миром, принципиально неустранимую из бытия человека, нам следует сказать, что само физиогенное архаическое сознание также содержит некие устойчивые, неустранимые и постоянно присутствующие особенности. Иными словами, архаическое сознание неизменно содержит в себе некоторые константы понимания человеком окружающего мира. Более того, именно эти константы, или устойчивые матрицы понимания человеком мира и являются основными признаками присутствия в той или иной религиозности, мифологии, социальной практике физиогенного архаического сознания. Эти константы содержат понимание архаическим человеком таких онтологических условий его бытия, как пространство и время, вне которых человек не существует и вне которых невозможно ре-лигио. Человек религиозный – значит человек присутствующий в пространстве и времени, пребывающий в них и действующий в них, подвергающий их рефлексии, антропоморфизирующий их, описывающий их и, следовательно, пребывающий с ними в коммуникации.

Именно поэтому и аналогично тому, как мы рассмотрели понимание религии в парадигме Цицерона, приняв его за внимание, нам следует попытаться рассмотреть другие необходимые для понимания архаического сознания константы. Это категории и понятия – пространство и время, жертва как архаический способ коммуникации человека с миром, а также неизбежный фактор бытия человека в мире – смерть.

§ 4. Архаическое пространство

Тема пространства и времени является в философии очень обширной, и поэтому сразу оговоримся, нашей задачей является не рассмотрение и исследование всего объема мысли о пространстве и времени, только того, как воспринимает пространство и время архаическое сознание, а также возможность самой экспликации такого понимания. Архаическое сознание, общее для всех людей, несомненно относится к глубинным слоям сознания человека, которые, по мнению А. П. Огурцова, являются образно-эстетическими, метафорическо-символическими и выражаются в многообразных установках личности, в том числе в отношении человека к *жизни и смерти, пространству и времени*. Именно эти глубинные слои сознания, считает автор, следует выявлять, а также проводить анализ априорных структур сознания[1].

По справедливому замечанию А. Я. Гуревича, современные категории времени и пространства имеют очень мало общего со временем и пространством, воспринимавшимися и переживавшимися людьми в другие исторические эпохи. В так называемом примитивном, или мифологическом сознании, по его мнению, эти категории не существуют как чистые абстракции, поскольку самое мышление людей на архаических стадиях развития было по преимуществу конкретным, предметно-чувственным[2]. Остатки такого сознания можно найти в древних текстах, в которых некоторым образом отражается архаичное понимание пространства и времени, и на этом основании мы попытаемся эксплицировать некоторое понимание архаических принципов отношения к миру.

Архаическое сознание как первое, архаическое мироотражение и отражение себя в мире, при формировании сразу же оказывается встроенным в некую систему, которую мы называем природой и, шире, миром. Человек как пространственно-временное существо занимает в пространстве какое-то место (топос) и существует какое-то время. Жизнь человека, пишет К. Вульф, проходит в пространствах, динамика и временной характер жизни ведут к смене пространств и превращают их в переходные пространства, в которых случаются разнообразные события, но долговечное пребывание там невозможно. Мы переживаем пространство в связи с пространственностью тела[3]. Таким образом, Вульф констатирует парадоксальное со-бытие единого глобального

---

[1] Огурцов А. П. Трудности анализа ментальности // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 53.

[2] Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.

[3] Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 93.

пространства и множества подпространств, существующих как последовательно, так и одновременно.

Не рассматривая теории пространства, следует все же указать на некоторые основополагающие интуиции, которые могли бы дать основания для понимания архаического смысла пространства. Здесь интересны размышления И. Канта, как может показаться, далекие от понимания архаическим сознанием пространства – времени. Однако его интуиции универсальны, они находятся вне времени и поэтому, на наш взгляд, совершенно современны и одновременно парадоксально архаичны, что говорит о гениальности философа. Итак, пространство, по Канту, не является эмпирическим понятием. Пространство дано нам в представлении заранее, изначально, априори, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне человека[1]. Более того, эти самые ощущения в пространстве должны отличаться друг от друга или занимать разные места, или топосы. Поэтому представление о пространстве, по Канту, не может быть получено из отношений внешних явлений посредством опыта. Наоборот, сам внешний опыт становится возможным благодаря пониманию пространства. Можно представить отсутствие содержимого пространства, предметов, находящихся в нем, но не самого пространства. Поэтому пространство, считает Кант, следует рассматривать как условие возможности явлений. Пространство едино и бесконечно, и если мы говорим о многих пространствах (подпространствах), то под ними подразумеваются только части одного и того же единого пространства. Многообразие пространств и общее понятие о пространствах основываются исключительно на ограничениях, или, иными словами, выделениях конечных фрагментов единого пространства. Похожее мнение можно встретить и у Гегеля, который считает, что пространство в одно и то же время и непрерывно, и дискретно в себе[2].

Следовательно, у Канта пространство является содержанием различия. Различие возможно как несовпадение субъекта и объекта, несовпадение субъектов. Это несовпадение конструирует пространство. Объясним это на примере «Начал» Евклида. К примеру, точка по Евклиду, есть ου μέρος ουθέν, то, что не имеет частей, часть чего есть ничто, или, то, что нельзя измерить. Она парадоксально существует и не существует одновременно. Она есть, но она не есть пространство и не занимает пространство, так как она одна, едина, цельна и у нее нет

---

[1] Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. Минск: Литература, 1998. С. 130–132.

[2] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. М., 1975. С. 44–58.

частей, которые сразу же конструируют пространство[1]. Следовательно, она есть в пространстве и одновременно ее нет в пространстве. Но любая вторая точка, даже минимально не совпадающая топосом с первой, сразу же констатирует наличие пространства.

В плоскости взаимоотношений человека и мира о совпадении и различии можно говорить иначе: человек, которого мы не можем назвать собственно человеком, так как он представлял с природой единое целое, во-первых, еще не являл собой пространство человека. Во-вторых, будучи единым субъектом с природой, не отделенным от нее, человек, находясь в физическом пространстве мира, не мог подвергнуть его рефлексии, так как не имел понятия о пространстве, как не имеет этого понимания животное. Для него пространства не существовало, так как еще не было разделения на *Я* и не-*Я* (*Оно*). И только выпадение его из природы, появление трещины между бессознательным *Оно* человека и природой, которое заполнилось *Я*, создало пространство человека и пространство для человека. Человек начал понимать нечто вне его *Я*, вне его тела, начал понимать существование иного *Я*, природы, со-субъекта, и это дало рождение пространству. Пространство появилось с разделением, разделение и есть пространство. Одновременно пространство – это пространство *Я*, нетождественность природе, неравенство в топосе. Пространство – это пространство человека. Без человека нет пространства. В этом отношении мир существует только с человеком, только с его рефлексией мира, только с его присутствием в мире, означающем неединость, разность, различие, дающее рождение миру.

Однако не-равенство, нетождественность в топосе не является единственно основополагающим для рождения и осознания пространства человека. Здесь есть еще одно не-равенство, различие в разуме, неединость разума – несовпадение топологии разума, следовательно, некая дистанция, следовательно, пространство – пространство разума. Неединость разума происходит от того, что, как мы говорили, человек есть отпечаток природы на его бессознательном, в результате чего рождается *Я*. Следовательно, разум человека есть отпечаток разума природы, мира. Следовательно, пространство человека – это констатация различных разумов, разума природы и разума человека. Их сосуществование порождает пространство и реальность разума, как чего-

---

[1] К примеру, Г. Гегель также считает, что точка, «для-себя-бытие» есть положенное отрицание пространства, а именно, положенное отрицание пространства в нем самом (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 45).

то, находящегося вне человека, того, пространство чего можно объять вниманием, того, что можно антропоморфизировать, оживить и обожествить.

Коммуникация человека и мира, основанная на принципе обратной связи, которую мы называем первичной архаической религиозностью, необходимо строится между субъектами, одним из которых является человек, вторым он определяет мир или его элементы. Пространство дает видение и возможность такого определения со-субъекта, с которым следует вступать в коммуникацию, в силу их различия. Однако со-субъекта человека необходимо вычленить из окружающего мира, который мы теперь будем рассматривать как пространство. Иными словами, из большого пространства следует выделить подпространство, которое наделяется свойствами субъекта. Такое подпространство как фрагмент единого пространства выделяется и ограничивается вниманием человека, уже способного к продолжительному сосредоточению, концентрации и удержанию внимания на некоторых объемах, подпространствах, вещах, более того, на взаимосвязях вещей, что уже парадоксально.

Обладание человеком способности видеть и выделить именно взаимосвязи вещей, а не только сами вещи – способность чисто человеческая. Развитие такой способности человека можно проследить через экспозицию предметов религиозных отношений. Человек таким образом прошел путь от почитания мертвых родственников, которые представляли собой условно реальные объекты коммуникации, через объекты-фетиши и животных как цельные вещи-объекты к выделению природных принципов и социальных отношений как объектов и одновременно уже со-субъектов коммуникации. Таким образом, топология со-субъекта определяется топологией внимания, охватывающего фрагмент пространства, и эксплицирующего в нем пространство отношений. Здесь мы наблюдаем противоречие с пониманием пространства Кантом, который не считал его дискурсивным, или общим понятием об отношениях вещей[1]. Это не удивительно, так как Кант к архаическому пониманию пространства – времени прибавлял современное ему понимание сформированного в ином пространстве сознания, не склонном обожествлять взаимосвязи между вещами.

Но архаическое сознание эксплицировало именно отношения вещей и субстантивировало именно эти отношения. Это можно проследить на примере ранних античных текстов, в которых слышен отзвук

[1] Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. Минск: Литература, 1998. С. 132.

архаики. В них субстантивируются и субъективируются не только социальные отношения и принципы, но прежде всего силы природы, которые вслед за этим получают демиургичность и божественность. Примером такой работы архаического сознания можно назвать «Теогонию» Гесиода, в которой действующие лица являются природными явлениями и принципами. Многозначность греческого языка дает нам возможность интерпретировать некоторые строки этого произведения не так, как это принято, а вывести описываемые в ней события на космологический уровень. Вот происходит начало, рождение Космоса:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, – Эрос.
Сладкоистомный – у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных;
Нимф, обитающих в чащах нагорных лесов многотонных;
Также еще родила, ни к кому не всходивши на ложе,
Шумное море бесплодное, Поит. А потом, разделивши
Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий,
Коя и Крия, еще – Гипериона и Напета,
Фею и Рею, Фемиду великую и Мнемосину,
Златовенчанную Фебу и милую видом Тефию.
После их всех родился, меж детей наиболе ужасный,
Крон хитроумный.

Рассматривая этот отрывок из произведения Гесиода, мы должны обязательно найти тот элемент деления и упорядочения Хаоса, который дал бы нам понимание о пространстве. Упомянутая многозначность греческого языка позволяет с достаточной точностью выделить элемент, который по параметрам полностью подходит под понимание и обозначение пространства (помимо звездного неба) – это Уран. Этому способствует также его сравнение с масштабностью Хаоса. Уран как звездное небо, видимое с Земли, небосвод оказывается очень узким смыслом понимания Урана. Таким же узким по сравнению с Хаосом является понимание Геи как Земли. Но все становится на свои места сразу же, как только мы начинаем понимать Гею как материю, а

Уран – как пространство. Сразу же становится очевидно, что Гесиод описывает именно пространство (Уран) и именно как атрибут материи (Гея)[1]. Заметим, что пространство (Уран) родилось не с самого начала, а одновременно-за с материей (Геей), хотя Хаос в этом случае можно считать единым, неразделенным. Наличие Геи сразу же дает основания полагать наличие пространства, пусть даже оно еще не проговорено, так как оно есть не равность, разделение. Гея – уже не Хаос, и помимо ее есть еще элементы порядка. Следовательно, их наличие сразу же указывает на наличие пространства, которое образовалось из хаоса. Скажем иначе, их появление невозможно вне пространства. Хаос – отсутствие пространства, точка Евклида. Точка, о состоянии которой мы не можем сказать ничего. И здесь пространство появилось вместе с делением Хаоса, т. е. внесением в него порядка, составлением из него системы взаимосвязанных элементов. Точка получила части, ее стало можно измерить, следовательно, сразу же она стала в пространстве, стала пространством взаимосвязанных элементов.

Уран – субъективизация пространства как противоположность неупорядоченному не-пространству Хаоса, следовательно, Уран, как и Гея, – это уже некое упорядочение. Отсюда, пространство – это пространство порядка, порядок – это логос, исполнение причинно-следственных связей, в данном случае – процесса возникновения элементов Космоса из Хаоса. Понимание причинно-следственных связей как порядка – это понимание порядка пространства, его структуры, понимание его как системы. Динамика пространства дает этому пространству жизнь. Следовательно, перед нами уже не просто кантово «мертвое» пространство, а организм, сотканный и состоящий из взаимосвязей, живая личность. Динамика материи с ее атрибутом – движением – дает ей жизнь, Гея становится живой личностью. Более того, разделение, неединость требуют также рождения Эроса – связывающего элемента между частями зарождающейся системы, субъективированной силы притяжения между частями разделяющегося единого, между различающимися топосами. Без связывания этой силой элементов системы она перестает быть системой. Сами причинно-

[1] «Хаос» и «материя» – понятия, тесно взаимосвязанные, пишут в своей работе «Время, хаос, квант» И. Пригожин и И. Стенгерс, поскольку динамический хаос лежит в основе всех наук, занимающихся изучением той или иной активности вещества, начиная с физической химии. Кроме того, хаос и материя вступают во взаимосвязь еще и на космологическом уровне, так как самый процесс обретения материей физического бытия согласно современным представлениям связан с хаосом и неустойчивостью (Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. Решение парадокса времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 220).

следственные *связи* могут существоать только в системе, в пространстве Эроса.

Однако, придавая божественным силам топосы, наделяя их пространственностью, архаическое сознание обязано наделить их материальностью, следовательно, посюсторонностью. Нас не должна смущать видимая последовательность в трансформациях и рождениях, так как архаическое сознание отличается своеобразным пониманием сосуществования и взаимодействия последовательности и синхронности. Про последовательность – параллельность времени в архаическом сознании мы поговорим ниже. Но, тем не менее, следует заметить, что именно пространство является (наряду с материей – Геей) условием существования времени.

Но до того, пока мы поймем, что пространство наполнено временем, как телом этого пространства, и одновременно являющимся также личностью – титаном, обратимся к мысли Ксенофана «все едино», которую в своей интерпретации повторяет Гераклит: «из всего одно и из одного все». Нам следует приглядеться к этому заключению: фактически они говорят о целостности, единости и наполненности пространства бытием. Гераклит, говоря о единстве вселенской жизни, фактически говорит о единстве и целостности пространства. Именно об этом его учение – о совпадении противоположностей. Причем, по Гераклиту, противоположности не только сосуществуют, не только неразрывно связаны и взаимно обуславливают друг друга, они тождественны[1]. Здесь строжайший монизм Гераклита («панлогизм» и «пантеизм»), объективный разум, имманентный Вселенной, является высшим мировым законом[2] – проявляется в единстве на уровне логоса. Однако единость и целостность пространства мира отождествляются Гераклитом еще и со строением человеческого тела[3]. Таким образом, с

---

[1] По мнению Гиппократа, у Гераклита все тождественно и одновременно нетождественно, природа единая и неединая, все сливается воедино, единое согласие и все сочувствует друг другу (см.: Досократики (Классическая философская мысль). Минск: Харвест, 1999. С. 317–329.

[2] Досократики (Классическая философская мысль). Минск: Харвест, 1999. С. 235, 240–241, 250.

[3] Парменид отрицает наличие пустого пространства, что служит у него новым подтверждением неподвижности бытия. Бытие для Парменида есть мир чистого пространства, оно для него «полное». Сходно с ним размышляет и Мелисс. У него мир, являясь беспредельным, в то же самое время един. А будучи единым, он однороден. В нем нет пустого пространства, никакой пустоты, так как пустота – это ничто, которое существовать не может (см.: Досократики (Классическая философская мысль). Минск: Харвест, 1999. С. 544).

одной стороны, пространство связывает своим вниманием человек, с другой стороны, его связывает логос. Помимо этого, каждую точку пространства связывает с другой точкой пространства понимание его как тела, организма (логос, таким образом, является пониманием пространством себя как организма). Поэтому не случайно субъективированные фрагменты пространства, само пространство, материя и прочие элементы реальности, ее активные участники получают имена, обладают личностными качествами. Здесь мы выходим на проблему архэ, первовещества, первоосновы всего, а иными словами – единого, того, что связывает пространство. Именно это архэ, первооснову всего искали досократики, первые философы.

Ксенофан мыслит в том же русле, считая бытие единым с единым богом. Или, иными словами, бог и бытие у него тождественны. Более того, этот «бог-вселенная» является материальным телом, которое повсюду однородно, одушевлено, всем своим существом видит, слышит и мыслит, т. е. обладает жизнью и сознанием. Заметим, этот бог-вселенная, обладая телом, занимает все пространство. Таким образом, пространство опять обладает всеми признаками организма, в нем нет пустот, и опять все точки этого пространства связаны между собой в единое целое, причем, по принципу живого организма каждая точка этого пространства перестает существовать тогда, когда перестает существовать хотя бы одна точка этого живого пространства.

В. Кинкель определяет мировоззрение Ксенофана как «пантеистический монотеизм»[1] (несмотря на то, что Ксенофан признает существование множества богов). Таким образом, Ксенофан признает единую божественную субстанцию Вселенной. Но опять остается вопрос: а где же топос бога? Когда архаическое сознание разделяет Вселенную на божественные фрагменты, этот вопрос все равно остается.

Действительно, говоря о ре-лигио, нельзя обойти вопрос собственно теологический. Где в ре-лигио боги? Какова топология божества? Можно ли вообще говорить о такой топологии, о месте расположения, месте бытия бога в архаическом сознании? Оказывается, что топология бога – это топология внимания, его конфигурация. Топология бога невозможна без топологии пространства внимания. Иными словами – без внимания нет бога.

---

[1] Kinkel W. Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. Gieszen: A. Töpelmann, 1906. I Bd. S. 135. Цит. по: Досократики (Классическая философская мысль). Минск: Харвест, 1999. С. 185–186.

В этом отношении интересны размышления Б. Г. Соколова о топосе бога, которого помещают в эйдетическую реальность[1]. Однако, на наш взгляд, эйдетическая реальность – реальность волюнтаристская. Здесь обычно располагают топос бога как его образ. Однако его располагают здесь для тех, кто наивно полагает, что «боженька живет на небе». Для тех, кто не знает облика своего бога. Но как раз здесь менее всего желательно располагать топос бога. Поясним почему. В эйдетической реальности изначально эйдос бога может быть любым. Но на самом деле, как показывает социальная практика, он не отличается вариативностью, он един для всех, он тотален. Ведь мы не рисуем эйдос бога каждый раз для себя заново, мы не создаем его по своему образу и подобию, в соответствии с полетом своей фантазии, соответственно своему пониманию и нуждам. Мы пользуемся им готовым, уже сконструированным и заданным кем-то. Следовательно, наш «эйдетический» бог оказывается в ближайшем рассмотрении не нашим. Он оказывается заданной и навязанной нам конструкцией того «автора», кто первый создаст его образ, а затем предложит или навяжет нам. Это характерно для социогенной религиозности. Здесь, начиная жить собственной жизнью, такой бог становится еще и тоталитарным. Мы становимся его носителями, считая своим. В этом сила социогенного божества.

Но в этом и его слабость. Дело в том, что и самому такому богу-эйдосу для существования нужно изображение-фетиш, изображение-догма, слово-фетиш, слово-догма, стоящие на страже обязательной неизменности и тотальности эйдоса. Эйдетический бог – это бог иконы, фрески, идола. Его топос там. Такой бог не существует вне пространства этого образа и слова, его нет в природе, в этом мире. Именно поэтому вне слова и образа такой бог нуждается в доказательствах своего бытия. В свою очередь, доказательства бытия бога ни в коем случае не определяют его реальность и топологию. Не предоставляют ему реальность. Собственно, эти доказательства и являются сами по себе топосом эйдетического бога. Они ограничивают его в себе, делают его виртуальным и ни в коем случае не реальным. Он существует в них, в искусственном пространстве доказательств, но он не существует вне их. Именно здесь, в пространстве доказательств, бог одновременно и есть, и его нет. И именно поэтому, помещая бога в эйдос, *человек* сам ограничивает его реальность словами, изображениями, образами, которые придумал он сам. Человек ограничивает его могущество своим словом, ограничивает его эйдос им же самим придуманным изображением. Человек называет

[1] Соколов Б. Г. Топос Бога. Метафизические исследования. Выпуск 10. Религия. СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. С. 9–25.

его *абсолютом*, парадоксально ограничивая его этим словом, забывая, что слово, как мысль изреченная, есть ложь (Ф. И. Тютчев). Не удивительно поэтому, что в так заданном пространстве и парадигме божественного бог представляется Б. Г. Соколову недоказуемым[1] и неуказуемым «сущим», причем, его топос также недоказуем и неуказуем. Отсюда топос бога – недоказуемое недоказуемого. Неуказуемое неуказуемого. Это говорит о том, что все конструкции топологии бога располагаются в заданной нам извне парадигме, которая как раз и создана для того, чтобы сокрыть топос бога в еще большем эйдетическом тумане, что свойственно социогенной религиозности.

Предлагаемая Б. Г. Соколовым конструкция пространства эйдетического бога слаба по нескольким позициям. С одной стороны, бога может и не существовать вообще[2], но мы будем его конструировать созданием эйдоса. С другой стороны, объявляя бога, к примеру, любовью, мы не сможем создать его эйдос подобно тому, как мы создаем эйдос бога с помощью иконы. Ведь любовь нельзя нарисовать. Такой бог обладает только ценностью эйдоса и совершенно неотделим от фантазии. Он содержится только в самом изображении и самом слове. Иными словами, эйдетический бог не представляет собой никакой ценности, кроме мнимой или навязанной ценности образа, мнимой или навязанной ценности слова. Фактически сам бог заменяется изображе-

---

[1] Бог в доказательствах подобен «коту Шрёдингера», т. е. мы сколь угодно долго можем доказывать и что он есть, и что его нет, но ответ получим только тогда, когда «откроем ящик». А до той поры все доказательства бессмысленны и мы сами выбираем, есть он или его нет. В. Кауфинайм в работе «Критика религии и философии» на вопрос, «можно ли доказать существование Бога», отвечает: да, но это не означает, что Бог существует (Kaufinaim W. Critique of Religion and Philosophy. Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1961. P. 168).

[2] В свое время Б. Паскаль заявлял, что «либо Бог существует, либо Он не существует». Однако, так как ни одно из утверждений недоказуемо, следует придерживаться того мнения, что «если мы заявляем, что Бог существует, и мы правы, мы приобретаем всё, если мы не правы, мы ничего не теряем». Арнольд Брехт также подчеркивал, что реальность Бога не может быть ни доказана, ни опровергнута (Brecht A. Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1959. P. 460). В этом отношении Х. Форкош приводит мнение А. Брехта, который писал: «мы сталкиваемся с почти парадоксальной ситуацией, когда в один прекрасный день реальность Бога может быть научно доказана, но если Бога нет, то мы в этом никогда не будем уверены. Иными словами, однажды мы можем узнать о его существовании, но мы никогда не узнаем о его несуществовании» (Forkosch H. D. The Political Philosophy of Arnold Brecht. N. Y.: Exposition Press, 1954. P. 150–151).

нием или словом. Человек верит не в бога, а в слово (причем «слово» может применяться и как редуцированный перевод понятия «логос»). Этот бог-логос будет обладать формой-словом, но не содержанием-смыслом. Иными словами, форму (изображение) такому богу будет придавать человек (интересно, но и смысл такому богу будет задавать сам человек). Это как раз тот человек-демиург, который создает образ и слово для своих практических нужд (зададим себе вопрос, можно ли создать бога и для чего). Иными словами, он создает бога для своих практических нужд. Но ведь для нас главное отнюдь не форма. Форма не даст представления о топологии (она не отвечает на вопрос: «где?»). Вернее, топология такого бога будет постоянно внутри нас (как говорили многие религиозные мыслители), мы носим (такого) бога внутри нас[1], в душе. Однако такой бог будет существовать (как у Дж. Беркли) только тогда, когда мы актуализируем его эйдос. Остальное время, пока мы не вспоминаем его, он существовать не будет (если только не принять, что его эйдос обладает, как у Платона, автономным от человека существованием). И притом, что эйдетический бог находится внутри нас топологически, он должен одновременно находиться и вне нас, иначе странно было бы требовать от него какой-либо функциональности, исполнения просьб и пр., кроме существования (да и то временного) и изменения формы.

Теперь сравним топологию мышления древнего грека и римлянина периода поздней античности. Разница в мышлении и осознании мира вокруг будет разительной. Считается, что основным концептом античного периода является космоцентризм, характерный для архаического сознания. В Средние века ему на смену приходит теоцентризм. На самом же деле, пристальное внимание обнаруживает уже в классический период развития философии явно наметившийся сдвиг от космоцентризма к социоцентризму, а в эллинистический период и позднюю античность – к эгоцентризму. Это смена пространств существования человека. Каждое из этих пространств требует своего мышления, своего сознания или, скажем, своей архаики, даже своего архаического сознания. Каждое из них требует своего бога (богов). Таким образом, теоцентризм Средних веков (интересные параллели находятся в Л. Фейербаха) вырос из эгоцентризма. Человек сделал бога из «себя идеального». В эпоху позднего эллинизма он был как нельзя лучше готов к этой процедуре. Прослеживая динамику изменения топологии внимания, тем или иным образом зафиксированную и описанную в череде

[1] Соколов Б. Г. Топос Бога. Метафизические исследования. Выпуск 10. Религия. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1999. С. 25.

философских учений от досократиков до эллинистического периода включительно, становится очевидно, что мировосприятие человека ранней и поздней античности совершенно разное. Пространство внимания совершенно разное. Топология и объем внимания совершенно разные. Они меняются, сужаясь от размеров мира до размеров своего собственного *Я*. Иными словами, пространство космогонического бога ранней античности через «политического»[1] бога значительно уменьшилось и переместилось в пространство души человека. А это значит, что архаическое сознание из внешнего, обычного, обыденного, экстравертированного, обнимающего пространство мира, стало внутренним пространством, частью «души», в глубину которой проникает психоанализ. Однако топология души человека также не определена, она «там, не знаю где». Поэтому в поздней античности, а затем и в христианстве бог стал «богом в душе», «карманным» богом, топология которого определяется топологией бессознательного. Значит ли это, что человек поменял богов? Внешне – нет. Но он изменил их топологию под свои нужды. Он отобрал у них пространство, космос. Предоставил им свою «душу» – неуказуемое недоказуемое.

Пространство – совершенно необходимый ключ к пониманию архаического сознания, но наши обыденные представления о нем не соответствуют тому, что оно должно из себя пред-ставлять, чтобы быть приспособленным к содержанию топоса бога. Прежде всего существуют совершенно разные подходы к пониманию пространства. Вернее, наше, современное, понимание пространства принципиально отличается от древнего, раннего античного, которое мы будем также называть архаическим. Для иллюстрации современного понимания пространства представим себе большой дорогой аквариум. В нем располагается красивый подводный пейзаж, камни, гроты, ракушки, раковины, колышутся водоросли, в них играют рыбки, насос нагнетает воздух, который пузырьками стремится наверх, наверху плавает корм. Все нормально, но при этом … в аквариуме нет воды. Это пример одного из пониманий пространства как набора объектов. Вернее, пустоты, наполненной вещами. Такая совокупность вещей не подразумевает телесность и объемность пространства. Оно таким образом не об*ним*ается. Пространство как набор предметов не являет собой целостность, не являет собой организм. Нальем все же в аквариум воду, это будет некая «субстанция», которая обозначит нам наполненность пространства. Однако и пространство-«субстанция» не является *организ-*

[1] «Политический бог» – по аналогии с аристотелевским *ζωον πολιτικόν* (общественным животным) *θεός πολιτικόν* – бог полиса.

мом. Эти конструкты пространства оторваны от самой пространственности, оторваны от содержания пространства. Они не включают в себя *суть* пространства, что-то еще, помимо набора объектов и «субстанции». Мы упускаем тело пространства из нашего непривыкшего воспринимать объем внимания. Без этого пространство – система-механизм, а не система-организм.

Архаическое понимание пространства предполагает в рассматриваемом нами аквариуме наличие не просто воды-субстанции. Здесь пространство является своеобразной непустой средой, связующей средой, которая также есть продолжение каждой вещи, которая в нем находится. Здесь пространство понимается как некая объемная живая цельность-организм. Такое пространство задается, конструируется вниманием, это целостность, обладающая своеобразной телесностью – космос – при моем присутствии в этом объемном внимании. Это пространство, которое становится моим телом, телом моего внимания, *обращаемого на, вмещающего в* себя, топологическим единением вещей как вместилищем жизни, и в вещах, и в том, что находится между ними. Здесь нет вещей и пустот между ними. Здесь тело пространства – тело тотальной коммуникации, которая также включена в тело внимания. Это тело реальности вокруг нас, сцепляющее вещи вокруг нас между собой, форма которой задается формой и объемом внимания. Наше пространство, наш мир – это наше внимание, которое вливает в это пространство жизнь. Как пространство наполняется жизнью?

М. Хайдеггер замечает, что древние греки не обладали особым термином для обозначения пространства[1]. Ближайшие термины, замещающие пространство – уранос, звёздное небо, топос – место, местоположение, хора – населённая область, страна. То есть греки не обращались к абстрактному евклидову пространству, заданному тремя осями декартовой системы координат, а оперировали с населённостью, системностью, насыщенностью «места» и «страны». Их интересовало положительное содержание и взаимодействие в пространстве. Системность мышления, своего рода «интегральная прагматичность» закреплена в языке. Именно здесь, в фюзисе и его живом пространстве развёрнут «номос» – человеческий закон, установления, правила, пишет А. Н. Северьянов[2].

---

[1] Хайдеггер М. Введение в метафизику. Высшая религиозно-философская школа. СПБ., 1997. С. 146.

[2] Северьянов А. Н. «Среда мышления» Мартина Хайдеггера и сто талантов великого Демокрита // АнтропоТопос. – Выпуск 1–2. – 2008. – С. 34.

Такую системность мышления в понимании пространства замечательно описывает М. Хайдеггер. «Творение зодчества, греческий храм, ничего не отображает», пишет философ. «Он просто стоит в долине, изрезанной оврагами и ущельями. Он заключает в себе облик бога и, замыкая его в своей затворенности, допускает, чтобы облик бога через открытую колоннаду выступал в священную округу храма. Посредством храма бог пребывает в храме. И это пребывание бога само по себе есть эта простирающаяся и замыкающаяся в своих пределах священная округа. Храм и округа храма не теряются в неопределенности очертаний. Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы для человеческого племени»[1]. Храм таким образом собирает пространство вокруг себя, под собой, над собой. И это пространство гораздо больше того, что расположено вокруг храма. Это действительно единство путей и связей. Это действительно все то, без чего храм не храм. Это и скала под ним, это и буря, проносящаяся над ним, и побежденная им, это и солнце, и трава вокруг, камни, мрак ночи, море, и еще огромное количество вещей, малых и больших, заметных и незаметных, сливающихся в единое – нет, даже не пространство – нечто единое. В бытие, алетею. Бытие всегда несокрыто и всегда истинно. Просто нам недостает присутствия в нем. Нам недостает внимания, которое вскрывает пространство, внимания, свойственного архаическому сознанию.

Еще раз повторим и подчеркнем, совокупность предметов сама по себе не живет, даже если включить в эту совокупность пространство между ними. Эта совокупность начинает жить только тогда, когда в нее «вдыхают жизнь», помещая ее во внимание, а следовательно, вводя её в сущность бытия, *давая* ей сущность, суть, вводя ее в присутствие, понимая присутствие каждого относительно другого, актуализируя присутствие. Иными словами, пространство становится нашим телом. Телом нашего внимания.

Итак, пространство понимается как тело нашего внимания, обладающее объемом, вмещающее вещи. Объем, топология и архитектоника пространства определены топологией и архитектоникой внимания. Это есть в-мещение, со-вмещение, каждая точка которого со-вмещена в этом объеме с другими, не существует без них, единение в объеме.

---

[1] Хайдеггер М. Исток художественного творения. Избранные работы разных лет. М.: Академический проект, 2008. С. 137–139.

Такой объем, такое пространство, такое внимание задают систему-организм. Это пространство – пространство космоса – топос богов.

Для вмещения и проявления топоса бога пространство, в котором он актуализируется, должно быть определенным образом организовано. Организация пространства есть его понимание, задавание этого пространства. Пространство понимается и задается не как пустота, уложенная в систему координат, не как набор объектов и не как субстанция. Оно понимается как единая цельность, в которой само пространство не является разделителем вещей, а является их естественным продолжением, средой их взаимоналожения, взаимопересечения, взаимодействия. Пространство, объятое вниманием, само входит в сущность присутствия и вводит вещи в сущность присутствия, в сущность восприятия и, таким образом, в сущность бытия. Здесь бытие объемно, как тело. Тело – это не простой набор органов, это система, в которой присутствует системный эффект – жизнь. Это и есть топос бога. Он собирается, цементируется вниманием. Однако такой топос бога напоминает «улыбку чеширского кота», улыбка есть, а кота нет. Топос есть, а бога не видно. Как «увидеть» бога?

Одно взаимодействие, взаиморасположение, соотношения вещей в пространстве как пустоте не отражает их отношений. Какие, к примеру, чувства может ощущать один находящийся в комнате стул к другому стулу? Что их удерживает вместе? А что удерживает вместе людей, которые любят друг друга? Которые вместе работают? Пространство события стульев отличается от пространства со-бытия людей. Второе не пусто, в нем есть какие-то отношения, чувства. Чувства зафиксированы и скреплены вниманием. Они есть суть внимания. Они введены в сущность присутствия. В этом люди похожи с вещами: каждую деталь автомобиля удерживают на своем месте относительно других деталей болты, винты, сварка. Каждого человека удерживают на своем месте относительно других людей дружба, договор, обязательства, клятва, любовь и т. д. – это и есть системообразующие социальные принципы нашего мира. Для любой вещи – свой принцип крепления. Для каждого социального организма – свои принципы скрепления.

Принцип нельзя потрогать, как вещь. Нельзя субстантивировать. Принцип в данном случае – отношение между вещами, составляющими тело единого-единственного как топологическую совокупность вещей, единением их не просто в тело, но в организм[1]. Принцип можно

[1] О феномене присвоения пространства будущего поля боя на войне, что в немалой степени способствует достижению преимущества над противником, пишет А. Н. Северьянов (см.: Северьянов А. Н. Мифорелигиозная «тэхнэ» в

субъективировать, сделать из него фетиш, с которым возможна коммуникация, ре-лигио. Это основания мифологии, мифологического сознания, архаического сознания.

Принцип взаимного притяжения, облеченный в рациональную форму, представляет собой закон всемирного тяготения. Этот закон актуален всегда, его не видно, но это не значит, что его нет. Ему не нужны доказательства его существования. Это он нам доказывает, что мы существуем. Мы его фиксируем в проявлениях. Он фиксирует наше внимание на своих проявлениях. Он образует из набора вещей систему. Он связывает вещи – от звезд до электронов. Он онтологичен. Следовательно, он священен. Топология его проявления, манифестирования и есть топология бога. Достаточное основание для существования бога – обращение на него внимания. Введение его в сущность бытия. Поэтому для того, чтобы «увидеть» бога, достаточно просто обратить на него внимание. Итак, вслед за древними назовем этого бога-принцип Эросом. «Между вечными всеми богами прекраснейшим». Он – одно из проявлений внимания. Внимания как притяжения, внимания как связывания, задавания пространства Эроса.

Мир – пространство реализации законов, мир – сам закон, логос. Говоря о боге в топологии внимания, мы понимаем, что внимание как притяжение, стяжка, связывание, сочетание, со-вмещение задает пространственно-смысловые системы во многих измерениях природного и социального. Уделяя внимание Эросу, мы понимаем, что он гораздо шире притягивающей друг к другу любви. Людей, помимо любви, собирают вместе, к примеру, уважение, обязанность, сочувствие, гордость, ненависть, выгода, интерес. Это все и есть социальная топология Эроса. Это и есть его «социальное тело», межчеловеческое тело, которое очень легко «увидеть», обратив на него внимание. Вне этого тела его нет, так как в теле он воплощается вниманием людей. Так же легко по аналогии обнаружить много иного божественного непосредственно вокруг себя. Давайте попытаемся очертить иные пространства божественного, разглядеть иных богов вокруг себя. Давайте обратим на них внимание.

К примеру, люди находятся в тотальной коммуникации, обмене знаниями, товарами, ценностями, информацией, тотальном движении, вне которого даже Кронос не может проявлять себя. Какого бога можно увидеть в этой топологии отношений и соотношений вещей, которые в языке выражаются связями «между», «с», «в», «рядом», «на»,

---

метадействии античной войны // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 419–434).

«перед», «за» и др.? В изворотливости человеческой мысли, в о-своении мира как при-своении, приобретении, в том числе и знаний? В понимании ценностей материальных и духовных? В совмещении ценностей? Пространство тотальной коммуникации задает топологию божества, хорошо известного пастухам и торговцам. Субъективированное пространство коммуникации-обмена-торговли, его антропоморфизация и оживление – результат работы архаического сознания.

Разве нельзя аналогично увидеть божественное в топологии стремления людей собираться в общности, в самой топологии тела социума и его функционирования, в топологии социальных принципов ответственности, долга, осознания и понимания закона, в стойкости и мужестве его исполнения, осознания своей Родины, как малой, так и большой, служения ей, патриотизме, преданности своему народу, стране? Это пространство социальных законов и обязанностей также представляет собой тело божества. Разве нельзя аналогично увидеть бога-демиурга в топологии труда и созидания, способствующего появлению вещей из небытия? Или в топологии вдохновения и искусства? В топологии тяги к земле-кормилице, в топологии созревающего урожая? В топологии любви, красоты, гармонии (в физическом и в духовном), уважении? В топологии осознания своего места на земле в иерархии живых существ, взаимоотношений с дикой природой? В топологии безумного и праведного гнева? В топологии справедливости и равновесия? В топологии семейных отношений? Разве не божественно разомкнутым сознанием в-нимать и осознавать мир в его целостности? Разве не божественна топология разума, разве не божественно все, что разумно? Разве оно не порождение разума? Значит, разумность тоже есть топос-тело бога?

Следовательно, топология бога – в топологии онтологичного пространства и, следовательно, в топологии святого-священного-сакрального. Всё это священно, всё во внимании, следовательно, в дискурсе ре-лигио «мир полон богов», пространство полно богов. Их топос в том, что обладает непреходящей ценностью для людей, в том, что ценится всегда, в этих самых ценных для человека вещах, отношениях, эмоциях, мыслях. В том, в чем люди живут, в их пространстве, в пространстве их внимания. Боги – в пространстве человека. Как и человек – в пространстве богов.

Скажем еще – топология богов в ценностях людей. Есть ценности вечные, в которых и среди которых живет человек, о них мы говорили выше. А есть временные, локальные: меняются ценности – меняется топология бога. Человек перестает замечать привычные ценности, простые, изначальные, сакральные, как сакральна сама жизнь. Пере-

стает обращать на них внимание, отказываясь от них и принимая иные, не обладающие сакральностью, то есть создавая топологии богов-симулякров, богов-временщиков. А это означает – трансформирует архаическое сознание, создает его заново, приспособленное для новых условий. Следовательно, и опять, человек определяет богам их место так же, как они определяют человеку его место. Человек вводит их в свой мир так же, как они вводят человека в свой мир. Значит, осознавать богов, обращать на них внимание, дарить им жизнь – божественное свойство человека – соратника богов. Значит, боги без человека – также как человек без них. Следовательно, тео-социальный симбиоз – признак архаического сознания. Отсюда пространство человека и бога едино в их различии: человек – это смертный бог, а бог – это бессмертный человек. Их логос – один и тот же (Гераклит).

Табу в архаическом пространстве исходит не из социально сконструированниго приказа, а из природной, скажем, пространственной необходимости. Необходимости жизненности пространства. Табу в архаическом пространстве исходит из понимания пространства как организма, откуда не может быть исключена ни одна деталь, ни одна связь, даже та, которую ты не осознаем, не можем рационализировать, описать. Это действительно нарушение пространства-тела, пространства-организма. Разница между таким видением пространства и пространством как набором предметов заключается в феномене, который можно было бы назвать системным эффектом пространства-тела, это жизнь. Даже убийство в архаике не лишение жизни, а нарушение пространства тела, соединение его с пространством мира, открывание его пространству мира. На этом понимании тождественности и включенности пространств основан феномен жервоприношения-дивинации. Тело жертвенного животного соединяется с пространством мира и мир говорит через жертву с человеком, давая ему знаки.

Однако, если мы понимаем пространство как простой набор предметов и среды, в которой они находятся, то мы спокойно можем удалить любую деталь пространства, считая, что между предметами нет связей, даже минимальных, тем более причинно-следственных. Мы нарушим целостность пространства, даже не заметив этого. Именно поэтому с природой, не понимая целостности ее пространства, мы позволяем себе делать практически всё (с человеком тоже, мы не считаем его необходимым элементом пространства-организма). Нарушаем тонкие, скажем, понимаемые не только строго научно, но и совершенно иррационально, природные связи и взаимодействия. Это не удивительно. В нашей реальности существует гораздо больше социальных табу, чем природных. С социумом – сложнее. Превалирование соци-

альных табу над природными обнаруживает существование человека социального, социально ориентированного. Нетрудно предположить, что и пространство внимания такого человека социально ориентировано, а не природно-ориентировано, архаическое сознание также социально ориентировано. Природу он не видит, так как просто не обращает на нее (должного) внимания, она – вне его внимания. Следовательно, топология бога такого человека социальна, ее искусственно создает общество. Пространство существования такого бога – безответственность социогенной религиозности. Пространство социогенной религиозности – пространство иного, виртуального времени. Пространство физиогенной религиозности неотделимо от времени-Кроноса.

§ 5. Архаическое время

Тема времени имеет достаточно серьезную теоретическую разработку в различных подходах и аспектах от античности до нашего времени[1]. Время – одна из основных составляющих и языческой (архаической) и современной картины мира[2]. Когда мы говорим о чертах архаического сознания, нам необходимо упомянуть, что, с одной стороны, само архаическое сознание разворачивается и осуществляется во времени. С другой стороны, само понятие времени имеет источником своего происхождения разум человека. К примеру, по мнению И. Канта, время не является эмпирическим понятием, выводимым из какого-нибудь опыта. По его мнению, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. Время, как и движение, действительно, но его не следует считать действительным как объект. Понятие времени присуще не самим вещам, а только субъекту, который их созерцает[3]. Однако, пишет Дж. Уитроу[4], в XIX веке идея Канта об априорности представлений о времени была подвергнута критике в работе М. Гюйо «Происхождение идеи времени» (La genese de l'idee de temps). М. Гюйо считает время не априорным условием, а следствием восприятия мира человеком, результатом долгой эволюции, продуктом человеческого воображения, воли и памяти. Гюйо также утверждает, что время и пространство являются очень разными идеями со своими собственными характерными чертами. Более того, идея пространства пер-

---

[1] К примеру, досократики (Парменид, Зенон, Гераклит), Платон, Аристотель, Галилео Галилей, Рене Декарт, Исаак Ньютон, Г. В. Лейбниц, Д. Беркли, Д. Юм, Э. Мах, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель и др. С естественно-научных позиций к проблеме времени обращались Г. Лоренц, Д. Максвелл А. Грюнбаум, Р. Карнап, Г. Рейхенбах, А. Эйнштейн и многие другие. Однако нашей задачей не является рассмотрение или представление неких развернутых концепций времени, которых и так за долгую историю исследований накопилось предостаточно. В рамках данной работы нам представляется необходимым только показать, что архаическому сознанию присуще некое иное, отличное от нашего обыденного понимание времени.

[2] Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря. М.: Ганга, 2009. С. 18.

[3] Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. Минск: Литература, 1998. С. 137–138, 143–144.

[4] Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 69–71.

воначально развилась до идеи времени[1]. Телесность, по Гюйо, является важным фактором естественного возникновения у развивающегося разума первобытного человека идеи пространства, так как телесность означает осознание своего тела и его движений. Осознание своего тела, в свою очередь, является осознанием одновременных ощущений, приходящих от различных частей тела. Отсюда понимание пространственного порядка расположения объектов возникло до понимания расположения событий во временном порядке. Дело в том, что понимание пространственного порядка вещей зависит, по Гюйо, от восприятий и впечатлений, а порядок событий во времени зависит от репродуктивного воображения, или представления.

Гюйо считает, что у первобытного человека не имелось никакого ясного понимания ни одновременности, ни последовательности. Он полагает, что идея времени возникла тогда, когда первобытный человек стал осознавать свои реакции на удовольствия и боль и связал с этими реакциями последовательность телесных ощущений. «Когда дитя голодно, оно плачет и протягивает руки к своей кормилице: вот зародыш идеи будущего. Всякая потребность предполагает возможность ее удовлетворения; совокупность таких возможностей мы обозначаем термином «будущее». Время закрыло бы доступ к себе существу, которое ничего не желало бы, ни к чему не стремилось бы... Будущее есть не то, что идет к нам, но то, к чему мы идем.»[2] Психологический источник понятия времени, комментирует Дж. Уитроу[3], находится в сознательном понимании различия между желанием и удовлетворением. Здесь нам следует указать, что мы уже рассматривали свойство виртуальной реальности давать незамедлительное, но суррогатное удовлетворение желаний, при этом человек следует принципу удовольствия, который диктует сведение к самому минимуму разницы по времени между желанием и его удовлетворением. В данном же случае М. Гюйо, а также Дж. Уитроу иносказательно говорят о том, что пониманию времени способствует вынужденное (из-за наличия неподчиняющейся человеку репрессивной среды) следование человека принципу реальности, одним из условий которого является отложен-

---

[1] В этом отношении интересны утверждения Г. В. Ф. Гегеля о том, что «истиной пространства является время», или «пространство становится временем», «пространство переходит в него» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. М., 1975. С. 52).

[2] Гюйо М. Происхождение идеи времени. СПб., 1899. С. 35 (цит. по: Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 71).

[3] Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 71.

ное по времени удовлетворение желаний. Таким образом, разница между возникновением желания и его удовлетворением и является причиной понимания времени. Здесь мы приходим к тому, что как и в случае с пространством для времени также необходимо наличие разности в событиях. Иными словами, пространство и время существуют в различии, разности точек и событий.

Мнение Гюйо и Уитроу ценно тем, что они пытаются вскрыть психологию древнего человека, понять архаическое сознание и механизм восприятия им пространства и времени, не привлекая для его объяснения разработки современных концепций пространства – времени. Их подход антропологичен, и именно рассмотрение природы человека, его способностей, возможностей и особенностей мышления дает им возможность фиксировать четкую зависимость понимания человеком времени от понимания пространства. Дело в том, что, по нашему мнению, такой последовательной экспликации понимания времени из понимания пространства способствует телесность человека, его расположение в пространстве, которое также становится пространством его движений. Отсюда, объект желания человека всегда расположен в пространстве, и само желание означает движение человека в пространстве к этому объекту. Разница (в протяженности устойчивого внимания) между топологией тела с возникновением желания и топологией тела в момент достижения желания может фиксироваться как первое понимание времени. Таким же образом может осуществляться понимание во времени изменений камня, превращаемого действиями в орудие труда. Орудие труда – это будущее камня. Поэтому Дж. Уитроу считает, что возникновение современного человека было связано с резко возросшей тенденцией смотреть вперед, в будущее. Принципиальным доказательством этого положения он считает быстрое развитие орудий труда[1].

Однако помимо такого восприятия времени для архаического сознания оказывается важным еще и его ритм. Ритм парадоксально содержит в себе параллельность и последовательность событий. С одной

---

[1] Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 72–73. Однако здесь следует заметить, что такую направленность мысли архаического человека в будущее демонстрируют захоронения с оставляемыми в могиле предметами обихода и оружием, которыми умерший человек сможет пользоваться в ином мире, куда он вскоре (в будущем) попадет. Более того, при понимании неизменности этого мира, понимании вечного повторения космического ритма архаический человек всегда стремился просчитать будущее, составляя различного рода календари, предсказывая затмения Луны и Солнца и пр.

стороны, ритм как последовательное повторение событий является первоочередным основанием конструирования языка коммуникации человека с природой. Ритм также является основой речи первобытных людей. Однако ритм дает возможность производить ряд событий и действий параллельно, синхронно. Высоко развитое чувство ритма дает племени возможность функционировать с четкостью слаженного механизма как на войне, так и на охоте. Определенные религиозные и жертвенные акты, пишет Дж. Уитроу, совершались при особых обстоятельствах, часто связанных с определенными фазами Луны или с солнцестояниями, и только при этих обстоятельствах, и таким образом – синхронно. Даже в средневековой Европе первые шаги в развитии механических часов, по-видимому, были вызваны скорее потребностью монастырей в точном определении часа, когда одновременно должны были происходить различные религиозные службы, чем каким-то желанием регистрировать ход времени[1]. Отсюда можно заключить, что для архаического сознания важны не столько длительность, направленность и необратимость времени, сколько его повторяемость, последовательность и одновременность (скажем иначе, последовательность-одновременность). Л. Леви-Брюль в описании архаического (первобытного) сознания говорит о том, что оно, к примеру, без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в двух или нескольких местах[2]. Это явно указыва-

---

[1] Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 73–74.

[2] Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 130–140. Леви-Брюль называет такое мышление пралогическим, обладающим иной логикой. Но такая форма мышления, по его мнению, встречается не только у первобытных людей, поэтому совершенно нельзя говорить о двух формах мышления, но есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, – быть может, всегда – в одном и том же сознании. Иными словами Леви-Брюль подтверждает, что от архаического мышления невозможно избавиться. Но из этих его слов следует и обратное – его мы можем эксплицировать. В дополнение заметим, что Л. Леви-Брюль дает описание первобытного мышления, замечая его интересную особенность – оно не стремится избегать противоречий. Однако он практически не дает его констант, т. е. отношения к онтологическим составляющим бытия человека. В свою очередь в работе «Неприрученная мысль» К. Леви-Строс также говорит о том, что наряду с современными формами научной мысли в мышлении современного человека сохранились черты мыслительной деятельности первобытного человека. Особенно ясно эти черты проявляются в менталитете традиционных (родовых) обществ (см.: Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Первобытное мышление. М.: Республика, 1994). Ле-

ет на склонность архаического сознания пониманию множественности и синхронистичности слоев пространства – времени. В парадоксальной последовательности-одновременности происходящих действий кажущиеся последовательными действия идут (воспринимаются и описываются) одновременно, и наоборот, когда одновременность не может быть выражена иначе, как в виде последовательных действий.

В этом отношении в качестве примера архаического понимания времени можно взять теогонию Гесиода, где время-Кронос появляется отнюдь не первым[1]. Здесь все «рождения» происходят упорядоченно в парадоксальном времени, когда собственно времени-Кроноса еще нет, но время уже есть, так как происходит разделение-возникновение.

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а *следом*
Широкогрудая Гея, (…)
Гея же *прежде всего* родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, (…)
Также еще родила, ни к кому не всходивши на ложе,
Шумное море бесплодное, Понт. А *потом*, разделивши
Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий,
(…)
После их всех родился, меж детей наиболе ужасный,
Крон хитроумный.

То, что действия идут по порядку во времени, Гесиод обозначил словами «прежде всего», «также еще», «потом», «после». Это хороший пример, показывающий архаическое понимание времени-до-времени, а также последовательности-параллельности действий во времени, которое в данном контексте можно назвать «божественным», или «временем богов».

В зороастризме Ормазд также создает время[2]. Здесь интересным является не то, как действия в сказаниях происходили на самом деле и

ви-Стросс также отметил существование в примитивном мышлении таких бинарных оппозиций, как синхроничность и диахроничность, непрерывность и прерывистость.

[1] См.: О происхождении богов / сост., вступ. ст. И. В. Шталь. М.: Советская Россия, 1990. С. 196.

[2] 20. И своим ясным зрением Ормазд видел, что Дух-разрушитель никогда не прекратит нападок, и что нападки эти станут бесплодны только вследствие акта творения, и что творение может сдвинуться с места только благодаря времени; а когда возникнет Время, творение Ахримана тоже придет в движение.

21. И чтобы низвести захватчика до бессилия, ему не оставалось ничего другого, как создать Время.

не их последовательность, а противоречие: фактически действия происходили до появления времени, т. е. движение было до времени и до времени существовали некие божественные сущности. Иными словами, время было до времени. Такое «время до времени», или, по мнению исследователей, «священное время» («время богов»), отличается от профанного времени людей. Люди в архаическом представлении «выпадают» из времени богов, этого «до-времени» и свой путь проходят линейно, лишь условно, в некотором смысле умирая каждый вечер и возрождаясь каждое утро[1]. Также является интересным то, что древние сказители ни в коем случае не снимали этого противоречия. Возможно, для них описание существования этого парадоксального времени, существовавшего «до времени», не подлежало исправлению из-за традиции. Но стоит также предположить, что для них такое положение дел было не парадоксальным, а естественным, т. е. такое мировосприятие было естественным.

Показательно то, что в библейской традиции Бог также изначально действовал во времени, и уже после создания земли и неба, разделения тьмы и света и т. д. создал светила с целью упорядочения отсчета времени[2]. Это также «время богов», или «время до времени».

У Платона в диалоге «Тимей» мы находим похожие строки: «Такими были замысел и намерение бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени». Таким образом, в текстах описывается существование времени до времени, или существование времени богов до времени людей.

Когда исследователи касаются темы архаического понимания времени, то обычно упоминается, что оно имеет циклический характер[3].

(Большой Бундахишн, I, 20–21. Цит. по: Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря. М.: Ганга, 2009. С. 28.

[1] Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря. М.: Ганга, 2009. С. 31.

[2] И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов (Бытие, 1:14). С другой стороны, этот отрывок также можно интерпретировать как создание Богом профанного времени специально для людей.

[3] 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.

Предлагаются также различные варианты проявления такой цикличности, к примеру, время делится на циклическое (природное), родовое (династическое), библейское (мифологическое), циклически-историческое[1]. Цикличность задает ритм, объединяет пространство в живую систему, живой организм, который дышит, который пульсирует. Космос, по Платону (Тимей), есть совершеннейшее живое существо, наделенное душой и умом и обладающее телом. И в этом живом «теле космоса» пульсирует время. Такая пульсация времени как цикличность воспринимается архаическим сознанием как признак живого организма-Космоса, понимаемого по аналогии с человеком.

Для греков время течет циклически, пишет А. Ш. Пюеш, по кругу, а не по прямой. «Придерживаясь идеала умопостигаемости, 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»[2]. Поэтому мир у древних греков одновременно и очень старый, и совершенно молодой. Дело в том, что будущее и прошлое – это виды времени, которые не могут быть перенесены на «вечную сущность» –

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.: Изд-во «Социально-политическая мысль», 2006. С. 226; Пчелов Е. В. Время в пространстве русской культуры // Календарно-хронологичекая 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.

[1] См., напр., работы: Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. М.: Наука, 1971. С. 192; Сиромолот М. Ю. Образ времени // Языковое сознание и образ мира. М.: Ин-т языкознания РАН, 1997. С. 45–46. Счет времени вели также поколениями (Гуревич А. Я. Что есть время? // Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. М.-СПб.: Университетская книга, 1999. С. 87–130), обретая себя в своих детях и в них видя своих предков. Таким образом парадоксально живые были одновременно воплощениями, продолжениями и образами мертвых, а мертвые – жили в живых.

[2] Puech H. Ch. Temps, Historie et Mythe dans le christianisme des premiers siecles // Proceedings of the Seventh Congress of the History of the Religions. Amsterdam, 1951. P. 34.

Вселенную. Для нее нет «было» или «будет», она не становится старше или моложе, она живет только в «есть» (Тимей). Архаический человек, пишет Г. Франкфорт, представлял мир «существенно статичным и неизменным. Он вышел полностью готовым из рук демиурга. Таким образом, исторические события были всего лишь небольшим волнением на поверхности установленного порядка или повторяющимися событиями, значение которых никогда не меняется. Не имеющие самостоятельного значения прошлое и будущее полностью определялись настоящим»[1]. Это еще одна черта понимания архаическим сознанием времени: только то, что не изменяется во времени, имеет истинное значение. Это парадокс понимания архаическим сознанием одновременного сосуществования статики и динамики, изменяемости всего и одновременной неизменности.

«Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, – но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим», – говорит Гераклит, гениально подмечая пульс космоса в его статике и динамике – вечности существования и одновременном вечном умирании-возрождении. Цикличность, или ритмичность отражает единство и целостность мира, взаимосвязь всех его частей, даже самых отдаленных[2], сам ритм также вечен, как вечно тело космоса. Ритм объединяет пространство и время в единое тело вечного бытия, в котором он пульсирует, как кровь в теле человека. Таким образом ритм размыкает пространство каждой вещи, каждого человека к другому, объединяет в состоянии Dasein, вот-бытии, присутствии. Отсюда ритм[3] человека должен подчиняться ритму Вселенной, ритм микрокосма – ритму макрокосма. Движения и действия человека должны подчиниться общему движению космоса. Разум человека должен войти в резонанс с разу-

---

[1] Frankfort H. The Birth of Civilization in the Near East. Bloomington: Indiana University Press, 1951. P. 20.

[2] Прокл в своих «Первоосновах теологии» также приводит рациональные доказательства движения всего того, что причастно времени кругооборотами, или циклами. Здесь же он дает понимание еще одного аспекта архаического сознания – круговорота душ (обоснование метемпсихоза). См: Прокл. Первоосновы теологии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 139–141.

[3] На санскрите Rta (Rita) в его происхождении от корня Ri в интерпретации М. Мюллера (Muller M. F. Lectures on the Origin and Growth of Religion. L.; Bombay: Longmans, Green, and Co., 1901. P. 243–253) может интерпретироваться как основа для слова *ритм*. Ритм в данном случае является одним из способов проявления и осуществления космического закона, пульса Вселенной, проявлением ее жизненной силы на всех уровнях, до самого низшего.

мом космоса. Это и есть понимание логоса космоса. Отсюда, человек живет правильно, если он в логосе, то есть если его ритм совпадает с ритмом мира, если они входят в резонанс, мир открывается, становится доступным человеку. Здесь свобода человека – знание законов мира[1]. Человек вписывается в мир ритмом танца, музыки и движений, ритмом ритуала. Причем, ритуал – это строгая техника выполнения значимых движений, нацеленных на настрой и переключение сознания на иной онтологический регистр[2]. Ритмизированное и акцентированное ритуальными действиями эмоциональное состояние становится могучим психофизиологическим оружием, мощным средством, способствующим выживанию человека в неблагоприятной среде. Оно необходимо для встраивания в логос, для понимания языка мира. Ритм языка мира – это последовательность и синхронность событий, через которые мир говорит с человеком. Событие, подтверждающее ритм, включающееся в ритм и вытекающее из ритма, делающее ритм наглядным, становится важным и живым знаком, становится подлинным носителем смысла и сразу же опознаётся как отметина, как нечто значительное в событийной «сюмфонии»[3].

Но такая встроенность в логос бытия, или полного понимания, вживания в пространство – время и его движение доступна только человеку с открытой конфигурацией внимания, который таким образом открыт явлениям жизни. Такой человек прямо уделяет внимание самому течению жизни и через него – жизненным ритмам[4]. Открытая конфигурация внимания, полагает А. Н. Северьянов, когда оно уделяемо явлениям вот-бытия без изъятия, а не «внутреннему миру», приведёт нас прежде всего к древнеримской конфигурации интеллекта и римскому пониманию интеллекта и интеллектуальности. «Интеллектус» – одновременно и понимание, и смысл, и восприятие, и ощуще-

---

[1] Вспомним, как у Б. Спинозы: «Свобода есть познанная необходимость».

[2] Кребель И. А., Першин Ю. Ю. Открытость мысли культурным практикам: проблема подлинной рациональности // Личность. Культура. Общество. Т. 9, вып 2 (36). 2007. С. 230–240. Онтологию ритма прекрасно описывает А. Н. Северьянов в работе «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» (см.: Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 419–434).

[3] Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 419–434.

[4] Северьянов А. Н. «Среда мышления» Мартина Хайдеггера и сто талантов великого Демокрита // АнтропоТопос. – Выпуск 1–2. – 2008. – С. 36.

ние[1]. Топология интеллекта здесь вслед за «присутствием» и вниманием разомкнутая. Интеллект – работник всех сфер человеческого, от телесности до спекулятивности, до вершин интуитивного видения, это смелый исследователь, в терминах Хайдеггера, «бросающий-себя-на» и «стоящий в истине», по меньшей мере, всегда готовый это делать, «стояние в истине» – дежурная позиция такого интеллекта[2].

Иное понимание времени (а также пространства) дезинтегрирует организм космоса, который становится простым набором объектов, как только они перестают подчиняться общему ритму, цикличности, и приобретают каждый свою, иногда входящую с другими в совершеннейший диссонанс. Такой временной диссонанс прекрасно прочувствовал Шекспир. «The time is out of joint», – пишет он[3], – рвется связь времен. Поэтому линейное время – это смерть времени[4].

Цикличность времени, как оказалось, не представляя проблемы для архаического сознания, на самом деле представляет собой весьма серьезную проблему для современного сознания. Дело в том, что одним из существенных свойств времени является его способность к упорядочению[5]. Одним из проявлений такого упорядочения являются отношения явлений, 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

---

[1] Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. С. 540.

[2] Северьянов А. Н. «Среда мышления» Мартина Хайдеггера и сто талантов великого Демокрита // АнтропоТопос. – Выпуск 1–2. – 2008. – С. 36.

[3] О взаимоотношениях архаики и мифопоэтики, об архаических элементах миропонимания и мирочувствования поэтов можно проследить на примере фундаментальной работы И. А. Кребель «Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии» (см.: Кребель И. А. Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии. СПб: Алетейя, 2010 и др. работы указанного автора).

[4] Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М.: Ладомир, 2001. С. 84.

[5] Анисов А. М. Свойства времени // Логические исследования. Вып. 8. М.: Наука, 2001. С. 5–25.

событий, отмеченных на круге, произошло раньше, нельзя в принципе. Иными словами, невозможно сказать, какие из явлений были в прошлом, какие будут в будущем. Более того, в цикличном времени причина может стать следствием, а следствие – причиной. Поэтому наше время линейно. Это удобно для нас тем, что прошлое у каждого объекта одно единственное, тогда как будущее альтернативно. Иными словами, время ветвится в будущее, но линейно в прошлом[1].

Однако архаическое понимание времени входит в противоречие с его логическим пониманием. Для рассмотрения некоторых особенностей архаического времени обратимся к одному из древних источников античной мысли – «Илиаде» Гомера. В Предисловии к Илиаде и Одиссее С. П. Маркиш дает интересные комментарии к древнему тексту, которые практически повторяют положения методологии топологической рефлексии В. Савчука. У Гомера, пишет Маркиш, субъект еще не противопоставлен объекту (обществу или даже природе): так ребенок долго не осознает противоположности «Я» и «не-Я». Органическое ощущение единства слабело с веками, но вплоть до самого конца античной традиции не исчезало окончательно, и это придает всякой античной книге, и прежде всего гомеровским поэмам, особую цельность, которую ни с чем не спутаешь и которая влечет нас и радует – по контрасту[2]. Однако именно эта неразделенность субъекта и объекта, отмеченная Маркишем, является индикатором присутствия в поэмах отзвуков архаического сознания, которое в поэмах, помимо прочего, выражается в антропоморфизации (или «олицетворении», по Маркишу) «всего отвлеченного», к примеру, Обиды, Вражды, Злобы, Смуты, Смерти и др. Он объясняет это тем, что того, чего нельзя охватить взором, для Гомера просто не существует[3]. Иными словами, это нечто «отвлеченное» надо воспринять. А для этого, как верно подметил М. Хайдеггер, его надо заметить как присутствующее, замечая, взять его перед собой и принять как присутствующее. Это и есть представление в простом, широком и одновременно сущностном смысле, в котором мы даем присутствующему стоять и лежать перед нами так, как оно стоит и лежит[4]. Гомер делает именно это, вводя «отвлеченное» (Обиду, Вражду, Злобу и пр.) в присутствующее, где оно начинает действовать. Но только для архаического сознания ввести в присутст-

---

[1] Анисов А. М. О понятиях направленности и необратимости времени // Синергетика времени. М.: Репроникс, 2007. С. 171–195.

[2] Илиада. М.: Художественная литература, 1967. С. 7.

[3] Там же. С. 8.

[4] Хайдеггер М. Что значит мыслить // Разговор на проселочной дороге: избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С. 134–145.

вие – это еще и антропоморфизировать отношения, чувства. Именно антропоморфизация, присущая архаическому сознанию делает из них полноправные субъекты, действующие в пространстве – времени. В этом отношении для уточнения видения происходящего процесса можно обратиться к А. И. Пигалеву[1], который предлагает обобщить термин «фетиш» в его значении от «поклонения неодушевлённым предметам» до общекультурного значения, а «фетишизацию», т. е. процесс естественного создания фетишей, рассматривать как универсальный культурный способ придания наличной, явной предметности слишком объёмным для восприятия бытийным пластам с помощью уподобления объекта и его части, знака и обозначаемого. Таким образом, следует согласиться и с А. Н. Северьяновым[2] в том, что осознанное мифорелигиозное мировоззрение как проявление архаического сознания будет оперировать с фетишами – в данном случае образами теологических сил, собираемых во времени и пространстве вниманием.

Те примеры с описанием действий во времени, которые мы считаем самыми ценными для иллюстрации понимания времени архаичным сознанием, С. П. Маркиш в свою очередь считает «изъянами композиции». Нельзя настаивать, пишет он, что композиция поэм – и не только композиция – совершенно свободна от изъянов с точки зрения современного читателя. Остатки примитивного творческого метода древних певцов обнаруживаются и в утомительных длиннотах, и в сюжетных повторах, резко снижающих занимательность (например, в начале XII песни «Одиссеи» волшебница Цирцея заранее и довольно подробно рассказывает о приключениях, которые будут содержанием этой же самой песни), и в так называемом законе хронологической несовместимости: действия одновременные и параллельные Гомер изобразить не может, а потому рисует их разновременными, следующими одно за другим. По милости этого закона гомеровские битвы выглядят цепочками поединков – каждая пара бойцов терпеливо дожидается своей очереди, да и внутри пары строго соблюдается очередность – разом противники никогда не бьют[3]. Но мы уже говорили о парадоксах архаического последовательного-параллельного понимания времени, и здесь, возможно, нам следовало бы усомниться: а может быть это только для нас действия в поэме кажутся «разновременными, следую-

---

[1] Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого. Волгоград, 2003.

[2] Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 419–434.

[3] Илиада. М.: Художественная литература, 1967. С. 10.

щими одно за другим», а для архаического сознания они именно одновременные и параллельные. Может быть для нас сюжетные длинноты утомительны, сюжет повторяется бессмысленно, а для архаического сознания эти вещи полны смысла? Для того, чтобы разобраться в этом, нам следует обратиться к самому тексту Илиады.

В Восемнадцатой песне (Изготовление оружия) происходит разговор Фетиды с Гефестом. Фетида просит его сделать для Ахиллеса доспехи, и Гефест начинает изготовление щита. Во многих отношениях это очень показательное место из поэмы, так как щит, изготовленный Гефестом, представлял собой сложную конструкцию, любопытную во всех отношениях. Щит был составлен из пяти листов распространенных на то время металлов[1]. И на поверхности щита Гефест сделал своеобразную чеканку, которая обладала замечательными свойствами:

---

[1] Л. С. Клейн в своей книге «Анатомия «Илиады» касается темы щита Ахиллеса, замечая, во-первых, что изготовление доспехов Гефестом (оно начинается со стиха 468) целиком сведено к работе над щитом: описание этого одного предмета заняло 120 строк (478–608), тогда как все остальные доспехи (шлем, панцирь, поножи) описаны в 4 строках (610–613). Вдобавок почти весь объем описания щита – это подробный рассказ о содержании его украшений. А во вторых, он согласен с У. Виламовицем (Wilamowitz U. IH – Die Ilias und Homer. Berlin, 1916; 2. Aufl., 1920) в том, что текст о щите – совершенно чуждая вставка в сюжет о Фетиде у Гефеста, взятая из какого-то более раннего произведения (Клейн Л. С. Анатомия «Илиады». СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. С. 293). По этому поводу следует уточнить, что описание щита все же занимает 130 строк, но главное не в этом. Клейн отлично проводит именно «анатомическое» исследование «Илиады», в том числе и указанного отрывка, но не обращает внимания на несколько строк в Двадцатой песне (Битва Богов), в которых Гомер описал как устроен щит:

Пущенный сильным Энеем щита досточудного бурный
Дрот не пробил, обессиленный златом, божественным даром.
Две полосы просадил он; но три их еще оставалось;
270 Пять в нем полос сочетал хромоногий художник небесный:
Две для поверхности медяных, две оловянных в средине
И одну золотую: она-то копье удержала. (перевод Н. И. Гнедича)

При внимательном рассмотрении схемы расположения листов-слоев щита (можно сверить с переводом В. В. Вересаева) становится очевидно, что они расположены в следующем порядке: медный, оловянный, золотой, оловянный, медный. Такое расположение мягкого (олово мягче меди и золота) и жестких металлов фактически дает конструкцию, аналогичную конструкции композитной брони, которая была изобретена в XX веке. Отсюда можно предположить, что современная (и даже ранее) Гомеру технология знала такую конструкцию, способную поглощать силу удара, для которой применялись доступные в то время металлы.

она изображала не только землю, море, небо, солнце, месяц, но сцены из жизни людей. Замечательно то, что последние не статичны, а динамичны, и притом, что они должны были бы быть жестко закреплены в металле, они, по описанию, как будто обладают движением. Скажем иначе, эти сцены расположены одна за другой на щите так, как их невозможно изобразить в статике. На щите время не стоит, а движется. Причем, оно сразу и циклично, и линейно, и одномоментно (одновременно). Действия происходят сразу и последовательно, и параллельно.

Цикличность времени проявляется как прокручивание событий, изображенных на щите заново, еще и еще, при обращении взгляда на щит. Количество таких прокручиваний может быть бесконечно, и зависит только от продолжительности жизни того субъекта, который раз за разом обращает свой взгляд на щит. При каждом таком обращении взгляда, внимания на щит он начинает заново «проигрывать» всю последовательность одновременно изображенных на нем событий, что является проявлением цикличного времени. При этом сама последовательность событий, из которых каждое происходит «раньше, чем» другое, несмотря на их одномоментность, фиксируемую металлом щита, является выражением линейного времени. Причем протяженность временной линии ограничена сюжетом, изображенным на щите и разворачивающимися там событиями. Эта линия времени также имеет начало и конец. Материал щита, на котором жестко фиксируются события, не является «экраном», на котором эти события проходят последовательно. Наоборот, жесткая фиксация событий говорит о том, что они происходят все вместе, параллельно, синхронно, несмотря на ясное и отчетливое описание Гомером их последовательности.

Возьмем, к примеру, строки 490–508 Песни Восемнадцатой «Изготовление оружия» в переводе Н. И. Гнедича:

490 Там же два града представил он ясноречивых народов:
В первом, прекрасно устроенном, браки и пиршества зрелись.
Там невест из чертогов, светильников ярких при блеске,
Брачных песней при кликах, по стогнам градским провожают.
Юноши хорами в плясках кружатся; меж них раздаются
495 Лир и свирелей веселые звуки; почтенные жены
Смотрят на них и дивуются, стоя на крыльцах воротных.
Далее много народа толпится на торжище; шумный
Спор там поднялся; спорили два человека о пене,
Мзде за убийство; и клялся един, объявляя народу,
500 Будто он все заплатил; а другой отрекался в приеме.
Оба решились, представив свидетелей, тяжбу их кончить.
Граждане вкруг их кричат, своему доброхотствуя каждый;
Вестники шумный их крик укрощают; а старцы градские

Молча на тесаных камнях сидят средь священного круга;
505 Скипетры в руки приемлют от вестников звонкоголосых;
С ними встают, и один за другим свой суд произносят.
В круге пред ними лежат два таланта чистого злата,
Мзда для того, кто из них справедливее право докажет.

До сцены суда еще возможно говорить о том, что события, вычеканенные на щите, являются синхронными, но далее логика развития событий спора показывает, что два человека вряд ли перед судом старцев, в шуме кричащей толпы тоже будут кричать оба одновременно. Дальше по нарастающей идет более явное указание на последовательность действий спорщиков, которые решились представить свидетелей и наконец закончить тяжбу. Но наиболее ясным является момент, когда старцы встают «один за другим» и произносят вердикт. Выражение «один за другим» точно описывает процесс упорядочения отношения явлений (вставаний и выступлений старцев), одно из которых происходит во времени «раньше, чем» другое, т. е. последовательно.

Однако далее, в строках 509–540 последовательность событий, вычеканенных на щите, описывается Гомером гораздо четче.

Город другой облежали две сильные рати народов,
510 Страшно сверкая оружием. Рати двояко грозили:
Или разрушить, иль граждане с ними должны разделиться
Всеми богатствами, сколько цветущий их град заключает.
Те не склонялись еще и готовились к тайной засаде.
Стену стеречь по забралам супруг поставив любезных,
515 Юных сынов и мужей, которых постигнула старость,
Сами выходят; вождями их идут Арей и Паллада,
Оба златые, одетые оба златою одеждой;
Вид их прекрасен, в доспехах величествен, сущие боги!
Всем отличны они; человеки далеко их ниже.
520 К месту пришедшие, где им казалась удобной засада,
К брегу речному, где был водопой табунов разнородных,
Там заседают они, прикрываясь блестящею медью.
Два соглядатая их, отделясь, впереди заседают.
Смотрят кругом, не узрят ли овец и волов подходящих.
525 Скоро стада показалися; два пастуха за стадами,
Тешась цевницею звонкой, идут, не предвидя коварства.
Быстро, увидевши их, нападают засевшие мужи;
Грабят и гонят рогатых волов и овец среброрунных:
Целое стадо угнали и пастырей стада убили.
530 В стане, как скоро услышали крик и тревогу при стаде,
Вои, на площади стражей стоящие, быстро на коней
Бурных вскочили, на крик поскакали и вмиг принеслися.
Строем становятся, битвою бьются по брегу речному;

Колют друг друга, метая стремительно медные копья.
535 Рыщут и Злоба, и Смута, и страшная Смерть между ними:
Держит она то пронзенного, то не пронзенного ловит,
Или убитого за ногу тело волочит по сече;
Риза на персях ее обагровлена кровью людскою.
В битве, как люди живые, они нападают и бьются,
540 И один пред другим увлекают кровавые трупы.

Парадоксально, но те, кого в городе окружили враги, требующие свою долю богатства, одновременно выставляют сторожей на стены, выходят из города, подходят к месту засады, садятся в засаду, причем от них отделяются соглядатаи и идут на разведку, затем показываются стада и засада нападает на пастухов. И уже после этого, когда, услышав шум, прибывает другое войско, они вступают в битву. Злоба, Смута и Смерть тоже делают свою страшную работу последовательно во времени. Все действия этой сцены, а также и других сцен из жизни, изображенных на щите, тоже идут одно за другим, последовательно, или упорядочены во времени по принципу одно «раньше, чем» другое. При этом сочетаются статика щита, на который нанесена чеканка, и динамика действий. Иными словами, все действия, последовательные по времени, происходят одновременно.

Интересно и то, что прошлое у каждого персонажа на щите одно единственное, но и будущее не альтернативно, а также одно единственное. Здесь время не ветвится ни в прошлое, ни в будущее, оно везде линейно. Одновременно нам известно и прошлое, и будущее, показанное на щите, так как они представляют собой единое. Отсюда каждый момент времени действия, как в будущем, так и в прошедшем, есть момент *сейчас*, есть момент настоящего. Такое понимание времени отличается от экзистенциального понимания времени в том, что для последнего нет прошлого и будущего, есть только сейчас. Для архаического понимания времени есть и прошлое, и будущее, причем, и то, и другое – сейчас. Сейчас – это то, куда мы направляем наше внимание. Именно поэтому архаика не знает истории в нашем смысле слова[1]. Это некая цельность. Поэтому Гомер рельефно и подробно одно за другим, последовательно описывает события, которые происходят новременно, синхронно. Однако с точки зрения архаического сознания парадокса здесь нет. Мы можем вернуться в любую точку времени и описать ее изнутри, причем, можем описывать насколько угодно долго (создавать подмеченные С. П. Маркишем длинноты). Но при этом мы

[1] Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря. М.: Ганга, 2009. С. 24.

знаем, сделав временную петлю, вернемся в ту же точку и опишем происходившее в это же время событие так же длинно и с подробностями. Бесконечное количество таких срезов времени как статических картинок[1] соотносится с бесконечным количеством пространств[2]. Это возможно логически (но невозможно эмпирически), следовательно, мы опять приходим к интересному выводу: логичность рациональных построений в настоящее время аналогична таковому в архаичном нии. Следовательно, весь объем логики (включая и Аристотелеву) наравне и наряду с бессознательными слоями психики является тем пла-

---

[1] Странностью статических моделей времени, пишет А. М. Анисов, является свойственная им своеобразная расточительность. В статических моделях времени в каждый момент времени на протяжении жизни человек существует вместе со всем своим достоянием. Если он обладатель автомобиля, то каждому мгновению этого обладания соответствует свой автомобиль. Это происходит так потому, что существование в одни моменты времени в статике по типу ничем не отличается от существования в другие моменты времени. В разные моменты времени существует по автомобилю, это разные объекты, хотя и очень похожие в небольших интервалах времени. Таким образом, наука и философия, которую Анисов называет парменидовыми, наделяют время странной способностью вмещать в себя огромное количество миров, – по одному миру на каждый момент времени, – в любом из которых имеется надлежащее количество вещества и энергии, происходят соответствующие конкретному моменту времени события, наличествует в полном объеме пространство со всеми своими атрибутами. Никаких эмпирических данных, свидетельствующих об этой удивительной способности времени попросту не существует. Напротив, наш повседневный опыт свидетельствует против темпорального умножения миров, что выражено в принимаемом здравым смыслом утверждении: есть только настоящее, прошлого уже нет, будущего еще нет (Анисов А. М. О понятиях направленности и необратимости времени // Синергетика времени. М.: Репроникс, 2007. С. 171–195).

[2] Зенон представляет некоторые размышления о пространстве в виде критики. Все существующее, по его словам, находится где-нибудь, то есть в пространстве. А если так, то и само пространство, чтобы существовать, тоже должно находиться где-нибудь, т. е. в другом пространстве. Это второе пространство, в свою очередь, должно находиться в третьем пространстве, третье в четвертом и так далее. Таким образом, получим пространство пространства и т. д. до бесконечности. Следовательно, приходится или признать бесконечное число пространств, заключенных одно в другом, или же совсем отрицать существование пространства. В. Виндельбанд и Дж. Кернет находят в этом доказательстве отрицание лишь пустого пространства, а не пространственного бытия вообще. Действительно, приведенный аргумент отвергает только существование пространства как чего-то отличного от заключенной в нем материи, между тем Парменид отожествлял материю и пространство (Досократики (Классическая философская мысль). Минск: Харвест, 1999. С. 485).

стом, который хранит в себе архаическое миропонимание. Иными словами, панлогизм бытия является общим знаменателем современного и архаического сознания. Здесь противоположности сходятся. Слетельно, чем дальше вследствие своих страстей, желаний и глупости мы уходим от понимания логики причинно-следственных связей бытия, тем далее мы уходим от архаического сознания.

Таким образом, архаическое понимание времени не просто циклично. Оно одновременно циклично, линейно, синхронистично, последовательно, прошлое, настоящее и будущее происходят сейчас, одновременно. В этом оно парадоксально едино и дискретно. Огромная протяженность времени может сжиматься в мгновение, но и наоборот, мгновение может длиться непомерно долго. Отдельные мгновения могут быть развернуты одновременно. Время может быть развернуто в другом времени, мгновения бесконечно вмещаются одно в другое. Следствие во времени может наступать раньше появления его причины. Такое понимание времени фактически повторяет такое же понимание вмещения пространств. Такое понимание времени предполагает не только одностороннюю мифологему «вечного возвращения», которая описана у М. Элиаде, но более точную мифологему «вечного присутствия», предложенную Г. Ди Зеригой[1]. Вечное присутствие, по нашему мнению, предполагает весь объем внимания, уделяемого в рамках архаического сознания пространственно-временному космосу. Внимание делает Пространство и Время теми, кем и чем они становятся.

[1] Ди Зерига Г. Христиане и язычники: Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. С. 22.

§ 6. Онтология ответственности

Мы живем в мире тотальной ответственности, это главный принцип существования этого мира, это онтологический принцип. Ж. Деррида однажды сказал: «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»[1]. Продолжим, недостаточная тематизация ответственности и неумение тематизировать ответственность являются показателями актуальности темы и ее перспективы. Действительно, ответственность – та философская ниша, которую современные отечественные исследователи еще не заполнили своими исследованиями, статьями, диссертациями[2]. И не спешат заполнять. Удивительно, но в рамках нашей этической, религиозной и философской парадигм тема ответственности не получила не только минимальной, но практически никакой разработки. Тем не менее, ответственность жизненно необходима человеческому обществу, 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 Йонас. 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 попытка объективно взглянуть на работу Йонаса приводит к неутешительным выводам: поворот от нормативной этики к разрабатываемой Йонасом этике ответственности является всего лишь индикатором цивилизационного

---

[1] Цит. по: Витцлер В. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999. С. 136–166.

[2] Исследований по проблеме ответственности совершенно недостаточно, эта тематика мало разработана. См., например: Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса / Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003; 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».

кризиса. Этот кризис выражается в постепенном осознании человечеством своего негативного влияния на земную 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.

Почему следует «менять» этику или ее объект? Йонас пишет, что никакая прежняя этика (за исключением религии) не готовила человека к роли доверенного лица природы, принимающего на себя заботу о внечеловеческой сфере и включающего ее в понятие человеческого блага. И менее всего к такой роли готовило человека научное воззрение на природу, которое решительно отрицает за человеком всяческое право мыслить о природе, как о чем-то, заслуживающем уважения[1]. В «традиционной» этике, как ее трактует Йонас, природа не является предметом человеческой ответственности. Она вечная и заботится о себе сама. «Невредимость целого, глубины которого остаются вне досягаемости человеческой навязчивости, т. е. сущностная неизменность природы как космического порядка, была фоном всех предприятий подвластного смерти человека, включая его вторжения в сам этот порядок. Жизнь человеческая протекала между пребывающим и изменчивым: пребывающим была природа, изменчивым – его собственные

[1] Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 53. Для создания условий реализации принципа ответственности, предлагаемого Йонасом, необходима не рационально-философская метафизика снисходительного препарирования мира, а иная, метафизика единой-единственности, со-чувствия, со-бытия, симфонии человека и мира, этика и метафизика ответственности, которую не могут предложить ни наука, ни одна из доктрин «мировых» религий. Приведенное замечание Йонаса о том, что только религия готовила нас к принятию заботы над миром также концептуально неточно. Бог, в соответствии с Ветхим заветом, сотворив человека, дал ему владение над миром: «наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Бытие 1. 26–29). Поэтому потребительское отношение человека к миру совершенно справедливо принято возводить к «иудео-христианскому антропоцентризму». «Обладайте» и «владычествуете», но не любите, не цените, не будьте ответственны за этот мир. Здесь заложена потребительская парадигма мышления человека. Обладание и власть над природой не являются любовью, которая здесь не обязательна. Однако и среди библейских заповедей нет, к примеру, таких: будь ответственным или, к примеру, возлюби природу.

дела.»[1] В коммуникации мира и человека они как субъекты коммуникации, по Йонасу, не имели этических отношений. Всякое благо и зло, в которые раз за разом ввергало человека гораздое на выдумки искусство, остается внутри человеческого анклава и не касается природы вещей[2]. Этические отношения появились в этой системе только тогда, когда человек стал влиять на мир, нанося ему *значительные повреждения*. Это произошло потому, что сущность человеческой деятельности радикально изменилась, человек стал намного могущественней благодаря возрастающему техническому потенциалу. Техника воздействует на природу человеческого поведения, а поскольку, по мнению Йонаса, этика имеет своим предметом деятельность, то изменение природы человеческой деятельностью требует изменений в этике.

«Со временем благодаря развитию техники и ее альянсу с математическим естествознанием человек отвоевывает у природы все новые пространства, расширяя искусственную среду обитания, постепенно стирая границы между искусственным и естественным. Город узурпирует место природы, нарушается космическое равновесие, последствия которого становятся все более непредсказуемыми. В конечном счете, человечество оказалось перед фактом, повергшим его в состояние шока, – природа уязвима и ее ресурсы конечны, в том числе и ее способность к самовосстановлению. Теперь сама природа должна стать предметом заботы и ответственности человека, теперь природа – это то, что зависит от нас»[3]. 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[4]. 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 этика[5].

---

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

[2] Там же. С. 46.

[3] Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса // Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003.

[4] Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 53.

[5] Там же. С. 54.

Очевидно, что человек понял, что старая этика безответственности ведет его к уничтожению мира, следовательно, ему нужна новая этика. Новая этика «ответственности», следовательно, могла и не появиться, если бы человек так и не осознал, что разрушает мир. Он осознал, что просто уничтожает среду своего обитания, а следовательно, самого себя. И когда результат такого самоуничтожения стал очевиден – тогда человек испугался! Это значит, что человек не стал морально и нравственно выше, не самосовершенствовался, не самовоспитался. К необходимости новой этики его привел страх. Скажем иначе: страх заставляет человека принимать на себя ответственность. Природа понуждает человека к этическому поведению. Однако в этом случае такое поведение не будет результатом изменения мироосознания, проявлением архаического сознания. Отсюда новая этика – это не этика в полном смысле этого слова, а результат страха, поиски выхода из ситуации самоуничтожения, предпринятые на скорую руку. Таким образом, получается, что Йонас скептически оценивает саму природу человека, как существа воспитуемого не разумом, а страхом. Поэтому основой и задающей парадигмой такой необходимой «новой» этики Йонаса становится страх.

Однако страх присутствовал и в старой, традиционной этике, так как вся эта «прежняя» этика обитает в полисе, в этих межчеловеческих пределах, искусственном образовании с его культурой, законами, нравственностью, в этом искусственном при-своенном, о-своенном, о-человеченном пространстве, закрытом миру. Как следствие, область этически значимого ограничивается сферой того, что зависит от человека, т. е. сферой общения между людьми, а также их возможностями и желанием собственного совершенствования.

Отсюда предлагаемая Йонасом новая этика так же виртуальна, как и прежняя, она так же ограничена социальным пространством. Когда Йонас пишет, что пространство, которое человек выгородил себе, было заполнено человеческим городом, это значит, что в большое равновесие целого оказалось помещенным иное, новое равновесие. Таким образом, именно в этом искусственном пространстве и может существовать произведенная самим человеком виртуальная этика, объект-субъектом которой стал сам человек и домашние животные. Пространство города «очеловечило», изменило этическую составляющую отношений мира и человека, сделало её «местечковой», пригодной для применения только в этом ограниченном пространстве. И проблема в том, что человек старается распространить этику города, этику цивилизации, этику безответственности, этику, которую можно изменять в зависимости от осознания собственной мощи, на весь мир. Мир уже не

считался продолжением человека, а человек – продолжением мира. Мир стал иным по отношению к человеку. Поэтому для него человек приберег не этические отношения, а сметку и изобретательность[1]. Следовательно, этика – это «человеческое, слишком человеческое», то что человек создал для самого себя. Следовательно, набор частных мнений стал этикой. Следовательно, «моральный закон во мне» устанавливаю я сам. Я сам ответственен, вернее, безответственен перед собой и более ни перед кем.

А теперь задумаемся: не кажется ли странным, что человек, существо, по сути стремящееся к тому, чтобы ни за что не отвечать, стремится искусственно создать социальное пространство, этическое пространство, где он будет хотя бы за что-нибудь ответственным? Логика природы человека говорит против такого развития событий и за то, что человек по своему обыкновению избрал наименьшую ответственность из возможных. Бесконечную онтологическую ответственность бесконечного мира он обменял на искусственную этическую ответственность конечного искусственного мирка. Но и ее он не может себе позволить. Человек в виртуальной реальности есть человек безответственный. Ему легко обмануть другого человека. Соврать. Не сдержать обещания. Возможность и легкость этих поступков и есть цена ответственности. И ответственность в этом искусственном виртуальном пространстве так же подвержена изменениям, как им подвержена этика.

Манипуляции с виртуальным пространством отвоеванной у природы среды позволяют успешно «изменить» этику и, следовательно, ответственность. Она стала придатком, который можно попытаться «включить» в научный разум, навязать, исключить, опровергнуть, продать. Такая экспликация этики как «человеческого, слишком человеческого» коммодифицирует сакральное, что в свою очередь служит пониманию этики как сугубо социального продукта. Этика становится инструментальной, она становится лекарством, добавляя которое в процесс социального метаболизма, человек пытается еще раз извернуться и уйти от ответственности перед самим собой.

Подобная коммодификация этики коммодифицирует ответственность. Ответственным человек становится не по убеждению, не потому, что это естественно, а потому, что это выгодно. Ответственность покупается и продается: «сделать что-то» и «сделать что-то ответственно» – это совершенно разные вещи. Ответственность сегодня означает качество, за которое надо платить.

---

[1] Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 47.

Такое превращение этики в товар провоцирует также вопросы: во-первых, «какая этика способна плодотворно взаимодействовать с технологической рациональностью?», и во вторых, «как должна быть видоизменена традиционная этика, чтобы проблема выживания человечества могла получить в ней теоретическое осмысление?»[1]. Вопросы формируются в пределах существующей социальной парадигмы, и поэтому ответы на них не требуют обсуждения и достаточно просты: плодотворно взаимодействовать с технологической рациональностью способна только коммодифицированная этика, выработанная этой же самой технологической рациональностью. Ответ на второй вопрос зависит от того, что мы подразумеваем под «традиционной» этикой. Если «традиционной» мы называем этику последних двух тысячелетий, то она должна быть не изменена, а полностью заменена. Иными словами, должно быть полностью изменено сознание человека, так как некоммодифицированная ответственность – свойство архаического сознания.

Вряд ли можно согласиться с Йонасом в том, что религия вообще готовила человека быть доверенным лицом природы и брать на себя заботу о внечеловеческой сфере. Но даже если совершенно условно допустить правоту этого тезиса Йонаса, то тем более, меняя прежнюю этику, которая задавалась этой религией, на этику ответственности, следует, вероятно, изменить религию на религию ответственности. Религия также и в первую очередь реализует свои доктрины в дискурсе этики. Но этика в данном случае не только философская наука, объектом изучения которой является мораль. 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 и средствах приближения к Нему, а также уклонения от зла («Зло» – имя дьявола). Итак, этика есть теология (или раздел теологии)!»[2]. 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. Это фактически означает пересмотр понимания бога и современной религиозности. Однако Йонас выступает за смену этики безответственности на этику ответственности,

---

[1] Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса // Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003.

[2] Лобовиков В. О. Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) // Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003.

но без изменения дискурса, конструирующего эту этику. Но такое вряд ли возможно, так как социогенная религиозность, или религиозность города никогда не сможет стать носителем новой этики ответственности вследствие своей виртуальности, оторванности от природы. Этика безответственности антропоцентрична.

Напротив, этика архаичного человека, т. е. этика отношения с миром, была не антропоцентричной, т. е. выстраивающей себя относительно чего-то, в терминах Йонаса, «изменчивого», или относительно собственных дел человека, а космоцентричной, строящейся относительно «пребывающего», или природы. А поэтому она была и онтологичной, и прежде всего онтологичной. Именно это понимание этических отношений человека с миром и отсутствует в более поздней, христианской «традиционной» этике.

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. 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.

Человек вписан в мир не разумом, но телом. Разум человека постоянно переходит границы мира, а тело этого сделать не может, оно привязано к этому миру. Поэтому можно говорить об этике разума, создающего виртуальную реальность, и этике тела, принципиальной особенностью которой является невозможность выйти из данной реальности в некое рационально сконструированное «инобытие». Этим и определяется выбор человеком, встроенным в мир, рефлексии как топологической рефлексии. Это осознание человеком мира как продолжения своего тела и поэтому этика мира является и отражается как этика тела, этика телесных практик. Именно через тело, его встроенность в мир этика становится онтологичной.

В этом отношении ответственность как этическая категория также должна стать не антропологической, а онтологической. Антропологическая ответственность – это ответственность разума в виртуальной реальности, которая своим существованием отвергает саму идею ответственности. В этой искусственной, социальной и прочих сконструированных реальностях очень трудно заставить себя быть ответственным. Поэтому человек социальной реальности – это человек безответственный.

Онтологичность этики ответственности происходит из понимания ее 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». Человек не может определить его «действия» как «плохие» и «хорошие». Здесь человек 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, со-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 этики по отношению к миру. Городская этика перестает принимать мир за объект и за субъект этики. Следовательно, здесь снижается ответственность по отношению к онтологическому коммуниканту – миру. Здесь человек начинает конструировать этику и, следовательно, ответственность «под себя». Здесь можно дать себе поблажку, простить себя, быть безответственным, попытаться объяснить свое безответственное поведение, попросить прощения. Говоря современным языком компьютерной реальности, «сохраниться» и «перезагрузиться».

Однако мир – это не компьютерная реальность. Мир не прощает, потому что просто не может прощать, у него нет такого атрибута. Ему ничего нельзя «объяснить». С ним нельзя быть безответственным. Потому что он не прощает безответственности, он просто не может прощать, нет у него такого атрибута. Здесь ответственность основана на одном из универсальных свойств времени – необратимости, «в одну реку нельзя войти дважды». Поэтому этические, а значит, ответственные отношения с миром требуют иного коммуниканта, чем современный человек. Они требуют человека ответственного. Вообще, человек как часть мира – это «человек ответственный». Ответственность – признак архаического сознания.

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 вброшенным 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, 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, были 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. Топология ответственности совпадает с границами мира. Если мир, Вселенная бесконечна, бесконечна и ответственность. Ее мы иначе называем причинно-следственной связью. Ответственность – кровь этого мира. Человек может бояться этой крови или не бояться этой крови, 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-лигио. В приведенном из книги Г. Йонаса отрывке[1] – 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

[1] Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 44.

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 это ему сделать не дают законы. 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, рождаются неуверенность и страх, рациональность становится душащей догмой, свобода умирает.

В этом и состоит принципиальная разница между современным сознанием пусть даже экологически перевоспитавшегося потребителя и сознанием Человека Архаического. Последнему не «чудится»[1], что ответственен перед миром, он сам и есть составляющая природной целостности, и поэтому ему не надо прислушиваться – он слышит, чувствует и живет *так*; 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. Платить самым дорогим – кровью.

---

[1] «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).

§ 7. Феномен жертвы

Рассуждая об архаическом сознании, мы подразумеваем, одним из его обязательных проявлений является присущая человеку религиозность. Когда мы говорим о религиозности, тем более об архаической, основанной на принципе обратной связи, понимая ее как архаическое отражение мира и коммуникации с ним, мы должны однозначно и четко указать, что архаическая религиозность так или иначе строилась в том числе и на основании феномена жертвоприношения. Исследователи религии всегда констатировали, что жертва и феномен жертвоприношения является ее необходимым элементом. К примеру, М. Мюллер, делая широкий обзор многочисленных определений религии, считает жертву обязательным элементом любой религии[1]. Он, описывая ведическую религию, анализирует в Ригведе значение слова *Rita* (санскрит – *Rta*). Это слово иногда встречается несколько раз в одном и том же гимне и может нести различное значение, такое, как *закон*, *порядок*, *священный обычай* и многое другое.

В современной трактовке *Rta* переводится как *закон естественного порядка вещей, в соответствии с которым происходят все изменения во Вселенной, принцип ее работы, космический закон упорядочения*. Нам также, помимо прочего, интересно понимание *Rta* (*Rita*) в его происхождении от корня *Ri* (в интерпретации М. Мюллера[2]) как ритма (в разнообразии от ритма Вселенной до ритма человека). Однако особый интерес вызывает перевод Мюллером *Rta* (*Rita*) как жертвы. Если мы вспомним, пишет Мюллер, насколько серьезно жертвоприношения в древней Индии были привязаны и зависели от положения Солнца, насколько часто приносились жертвы на рассвете, в течение дня и на закате, как много приносилось жертв на полнолуние, на новолуние, а также во время весеннего и осеннего равноденствий и зимнего и летнего солнцестояний, мы можем понять, что со временем саму жертву стали называть путем *Риты*[3]. Здесь же Мюллер находит потрясающее сходство между ведическим *Rta* (*Rita*) и древнеегипетским *Maāt*, пре-

---

[1] Muller M. F. Lectures on the Origin and Growth of Religion. L.; Bombay: Longmans, Green and Co., 1901. P. 2–14, 56, 66, 82, и др. См. также: Muller M. F. Introduction to the Science of Religion. Four Lectures. L.: Longmans, Green and Co., 1873. P. 153, 167.

[2] Muller M. F. Lectures on the Origin and Growth of Religion. L.; Bombay: Longmans, Green and Co., 1901. P. 245–250. М. Мюллер также находит значительное сходство между ведическим *Rita* и *Тао* Лао-Цзы.

[3] Ibid. P. 250.

красно описанным П. Лепаж-Ренуф[1]. *Maāt* означает *правило, закон, порядок, справедливость, правду, истину, правильный, истинный* и похожие на них. Как полагает П. Лепаж-Ренуф, *Maāt* имеет корень *tā*, что означает *протягивать, держать перед собой*, так же, как в акте подношения дара *tā hotep*. Отсюда становится понятно, что *Maāt* имеет в себе и такое значение, как *подношение, жертва*.

Действительно, сам акт пожертвования невозможен без действия *протягивания, держания перед собой*. Анализируя эти действия в терминах М. Хайдеггера, скажем, что такое *протягивание, держание перед собой* аналогично пред-ставлению, которое прежде всего – обращение внимания, введение чего-то, того, *что* протягивают, в событие бытия, введение в присутствие. Прежде всего надо обратить внимание, заметить это нечто присутствующее, то, что мы намерены *протянуть кому-то* и, замечая, взять его перед собой и принять как присутствующее. Это берущее-перед-собой-восприятие, по Хайдеггеру, и есть пред-ставление в простом, широком и одновременно сущностном смысле, в котором мы даем присутствующему стоять и лежать перед нами так, как оно стоит и лежит[2]. Присутствие – это всегда присутствие *присутствующего*, наличие *наличествующего*. Но здесь это не только обращение внимания того, кто протягивает, но и того, кому нечто протягивается. Это означает и введение в присутствие не только *того, что* протягивается, но *того, кому* протягивается. *Присутствующее для меня* станет и *присутствующим для него*, таким образом объединяя наше бытие, мое – бытие протягивающего, его – бытие кому протягивают и бытие того, что протягивается. И если присутствию принадлежит несокрытость, то тот, кому протягивают в акте протягивания, жертве, становится также несокрыт, как и протягивающий. В этот момент, в этом настоящем, по мнению С. Райнаха, жертва собирает бога[3]. Скажем иначе, в жертвоприношении бог в качестве присутствующего выходит в несокрытость, в «господствующее в присутствии настоящее».

В свою очередь С. Райнах, при анализе широкого спектра определений религии созвучно М. Мюллеру заявляет, что архаичную религию невозможно представить без жертвы и жертвоприношения. Он

---

[1] Le Page Renouf P. Lectures on the Origin and Growth of Religion. Religion of Ancient Egypt. London: Williams and Norgate, 1880. P. 119–120.

[2] Хайдеггер М. «Что значит мыслить» // Разговор на проселочной дороге: избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С. 134–145.

[3] Reinach S. A General History of Religions. N. Y.: G. P. Putnam's Sons; L.: W. Heinemann, 1909. P. 52.

добавляет одну немаловажную деталь жертвоприношения: жертва отличается от подношения разрушением жертвы, или сжигая ее, или просто убивая. Архаический человек, по мнению Райнаха, приносит богам жертву для того, чтобы отблагодарить их, насытить едой и сгладить их гнев[1].

Жертвоприношение является принимаемой как должное существенной частью религии, пишет У. Робертсон Смит[2], оно является важным элементом во всех религиях, в любой части мира, где ритуал достиг значительного развития. Таким образом, вторит ему Д. Г. Бринтон[3], жертвоприношение в различных его вариантах свойственно всему человечеству. Архаические религиозные и социальные практики всегда включают в себя жертву, которая считается пищей, предназначенной богам. С повсеместным существованием ритуала жертвоприношения и его ведущей ролью в архаичном обществе согласен также Дж. Фрезер[4].

Обязательно следует заметить, что архаическое сознание понимает жертвоприношение также как средство единения с богами, вступления с ними в союз, возобновления и закрепления этого союза (в том числе и кровью)[5]. Э. Дюркгейм в этом отношении дает интересное объяснение феномену жертвоприношения. По его мнению, если представить, что люди и в правду зависят от богов, то эта зависимость обоюдная. Боги тоже зависят от людей, пишет он, без подношений и жертв они бы умерли. Вообще институт жертвоприношения, по его мнению, является величайшим религиозным институтом, краеугольным камнем позитивного культа в развитой религиозности. Жертвоприношение было изобретено не для установления искусственной родственной связи между человеком и его богами, а для установления и обновления их естественной родственной связи, которая их с самого начала соединяла[6].

---

[1] Reinach S. A General History of Religions. N. Y.: G. P. Putnam's Sons; L.: W. Heinemann, 1909. P. 93.

[2] Robertson Smith W. Lectures on the Religion of the Semites. L.: Adam & Charles Black, 1894. P. 3, 214.

[3] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 187.

[4] Frazer J. G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. N. Y.: Macmillan Co., 1925. P. 31.

[5] Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. P. 189; Le Roy, A. The Religion of the Primitives. N. Y.: The Macmillan Company, 1922. P. 82.

[6] Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. Translated by Joseph Ward Swain. N. Y.: Free Press, 1967. P. 38, 336, 340.

На наш взгляд, интересным пояснением слов Дюркгейма является диалог Платона «Евтифрон». Здесь Евтифрон в диалоге с Сократом говорит о религиозной практике как об умении «говорить или делать что-либо приятное богам, вознося молитвы и совершая жертвоприношения»[1]. Это, считает Евтифрон, «благочестиво, и подобные действия оберегают и собственные дома, и государственное достояние». Здесь Сократ замечает, что, если приносить жертвы значит одаривать богов, а возносить мольбы значит у них что-либо просить, то благочестие представляет собой науку о том, как просить и одаривать богов. Причем, люди одаривают богов тем, в чем у них от людей есть нужда, а просят у богов о том, в чем сами нуждаются. А если так, то благочестие – это некое искусство торговли между людьми и богами. Евтифрон соглашается с Сократом и попадает в расставленную им ловушку, так как он не может ответить на вопрос Сократа о том, какую пользу извлекают боги из получаемых от людей даров[2]. Сократ, как видно из диалога, знает, *для чего* богам приносятся жертвы: *люди, принося жертвы богам, делают им приятное, полезное*[3] *и угодное, а боги, в свою очередь, «оберегая их дома и государственное достояние», делают людям приятное, полезное и угодное*. Следовательно, мы имеем здесь скорее не торговлю, а *теосоциальный симбиоз*, в рамках которого происходит взаимовыгодный обмен. Это и есть описание упомянутого Дюркгеймом единения с богами и обоюдной зависимости. Именно поэтому мы опять помимо общего определения религии как коммуникации человека и природы, основанной на принципе обратной связи, можем вынести частное определение религии как тео-социального симбиоза и коммуникации на принципе обратной связи.

Конечно отношения с богами, описанные в диалоге, предполагают, что в жертву богам, помимо чувств, мыслей и эмоций, приносятся совершенно материальные вещи, но ведь и люди, в свою очередь, зачастую получают в оплату тоже совершенно материальные вещи или выгодное стечение обстоятельств. В этом, отчасти, и состояла одна из сторон античной религии, попавшая под критику Сократа. Но именно

---

[1] Платон. Евтифрон. 14b.

[2] Платон (Платон. Евтифрон, 15b) строит линию аргументации Сократа таким образом, что тот выводит дихотомию *приятное – полезное* и *угодное*, запутывая собеседника. По сути вопрос об обмене он переводит в вопрос, **как** боги пользуются жертвами.

[3] У. Фаулер в этом отношении пишет, что жертвующий не только приносит богам нечто ценное, но и делает это для того, чтобы увеличить их силу (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. 191).

такая религия, не утратившая связь с архаикой и несущая в себе значительную составляющую архаического сознания, составной частью которой являлся взаимовыгодный обмен ресурсами и помощью с богами, была нормой жизни.

Отношения греков с богами были сходными с взаимоотношениями между людьми. Это, по словам Ф. Буррио, «дипломатия, уместная при общении с грозными соседями»[1], но мы скажем иначе. Из непрерывного общения сторон, а также из того факта, что многие греки (даже не всегда знатные) являлись, по общему признанию, потомками богов[2], можно сказать, что боги для греков скорее были грозными старшими членами «семьи», представленной полисом. Здесь «быть гражданином» полиса было равносильно «соучастию в жертвоприношениях» (Демосфен)»[3]. Таким образом теосоциальный симбиоз дополняется пониманием его не только как политических, но и как семейных отношений. Отсюда, из этих отношений следует эксплицировать как онтологический принцип не приписываемый современной (социогенной) религиозностью религиозной практике страх, а *ответственность*. Похожий подход присущ также восточным религиозным практикам, где он воплощается в онтологическом принципе кармы. Однако античный онтологический принцип ответственности отличается от кармического принципа, помимо прочего, в том, 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 и заключаются в выполнении обещаний и осознании *ответственности* за свои поступки, хотя бы в отношениях с богами. Отсюда жертва может также трактоваться и как исполнение долга, как семейного, так и социального.

---

[1] Буррио Ф. Греки и их боги // Античный вестник. Омск: Изд-во Омского гос. университета. 1995. Вып. III. С. 159.

[2] Можно привести пример того, что родословная философа Периандра восходит к Гераклу, родословная Солона и Платона – к Посейдону, родословная Аристотеля – к Асклепию, Пифагора – к Аполлону, родословная Александра Македонского восходит через Геракла к Зевсу.

[3] Ильин И. А. Путь духовного обновления. М.: Русская книга, 1996. Т. 1. С. 191.

Однако в другом диалоге Платона (Алкивиад II) следует обратить внимание на то, чем жертвы в религии отличаются от жертвоприношений, к примеру, в магии. Жертва в дискурсе религиозных отношений требует чистых мыслей и намерений. В этом отношении М. Мюллер также настаивает, что принесение жертвы нужно сопровождать мыслями и поведением, соответствующими нормам морали. Он приводит пример из Авесты, где говорится про *правильность* жертвоприношений, слов, действий, которая в том числе предполагает правильность поведения в социуме. А здесь правильное поведение – общественно приемлемое, в соответствии с нравственными и моральными нормами[1]. Платон также приводит слова Сократа из диалога Алкивиад II (148 b – 150 b), из которых становится ясно, что жертва не может приноситься как откуп за неблагочестивые и дурные поступки. Когда между афинянами и лакедемонянами возникла война, афиняне постоянно проигрывали. Они решили отправить посольство к Аммону[2] и получить от него прорицание и ответ, почему боги дают победу лакедемонянам, а не им. Ведь, по словам Сократа, они приносят богам «самые многочисленные и великолепные жертвы среди эллинов и посвящающим в их храмы такие дары, какие не приносит никто другой; вдобавок, говорили они, мы ежегодно устраиваем в честь богов дорогостоящие и пышные шествия и тратим на это столько денег, сколько не тратят все эллины, вместе взятые. Лакедемоняне же никогда не делали ничего подобного и проявляют по отношению к богам такую небрежность, что приносят им всякий раз в жертву увечных животных, да и во всех остальных почестях выказывают гораздо большую скупость» (Алкивиад II, 148 c, d – 149).

Однако, когда они задали этот вопрос, прорицатель Амона ответил: «Амон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов» (149 b). И Сократ объясняет слова Амона: «Под молчаливым благочестием, думаю я, бог разумел не что иное, как их молитву: действительно, она весьма отлична от всех других молитв[3]. Ведь все осталь-

---

[1] Muller M. F. Lectures on the Origin and Growth of Religion. L.; Bombay: Longmans, Green and Co., 1901. P. 251, 257.

[2] *Аммон*, верховное божество Египта, почитался и греками, у которых идентифицировался с Зевсом. Храмы и прорицалища Зевса Аммона имелись в Олимпии, Спарте, Фивах и других местах (прим. к диалогу А. А. Тахо-Годи).

[3] Слово «молитва», употребляемое в переводе, не совсем точное, это более просьба, а не молитва в ее нынешнем понимании. Сократ приводит пример «молитвы» спартанцев (лекедемонян), которые просили, чтобы «боги даровали им в придачу к хорошему еще и прекрасное; но никто не слышал, чтобы они

ные (c) эллины, принося в жертву богам быков с позолоченными рогами или же оделяя их жертвенными дарами, просят за это взамен все, что вздумается, – благое ли это или дурное. Но боги, слыша, как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, что дозволено произносить в молитвах, а что – нет.

У Гомера ты также можешь найти нечто подобное сказанному сейчас; он говорит о располагающихся лагерем троянцах, что они

...сожигали полные в жертву богам гекатомбы, (d)

и «их благовоние ветры с земли до небес возносили облаком дыма»,

но боги блаженные жертв не прияли,
Презрели их: ненавистна была им священная Троя,
И владыка Приам, и народ копьеносца Приама.

Так что напрасны были жертвоприношения и дары (e) троянцев – они им не помогли: боги от них отвернулись. Ведь, я полагаю, это не в обычае богов – дать, подобно жалкому ростовщику, переубедить себя с помощью даров. И мы болтаем сущие глупости, когда считаем, что таким образом превосходим лаконцев. Ведь было бы очень странно, если бы боги смотрели на наши дары и жертвоприношения, а не на наши души – благочестивым ли и справедливым ли является человек. Думаю я, они гораздо больше внимания обращают на это, чем на (150 a) роскошные шествия и жертвы (…). Боги же, будучи неподкупными, презирают все это, как и дал понять бог устами своего прорицателя. Очевидно, и у богов и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться справедливость и разумение: разумные же и (b) справедливые – это именно те, кто знает, что должно делать и говорить, обращаясь как к богам, так и к людям». Из этого монолога Сократа мы видим, что сама по себе жертва не является гарантией ответа и внимания богов, она является тем средством, которое не работает без благочестия. Поэтому вряд ли можно согласиться с К. Годсеном[1] в том, что люди, завися от действий богов, могут повлиять на эти действия посредством жертвы.

просили чего-нибудь большего. Во всяком случае, до сих пор они пользовались не меньшим счастьем, чем прочие люди; если же и случались у них какие-то неудачи, то не по вине их молитвы» (Алкивиад II, 148 c).

[1] Gosden C. Anthropology and Archaeology: a Changing Relationship. London: Routledge, 1999. P. 170.

В этом отношении архаическое сознание исходило из того, что общение с высшими силами, помимо жертв, требует чистых мыслей и намерений, причем человек, прежде обращения к богам и принесения жертвы, должен сам хорошо подумать, являются ли его просьбы таковыми. Это требование, которое делает необходимым строгий моральный самоконтроль[1]. Конечно не следует обольщаться в том, что современные Сократу греки, а позже и римляне были совершенно моральными людьми. Однако эти нормы должны были преимущественно соблюдаться, так как, во-первых, это было необходимо для нормальной коммуникации с богами. Во-вторых, в античном обществе еще действовал (хотя уже и не так жестко, вследствие постепенного формирования нового социального сознания, оставляющего мало места архаическому) осознаваемый принцип νέμεσις – взыскания задолженностей в самом общем смысле этого слова, а также возмездия и мести – по имени титаниды Немезиды, богини воздаяния. В этом отношении человек, обращавшийся к богине воздаяния (как и к богине равновесия Фемиде), был уверен, что ответ богини по его жалобе может ударить и в его сторону, если в каком-то отношении неправ, или «нечестив». Ведь принцип воздаяния не просто восстанавливает справедливость, но, выражаясь современным языком, реализует принципы мирового равновесия. Именно поэтому человек, требующий справедливости, должен сам быть высоко моральным и порядочным, иначе он мог пострадать гораздо более, чем его «обидчик», и его жертва могла быть обращена против него.

Следует обязательно коснуться и еще одного предназначения жертвоприношения – средства мантики или дивинации[2], т. е. получения

---

[1] Хороший пример подобного самоконтроля позже дает и Плутарх в «Сравнительных жизнеописаниях», рассказывая уже о римских фециалах: «Фециалы – своего рода хранители мира. (…) Римские фециалы часто ходили к тем народам, которые были виновниками оскорбления, и лично старались склонить их к миру. Если их усилия уладить дело миром кончались неудачей, они приглашали богов в свидетели, призывали множество страшных проклятий на свои головы и на свое отечество, если они не правы, как нападающие, и затем объявляли войну. Без их согласия или при их отказе дать его ни один солдат, ни царь не имел права взяться за оружие. Царь должен был узнать от них, имеет ли он нравственное право начать войну, и затем уже готовиться к ней» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Нума Помпилий. XII. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2008. С. 80).

[2] У греков, как пишет Цицерон в трактате «О дивинации» (De divinatione. I, 1), получение воли богов называлось мантикой μαντικη, на латинском – дивинацией (divinatio). По Цицерону, дивинация – это предсказание и предчувствие таких событий, которые считаются случайными (De divinatione. I, 9). Интере-

воли богов, что подтверждает понимание архаичной религии как коммуникации, основанной на принципе обратной связи. Гаруспиция – предсказание будущего по внутренностям жертвенных животных. Архаическое сознание очень ответственно относилось к гаданию на жертвенных животных, несмотря на то, что авторитет такого гадания постепенно утрачивался. Но, тем не менее, Цицерон в трактате «О дивинации» писал: «До появления философии, которая была открыта ведь совсем недавно, никто и не сомневался в существовании дивинации, и позже, когда философия продвинулась, ни один авторитетный философ не отрицал ее. Как можно безразлично относиться к искусству столь древнему и подкрепленному свидетельствами славнейших письменных источников?»[1]. Однако дело здесь даже не в тянущейся издревле традиции, являющейся постоянным воспроизведением архаического сознания, сколько в доверии архаического сознания такого рода технике получения информации. Доверие к мантике (дивинации) при принесении в жертву животных пользовалось до определенного момента таким значительным доверием, что применялось даже на войне. Поясним эту мысль. Война, пишет А. Н. Северьянов[2], – событие жестокой и бескомпромиссной проверки социальной и индивидуальной адекватности, это и проверка рациональности на «дееспособность», на подлинность, на бытийную укоренённость. Если действительно предположить, что религия, а следовательно, и его подоснова – архаическое сознание, это комплекс фантастических воззрений, то в экстремальной ситуации выживания обрядовая, да и интеллектуальная религиозная деятельность должна прекращаться как неадекватная об-

---

сен тот факт, что дивинация как выражение религиозного принципа обратной связи считается Цицероном вполне естественной: «если есть дивинация, то существуют и боги, а если существуют боги, то должна быть дивинация» пишет он (De divinatione. I, VI (10)). Здесь же в трактате есть слова о том, насколько широко были распространены гаруспиции: «почти все прибегают к гаданиям по внутренностям» (жертвенного животного) (De divinatione. I, X; XXXVIII, 83), да и вообще, «есть ли такой народ или такое государство, которые не придавали бы никакого значения предсказаниям будущего по внутренностям животных…» (De divinatione. I, VI (10)). Эти положения являются манифестацией архаического сознания. Однако Цицерон приводит и противоположные мнения, которые уже были распространены в его время.

[1] Цицерон. О дивинации. XXXIX, 86. См. также, например, сборник описания греческой мантики (предсказаний): Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. М.: Изд-во Эксмо, 2002.

[2] Северьянов А. Н. Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 422.

стоятельствам и затратная для условий, в которых необходимо экономить физические и психические силы, в том числе «перцептивный ресурс» (нельзя позволить своему вниманию отвлечься на неактуальные направления и посторонние предметы). Но тогда с точки зрения экономии времени, внимания и ресурса на войне трудно объяснить, например, существование военной мантики (в виде гаруспиций) или сложной религиозной обрядности, если мантика и обрядность не решают оптимальным образом некие насущные прикладные, конкретно-поведенческие задачи. Тот, кто не теряет драгоценное время и силы на процедуры гадания, коллективные жертвоприношения, индивидуальные моления должен, по идее, получить преимущество над врагом. На самом деле оказывается иначе. К примеру, в войне против персов, основываясь на понимании оракула Аполлона, лакедемоняне пошли на неслыханное нарушение собственных установлений о правах гражданства, приняв, по описанию Геродота, Тисамена из Элеи и его брата Гегия в число граждан (!) Спарты. Однако наиболее показателен еще один пример доверия архаичного сознания мантическому жертвоприношению. Это рассказ Геродота о победной битве при Платеях в 479 г. до н. э., когда объединенное войско греков на Беотийской равнине у горы Киферон противостояло армии персов под предводительством Мардония. Во время битвы спартанцы предпочли умирать под вражескими стрелами, но не начали наступления без благоприятных, с их точки зрения, результатов жертвоприношения[1]. Возможно ли предста-

[1] Геродот описывает это сражение так: перед сражением военачальниками с обеих сторон, как обычно, совершались жертвоприношения, имевшие целью узнать волю богов, добиться их расположения, а значит и победы. У эллинов жертвы приносил уже упомянутый Тисамен, сын Антиоха, который находился в эллинском войске как жрец-прорицатель. Жертвы и предзнаменования выпали благоприятные для эллинов только в случае, если они будут обороняться, но неблагоприятные, если перейдут Асоп и начнут сражение (Геродот. История. IX. 36). Греки и персы постоянно проводили перегруппировку своих порядков, пока Мардоний не посчитал очередной маневр греков за отступление и пошел в наступление. 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. Тогда Павсаний обратил взоры на святилище Геры у Платей и стал взывать к богине, умоляя ее не обмануть упований спартанцев. Сразу же после молитвы Павсания для лакедемонян выпали благоприятные жертвы. Тогда и лакедемоняне, наконец, также пошли на персов (Геродот. История. IX. 61–62).

вить себе, пишет Ф. Буррио[1], атакующее вражеское войско, град стрел, от которых падает замертво немало воинов, стоически выносящих штурм, но не двигающихся с места лишь потому, что боги не дают сигнала вступить в бой. Отсюда мы видим, что по отношению к архаическому сознанию мы вряд ли можем говорить о вере, скорее об уверенности и знании правильности поведения, задаваемого жертвоприношением.

Экспликация понимания жертвоприношения как одной из констант архаического сознания обязательно приводит нас к рассмотрению современного понимания жертвы. Здесь интересно будет обратиться к работе «Жертва» В. В. Савчука[2], эпиграфом к которой автором взята строчка из А. Ф. Лосева «Вся человеческая и животная жизнь есть сплошная жертва». Именно эта строка показывает современное понимание, вернее, непонимание феномена жертвы. Современное сознание трактует всю драму жизни А. Ф. Лосева как одну сплошную жертву. Однако мы рассматриваем жертву как феномен, а не как стилистическую фигуру речи. Дело в том, что как только мы начинаем называть жертвой всю человеческую жизнь, она сразу же перестает быть по сути жертвой, так как *тотальность* жертвы элиминирует саму жертву, убивая ее противоположность. Поэтому если нет не-жертвы, то нет и жертвы. Тяжелая жизнь человека принципиально не является жертвой, она всего лишь жизнь. Таким образом жертва, во-первых, должна отделяться от не-жертвы так же, как сакральное отделяется от профанного. А во-вторых, жертва должна быть ограничена временными рамками, так как жертва длиною в жизнь становится просто образом жизни, который уже нельзя определить как жертвенный.

В современной обыденной жизни человек очень далек от понимания жертвы. Он считает, что чем-то жертвует, хотя просто выбирает тот или иной вариант благоприятного развития событий из возможных вариантов своей жизни, по сути – своей судьбы. Человек выбирает лучшее из возможного, выбирает иногда совершенно неадекватно, небрежно, невнимательно. Человек зачастую сводит жертву к потерянным вещам, к невнимательности и небрежности в соблюдении правил, к безответственности и халатности должностных лиц, ответственных за что-то. Но в таком выборе отсутствует сакральность. А именно сакральность является одной из характеристик жертвы. Нельзя согла-

---

[1] Буррио Ф. Греки и их боги //Античный вестник. Омск: Изд-во ОмГУ, 1995. Вып. III. С. 158–170.

[2] См. Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. С. 60–73.

ситься с Савчуком в том, что «жертва» аварии, теракта, СПИДа, бесхозяйственности – это жертва цивилизации. На наш взгляд, это не жертва, а процедура «оплаты по счетам» за бездумное пользование цивилизацией. Настоящая жертва всегда предварительна, в тревожном ожидании, в безысходности и необходимости сознательного отказа от того, что её составляет. Она – в пользу обязательно *кого-то*, но никогда не в пользу *чего-то*. Она – в неизбежности осмысленной передачи прав владения на нее.

Жертва невозможна вне ре-лигио, то есть жертва невозможна вне дискурса коммуникации, невозможна вне дискурса ответственности. В этом процессе обязательно должен присутствовать тот, кто жертвует, и тот, кому жертвуют. Именно в этом отношении жертва – архаична, а в архаичности – ответственна. Иными словами, жертва – гениальная интуиция архаического человека, который в процессе развития коммуникации с миром понял один из атрибутов этой коммуникации – жертву – как утверждение этой коммуникации и благодарность за нее[1]. Отсюда правильное понимание и осуществление жертвы – понимание и осуществление архаики. Это проявление архаического сознания.

Сегодня жертва – это игра, в которой человек привык оперировать теми понятиями, которых нет в современном цивилизованном сознании. Сегодня жертва – это модный дискурс, как этническая одежда, как ретро стиль, как антиквариат. Однако то, что сейчас считается антиквариатом, когда-то имело свое применение. Люди жили с этими вещами, а иногда и не могли жить без них. Сегодня жертва напоминает очки, с которыми человек, как известный персонаж из басни, не знает, что делать. Человек современный выстраивает вереницы своих приду-

---

[1] Старославянское «жрьтва», пишут Д. А. Гаврилов и С. Э. Ермаков, родственно словам со значением *хвалить, хороший, воспевать, превозносить, восхвалять, хвала, награда, хвалебная песнь, желанный, приятный, благодарный, благодарность*. Сама жертва рассматривается исследователями как главный языческий (а следовательно, архаический) обряд. Целью жертвоприношения, считают исследователи, как в далеком прошлом, так и в наши дни, является обеспечение хороших взаимоотношений между человеком и богами или предками (в нашей терминологии – re-ligio), обновление и упрочнение мироздания, восстановление первоначального единства человека и мира. Единственно приемлемой человеческой жертвой авторы считают гибель при защите свободы и независимости своей родины или при необходимости сохранения жизни своих ближних (цит. по: Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями. М.: Изд-во «Ладога-100», 2008. С. 75–79; Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Ключи к исконному мировоззрению славян. Архетипы мифологического мышления. М.: Ганга, 2010. С. 128–132.

манных смыслов, не зная довербальной перворациональности, но пытаясь воспроизвести ее. Однако жертва, прежде всего, – это другая, довербальная, реальность, и её трудно объяснить тем набором слов, который имеется в нашем распоряжении. Это жизнь, которую нельзя проговорить, объяснить, её надо прожить, в ней надо участвовать, в ней надо действовать, быть в ней, быть ей. Именно поэтому Савчук пишет о жертве в дискурсе топологической рефлексии, продолжая и развивая тезис Деррика де Керкхова о том, что мир как продолжение кожи намного интересней, чем мир как продолжение взгляда. Жертва, в ее интерпретации Савчуком, – это мир как продолжение тела.

Жертва – изначально не христианское понятие. Поэтому весь мир до сих пор держится на архаическом, языческом действе. История христианства также начинается с жертвоприношений. Эти жертвоприношения всем хорошо известны, они кровавы: Иоанн Креститель, Христос, не считая погибших с ним на кресте. Однако здесь всегда существуют нелогичность и некоторое искажение смысла. Они в том, что сам Христос понимается как жертва Бога самому себе за людей, однако распятию его подвергли язычники, а не христиане, которых еще не было. Означает ли это, что он жертва язычников своему богу? Тогда причем здесь христианство? Не следует забывать, что еще задолго до *казни* Христа (подчеркнем, это была именно *казнь*, а не принесение в жертву) язычники-римляне *последовательно боролись против человеческих жертвоприношений*. Однако казнь ученики и последователи Христа истолковали как жертву, несмотря на то, что Христос на кресте сожалел о *непринятой* Богом жертве, задавая вопрос «Ил*и*, ил*и*! лам*а* савахфан*и*?», т. е. почему Бог оставил его. Скажем иначе, несмотря на все толкования христианской мифологии, Христос был убит через казнь.

Однако жертва – это не убийство. Убить жертву является позорным. Принести жертву считается почетным. Убить значит не дать принести, испортить для принесения. Жертва – это посланец к богу, а не просто еда ему на завтрак. Её не *убивают*, принося, а *приносят*, убивая. Поэтому, еще раз, жертва – это *тотальная ответственность*, а *не дань страху*, не проявление *богобоязненности*.

Жертва – это не «Я» и «не-Я», жертва – это тотальное «мы», причем «мы» – это и моё тело, и тело сородича, и тело рода[1], и тело бога,

[1] Род, по мнению Д. А. Гаврилова и С. Э. Ермакова, – одно из основополагающих понятий языческого мировоззрения, применяемое к близким по речи (языку), крови и земле людям. Род всеобъемлющ, так как все пребывает в связи со всем. Это приводит к обожествлению рода в представлении язычников прошлого как непрерывной цепочки предков и потомков, взятых вместе, в

его топология – космос. Именно здесь так важна взаимосвязь, *обратная связь человека с миром*, religio. И жертва – это вклад в эту коммуникацию, подтверждение *тотальной ответственности* за нее. Следует заметить, что Иоанн и Иисус закрепили эту ответственность собственной кровью. С тех пор в виртуальном пространстве цивилизации кровь человека перестала быть средством породнения с богами, стала внекультурна, стала табуирована, стала *опасна ответственностью*. Отсюда, ни одна из политических доктрин, к которым следует также отнести и взятый в целом проект позднего христианства (как и ислама), не может быть описана в терминах жертвенности, несмотря на принесение обильных жертв. Цинизм политического[1] дискурса, мимикрирующего под религиозный, сводит на нет смыслосодержание жертвы. В политике же нет жертв, есть многоходовые комбинации обменов, «поддавки» и «гамбиты».

Уточним, кровь – это *последнее* средство, *край*нее средство, когда уже нечем платить (помните бедную вдову: две последние лепты – её фигуральная кровь[2]). Когда выставляемый счет настолько *реален*, что человек отключается от нашей ненастоящей реальности и выбрасывается в настоящую – вне времени, вне цивилизации, в топос онтологической морали и ответственности. Это и есть та реальность, которая в

неразрывном единстве. Исследователи склонны рассматривать слово «род» не как истинное имя Бога-Творца, но лишь как одно из его возможных прозвищ: «То ти не Род, седя на воздусе, мечеть на землю груды – и в том ражаются дети… Во всем бо есть творец Бог, а не Род» («Слово о вдуновении духа в человека») (цит. по: Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями. М.: Изд-во «Ладога-100», 2008. С. 144–145; Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Ключи к исконному мировоззрению славян. Архетипы мифологического мышления. М.: Ганга, 2010. С. 200–201).

[1] Политическая теология рассматривается нами в статье: Першин Ю. Ю. Политическая теология в топологии рационального дискурса // Личность. Культура. Общество. Т. 13. – Вып. 1 (61–62). – 2011. – С. 246–252. Там же политическое рассматривается как одна из существенных черт, присущих социогенной религиозности, к проявлениям которой относятся такие мировые религии, как христианство и ислам.

[2] 1 Взглянув же, Он увидел богатых, клавших дары свои в сокровищницу;

2 увидел также и бедную вдову, положившую туда две лепты,

3 и сказал: истинно говорю вам, что эта бедная вдова больше всех положила;

4 ибо все те от избытка своего положили в дар Богу, а она от скудости своей положила все пропитание свое, какое имела. (Марк, 12; Лука, 21).

Именно такую, крайнюю, предельную искренность бедной вдовы, показавшей один из смыслов жертвы, можно искренне уважать.

терминах экзистенциализма называется истинным бытием. После крови нет более средств оплаты, и люди потому и являются людьми, что могут приносить в жертву кровь, потому что понимают её ценность. Кровь не томатный сок боевиков. Якудза, отрезающий себе в фильме палец в знак верности хозяину, содержательно пуст в своей имитации трагедии и боли. Реальные кадры расстрелов, реальные кадры отрезания бандитами пальцев у пленников шокируют своей настоящестью в противоположность виртуальной жертве якудзы. Это происходит потому, что даже через посредника – кинопленку – кровь *онтологически искренна*, она всё проверяет на искренность, умирая. И избегает её только тот, кто понимает, что *не выдержит проверки*. Страх быть по-настоящему неискренним способствует замене крови на эрзац. Превращению живого тела в резиновую куклу. Превращению культуры в цивилизованность.

Пролитая кровь жертвы очищает. Пролитие крови – топологически – размыкание. Это архаическое действо. Кровь, даже пролитая в виде красного вина, открывает дорогу смерти, вернее, она – связующее звено между жизнью и смертью. Могила, близость могилы традиционно очищает. Вспомним «Жертву у гроба» Эсхила:

> «Лейте слёзы, восплачьте плач, к холму горестному припав.
> Отвращает могила зло, очищает от скверны добрых».

Очищает место, где приносится жертва или проливается жертвенная кровь. Солдаты очищаются гибелью товарищей, их кровью, близостью к переходу за предел, в смерть. Человек редко выдерживает испытание такой степенью разомкнутости, открытости, включенности в бытие, чистоты и старается «испачкаться» после боя – выпить алкоголь, «гульнуть», вплоть до совершения противоправного поступка, объясняя тем, кто не был в бою: мы были рядом со смертью и теперь нам всё можно! И каждый раз такой «грех» сродни грехопадению Адама и Евы. Кровь жертвы как размыкание себя, приближение к переходу, трансгрессии – тяжелейшая работа очищения «от грехов», дикое напряжение. Поэтому после такой работы – «душа праздника хочет», разгул, оргия как попытка все забыть (вспомним: древние считали праздничный день *рабочим*, а послепраздничный – днем отдыха).

Для альпинистов, мотоциклистов и прочих, упоминаемых Савчуком людях, которые зачастую видят смерть рядом с собой, памятники-гермы[1] у дороги – места для переговоров с иным, «тем светом», с

[1] Герма – алтарь древнегреческого бога Гермеса, одна из функций которого – проводить души в мир мёртвых.

друзьями, жившими на этом пределе и однажды просто потерявшими грань этого и того миров. Эти импровизированные гермы – проявление понимания первосмысла-силы, проводящей друзей «туда», олицетворенной в архаическом сознании богами – Гермесом-психопомпом, Велесом, Одином, Вотаном. Это не символ-указатель, это место приобщения, это очищающее соприкосновение с иным миром.

В архаическом сознании неосознанных жертв нет. Жертва обязательно должна быть *осознанна* и ей должно быть уделено *внимание*. В архаическом сознании внимание связывает мир в единое целое. В жертве сильнейшим средством привлечения внимания и таким образом связывания, конструирования мира является кровь. Здесь и в этот момент жертва – остановка реальности в ее движении, в поворотной точке – до и после, целый мир между прошлым и будущим. Кровь как красный кагор в ритуале причащения вяжет вниманием, смерть вяжет вниманием, кровь-первовещество – это первосмысл, точка основания мира, открытие архаическим человеком своего пространства окружающему миру. Кровь как непосильный труд, отнимающий здоровье – основание, на котором строится культура, и цемент, которым она скрепляется. Вспомним О. Мандельштама:

Кровь-строительница хлещет
Горлом из земных вещей…

Современная цивилизация виртуальна, она избегает крови как искренности, как ответственности, кровь ей противна. Чтобы пролить кровь, то есть сделать крайнее, честное действие, тоже и всегда нужна ответственность за то, что она пролита не даром. Это ответственность перед собой человека, который не отделяет жертву от жертвователя в их диалектическом единстве с тем, кому жертвуют. Это нежелание человека, чтобы «порвалась связь времен», нежелание превращения Космоса в Хаос. Это предельная ответственность перед жертвой. Ответственность, которая всегда осознанна и принята.

Жертва объясняется только через саму жертву, через катарсическое состояние жертвоприношения – это состояние чистого смысла, чистого разума, разума без всех наслоений, это и есть экстаз. Это чистая, чистейшая метакоммуникация, чистая реальность, чистое бытие смысла, понимания, звука, формы, движения, языка, которому не нужны бессмысленные лишние слова, искажающие реальность (вспомним Тютчева: мысль изреченная есть ложь). Жертву невозможно встроить в готовый формат смысла и воспроизвести готовым языком с готовыми значениями слов, ей нужен архаический язык. Жертва – это ситуация проявления подлинного человеческого, его единой-

единственности с жертвой, с жертвующим, с теми, кому жертвуют, и в общем – с космосом. Только в этом человек есть мера всех вещей, существующих и не существующих.

У жертвы есть два модуса: *предоплата, оплата, дар, посвящение, освящение* как *sacrifice*, а также *результат, следствие, итог, потеря, погибший(-ая, -ие)* как *outcome, casualty, losses*. К примеру, в английском языке эти значения выражаются разными словами, а в русском – одним словом *жертва*. Здесь мы говорим о жертве в первом модусе – предоплате, благодарности, обмене, коммуникации, диалоге. Но когда мы говорим о цивилизации, мы имеем в виду второй модус жертвы – потерю, неожиданную, случайную, это то, что отнято против желания, уничтожено, отчуждено. Это насилие цивилизации над человеком, но не жертва.

О жертвах говорят, к примеру, и современные спасатели, и жрецы древних богов. Они говорят о разном, у них разное сознание, они не поймут друг друга. У спасателей жертвы – погибшие, у военных – потери, у бизнесмена – время и упущенная выгода, у школьника – кино, которое не посмотрел из-за уроков и т. д. Все эти «жертвы» – это псевдожертвы для современной «богини» – Цивилизации. Однако даже Молоху *приносили* жертвы, а современные «боги» *берут и отнимают* свое сами. Поэтому о цивилизации и её последствиях невозможно говорить в терминах жертвенности, как нельзя говорить о жертве вне дискурса religio. Вне его можно говорить только об *outcome, casualties, losses*, но не о *sacrifice*, то есть мы говорим о *дани*, а не о жертве. Социогенная религия цивилизации, следовательно, есть религия дани, религия налога. Она прекрасно встраивается в тело цивилизации, так как тотальность этой религии является тотальностью цивилизации. В этом пространстве – рефлексия экзистенциалистов правомерна – нет места человеку, впрочем, как и любому другому богу, включая «мирового». Однако тотальность тела цивилизационно-религиозного организма не есть архаический организм *мира*. Архаический мир другой, ему не нужен современный человек, расчлененный на *душу* и *тело*, на *«Я»* и *«ты»*, на *субъект* и *объект* и т. д. Ему нужен архаический целостный человек, в котором цивилизация и религия проявляются в тотальности морального (помните Канта: «моральный закон во мне»), тотальности ответственности, и только уже здесь, в этом пространстве *бог есть любовь* и в этом пространстве «исчезает неправда» (В. Розанов). Иначе, в теле нашей цивилизации любовь социогенна и так же мертва, как и социогенный бог, которого она маркирует.

Смысл цивилизации – удобство, удовольствие, выхолощенность, боязнь культуры. Смысл (а не просто условие бытия) культуры – не-

удобство, ограничения, рамки, боль, кровь, жертва, искренность. Но культуру порождает именно архаическое сознание, проходя через хронотоп жертвы – отчуждения, отделения, отрезания от себя части себя, чего-то родного, чем можно поделиться с миром, в чем можно породниться с ним. Следует согласиться с Савчуком в том, что цивилизация стерильна, а культура кровожадна, потому что именно ей, а не цивилизации приносят жертвы. Следует ли удивляться отсутствию культуры в нашей цивилизации, в которой *жертва* – всего лишь игра? Цивилизация пронизана не естественной, а виртуальной коммуникацией. Жертва в ее архаическом значении вообще никак не соотносится с виртуальной реальностью только потому, что архаическое сознание не виртуально. Жертва – закрепление чего-то большего, чем коммуникация. Жертва – архаическая форма теосоциального метаболизма, метакоммуникация. Она – закрепление присутствия человека в мире. Жертва похожа на обмен, но она в прямом смысле не обмен, похожа на оплату[1], но не оплата, похожа на потерю, но не потеря. Можно согласиться с Савчуком в том, что жертва искренна, свята, торжественно-празднична[2] и одновременно серьезна. Она экзистенциальна и онтологична. Она – альфа и омега единого-единственного здесь-и-сейчас бытия, она – максимум внимания, человек в ней без остатка. Она каждый раз заново – парадоксально действо-ритуал-жизнь-игра-опыт. Жертва – точка смысла, переход в иное. Жертва всегда вневременна, поэтому нет «современных видов жертв». Жертва всегда современна. Она – единство времени и пространства, и через сотворение пространства и смысла жертвы мы попадаем в Хронос, в доисторическое и внеисторическое первовремя.

---

[1] По Савчуку, самоубийцы, сумасшедшие, наркоманы, преступники – «привычные вывихи культуры» – являются свидетельством того, какую жертву платит общество, втягиваясь в общий цивилизационный процесс (Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. С. 60–73). С этим вряд ли можно согласиться: жертву нельзя *платить*. Жертву можно *приносить*. А самоубийцы, сумасшедшие, наркоманы, преступники не жертвы общества цивилизационному процессу, а его, это общества, безответственность. Жертва, подчеркнем, ответственна.

[2] Везде, пишет У. Робертсон Смит, мы видим, что в архаических племенах жертва всегда включает в себя праздник, и праздник невозможен без жертвы (Robertson Smith, W. Lectures on the Religion of the Semites. L.: Adam & Charles Black, 1894. P. 255). А. Мензьез согласен с ним в том, что вообще жертвоприношение – это великий праздник (Menzies A. History of Religion. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1917. C. 68).

Само пространство и смысл жертвы всегда контемпоральны, своевременны во времени-которое-всегда, и поэтому *вне профанного времени* они – в Хроносе-первофеномене, при непосредственном восприятии которого человека охватывает не ужас или шок, но экстаз от приобщения к божественному, что означает тотальное понимание и проживание космоса. Однако цельное архаическое понимание космоса и логоса невозможно без понимания частого атрибута жертвоприношений – смерти.

§ 8. Осознание смерти

Когда мы говорим об архаических элементах сознания современного человека, унаследованных им от архаического человека, нам совершенно необходимо упомянуть об отношении человека к смерти. Скажем, о различном отношении к смерти древнего и современного человека. Именно сознание и осознание смерти, отношение к ней являются неотъемлемым элементом архаического сознания. Отношение современного человека к смерти в точности отражает широко распространенные стереотипы подхода к архаике в целом, страх по отношению к ней и свидетельствует о том, что в нашем обществе вообще нет адекватного понимания архаики[1]. Это является показателем оторванности современной «цивилизованной» культуры от архаической, предназначенной для адекватного встраивания человека в мир, а не в городские джунгли.

Здесь, на наш взгляд, кроется принципиальная разница между восприятием смерти и отношением к ней. Мы уже говорили об изменяющей сознание искусственной среде города, порождающей собственную религиозность, мифологию и даже собственную архаику. В этой искусственной, виртуальной среде мы можем обнаружить гораздо меньше латентных проявлений архаического сознания, чем в традиционных обществах, близких к родовой организации, или которые до сих пор строятся на основании ее, являясь своего рода консервантами архаичной ментальности. Городская культура зачастую презрительно относится к консервативным родовым обществам как к обществам, имеющим более низкий уровень развития. Но на самом деле именно в консервативных сообществах, до сих пор сохранивших родовую менталь-

---

[1] В работе «Кровь и культура» (Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995). В. В. Савчук делает удачную попытку развести понятия «архаическое» и «архаичное» (с. 6–7). Здесь же, вопреки устоявшимся стереотипам, он пытается показать, что «архаические элементы сознания, которые по инерции часто связывают с дикостью, агрессивностью, кровожадностью и прочими проявлениями неискоренимого зла в человеческой натуре» (с. 8), на самом деле – это знания, умения и навыки, которыми владел архаический человек и которые «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» (с. 10), это «первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности» (с. 14). Однако этим определение архаического сознания не ограничивается.

ность, можно с большей долей вероятности и достоверности эксплицировать элементы архаического сознания.

В этом отношении, к примеру, рассматривая основы философской танатологии, М. А. Шенкао дает любопытные положения для понимания ментального восприятия смерти различными народами. Ментальность, по Шенкао, – это «стереотипы, установки людей, это умонастроения масс, немотствующего большинства; это особое *нерефлексированное, неочищенное мировидение*; это эмоции, идеалы, ценности этноса, это *неофициальное, непроговариваемое «сознание при себе»*; это своя правда»[1]. Именно эта среда, на наш взгляд, и является огромным массивом ментальной «руды», в которой присутствуют драгоценные вкрапления архаического отношения к смерти. При этом они не являются национальными, а свойственны людям вне национальностей. Однако, пишет Шенкао, ментальность создается на границе сознательного и бессознательного, она может проявить себя, «проговориться» через установки и стереотипы народных традиций, обычаев, как символы. Она может дать о себе знать через особые, понятные данным людям слова, обороты речи, жесты, ритуалы, этикетное поведение[2]. На наш взгляд, именно здесь надо искать архаическое отношение человека к смерти, а не в современных философских текстах о смерти[3]. Именно поэтому нам следует рассмотреть образцы народной культуры, в которых иногда совершенно очевидно просматриваются отголоски архаического сознания.

На примере различных обрядов народов Сибири и Кавказа, описанных М. А. Шенкао, можно проследить чем отличается разнится у различных народов отношение к смерти и в чем оно поразительно схоже. Именно в схожести, очевидно, есть отзвуки неуничтожимого архаического сознания. Прежде всего общим для самых дальних народов яв-

---

[1] Шенкао М. А. Основы философской танатологии. Черкесск: КЧТИ, 2002. С. 40.

[2] Там же. С. 40.

[3] К примеру, обширные философские разработки на тему смерти ведутся в Санкт-Петербурге, где под руководством А. В. Демичева и М. С. Уварова с 1991 года выходит сборник «Фигуры Танатоса» (см.: Фигуры Танатоса: Символы смерти в культуре. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1991. № 1; Фигуры Танатоса: Кладбище. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. № 6 и др.). Рассматриваемое в них отношение к смерти, по меткому выражению А. П. Огурцова, можно было бы назвать «мировоззрением высоколобых» (Огурцов А. П. Трудности анализа ментальности // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 51–53), в котором невозможно выявить рефлексию отношения к смерти, свойственную архаическому сознанию.

ляется разделение на мир живых и мир мертвых. В архаическом сознании даже при таком разделении эти миры своеобразно взаимодействуют. К умершему обращаются как к члену семьи, но одновременно как к иному, но не чужому. Ему как бы предлагают соблюдать извечные правила со-бытия мира жизни и мира смерти и не нарушать их. Смерть принимается как неотвратимое явление, и притом, что в обществе распространены и настроения страха смерти, тем не менее, проявлением архаического сознания является именно мысль, что ее не следует бояться. Здесь чувствуются отзвуки некого стоицизма, принятия судьбы, перед которой нельзя быть слабым, а надо уметь всегда оставаться человеком. Взаимопроникновение мира жизни и мира смерти видно даже в том, что человек, который потерял честь, преступник, изгой общества, «умер» уже при жизни. Его «убивают» презрением, а еще сильнее – невниманием. Такая социальная «смерть» – мощное средство социальной регуляции. И наоборот, даже умерший может быть живым среди людей, если он был социально значимым человеком, если он был авторитетным, если его имя и дела уважались, а потомки жили по его заветам. Отсюда видно, что смерть – не просто часть жизни, ее не следует считать чем-то самым плохим, что может быть с человеком. Есть вещи гораздо хуже смерти. Это жизнь на войне и позор[1]. Именно страх позора делает боязнь смерти бессмысленной. Трус, цепляющийся за жизнь и боящийся смерти, не заслуживает жизни. Такое сознание характерно для народов Кавказа, «народов стыда и страха». Позволим себе поправить автора – для народов стыда и чести. Но в далее, как мы увидим, это характерно для очень многих народов, живущих по законам предков, законам отцов, т. е. по законам родовых отношений, которые также синхроничны определенному уровню архаического сознания. Именно такие отношения и такое сознание считаются ценными и подлежат культивации и рекультивации во всех культурах.

Однако ошибкой было бы думать, что со смертью имеют дело только взрослые, понимающие мир люди. В архаическом обществе смерть является неизменным присутствующим элементом архаического сознания даже по отношению к только родившемуся ребенку. После рождения он сразу же включается в дискурс смерти. Иными словами, по отношению к ребенку со стороны взрослых, со стороны родителей можно наблюдать манифестацию элементов архаического сознания. Можно предположить, что в ребенке также сразу же начинает культи-

---

[1] Шенкао М. А. Основы философской танатологии. Черкесск: КЧТИ, 2002. С. 45–46.

вироваться архаическое сознание, которое с возрастом становится его «кровью и плотью». К примеру, В. В. Савчук в одной из своих работ размышляет о культивировании архаических элементов сознания через рассмотрение одной из форм их проявления – такого «загадочного» феномена, как смертная колыбельная.

Этот феномен, «как никакой другой, вызывает широкие споры у фольклористов, этнографов и педагогов по поводу трактовок значения и функций, которые выполняли эти песни»[1]. Эти споры, на наш взгляд, очень точно репрезентируют определенную мировоззренческую растерянность, то есть отсутствие понимания архаики и, как один из результатов, не совсем адекватное объяснение феномена смертной колыбельной. Прежде чем рассмотреть аргументы в таких спорах, нам следует взглянуть на тексты самих смертных колыбельных:

Бай да бай,
Поскорее помирай!
Помри поскорее!
Буде хоронить веселее…[2]

Бай, бай да люли!
Хошь сегодня помри.
Хоть сегодня умри.
Бай, бай да люли![3]

Нашему цивилизованному сознанию совершенно неуместным и шокирующим кажется объяснение пожелания смерти ребенку с самого дня рождения до некоторого возраста, когда мать еще может петь ему эти колыбельные. При этом в текстах встречаются не просто пожелания, а приказ умереть. В этом отношении интересны работы В. В. Головина, который считает, что мотив пожелания смерти имел «постоянную» окказиональную природу и включался в текст сразу же, как только нянька начинала чувствовать любое негативное изменение в ребенке. К примеру, после надрывного крика ребенка нянька могла

---

[1] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 22.

[2] Савчук В. В. приводит цитату из сборника: Крестьянская лирика / общ. ред. М. Азадовского. Л., 1935. С. 124.

[3] Из этого же источника. С. 124. Помимо этого, подобного рода колыбельные приводятся по источникам: Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898. С. 10; Капица О. И. Детский фольклор: песни, потешки, дразнилки, сказки и проч. Л., 1928. С. 41; Колыбельные песни, записанные в Курганской области / сост. М. Н. Чебыкина. Курган, 1990. С. 27.

тихим настойчивым голосом приказать ребенку «умри» и несколько раз пропеть смертную колыбельную[1]. Такое поведение няньки в современных условиях, когда мать (за очень редким исключением) плотно опекает и бережет ребенка от любого негативного влияния, совершенно непонятно.

Такое отношение к ребенку может быть в идеологических целях и с большой натяжкой объяснено тем, что в большой крестьянской семье скотина, которая кормит эту семью, гораздо ценнее ребенка, «лишнего рта». Однако, вопреки такому объяснению, подобные колыбельные песни, которые объединяют людей в «едином пра-океане, едином потоке и ритме дыхания», пелись всем детям вне зависимости от знатности, богатства[2]. Следовательно, социальный статус ребенка здесь не важен. Более того, рациональность и адекватность архаического сознания не дают повода считать, что эти колыбельные пелись просто так, бессмысленно.

Очень сомнительно также, что в старину смертные колыбельные представляли собой своеобразное средство «демографической политики», то есть играли роль медленной эвтаназии для больного, слабого или лишнего ребенка или испытывали грудного ребенка на живучесть. Для подобных процедур существовали более действенные, простые и более гуманные, с точки зрения архаичного человека, средства, чем «медленная эвтаназия». К примеру, М. Ф. Косарев на основе обширного этнографического материала по этому поводу пишет о распространенном у северных народов архаическом обычае убийства лишних, обременительных «иждивенцев», независимо от возраста, в том числе и грудных детей[3] Косарев также показывает, что у «язычников тайги и

---

[1] См.: Головин В. В. Колыбельная песня и заговор // Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 266–278; Головин В. В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Abo Akademi University Press, 2000.

[2] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 24.

[3] Ссылаясь на С. П. Крашенинникова (Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М., Л., 1949. С. 437, 470), Н. П. Припузова (Припузов Н. П. Мелкие заметки о якутах // Зап. ВСОИРГО. – Т. 2. – 1890. – № 2), В. И. Иохельсона (Иохельсон В. И. По рекам Ясачной и Коркодону: древний и современный юкагирский быт и письмена // Изв. ИРГО. – Т. 34. – Вып. 5. – 1898. – С. 226), Косарев пишет о том, что в семьях камчадалов, гиляков, северных якутов попросту убивали одного из двух новорожденных детей-двойняшек, либо «лишних» детей в больших семьях. Причем такие действия считались разумными и нравственными актами (см.: Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003. С. 21–26).

тундры нравственным считалось прежде всего то, что способствует выживанию рода, в том числе отречение от «невыгодных духов», оставление на произвол судьбы недееспособных калек, безнадежных больных, ритуальное убийство стариков и др[1].

Не менее сомнительным представляется то, что с помощью смертных колыбельных происходило обучение «всему тому, что окружало ребенка, давалась оценка его поведения, загодя говорилось о тяжелой взрослой жизни, «впечатывалась» программа его будущей деятельности»[2]. Пристальный взгляд на колыбельную не обнаруживает там никакой «программы будущей деятельности», тем более, что ребенок грудного возраста просто не понимает ни слова из того, что ему поют. Даже если предположить, что слова колыбельной укладывались в каких-то бессознательных слоях психики ребенка, то актуализироваться они могли только в гораздо более взрослом возрасте, когда ребенок уже мог говорить и понимал смысл и значение очень многих слов. Но и здесь возникает вопрос, каким образом могла происходить такая актуализация? И опять, эта примитивнейшая «программа» не несет никакого объяснительного смысла и побудительного значения для ребенка, кроме акцента на смерть. Скажем иначе, смертная колыбельная имеет смысл только для поющей ее матери или няньки, которые фак-

---

[1] У северных народов, пишет М. Ф. Косарев (Косарев М. Ф. Ук. соч. С. 21–26), была традиция убивать и стариков, представляющих собой обузу. Причем Л. Я. Штернберг (Штернберг, Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. – Л., 1933) приводит сведения о случаях подобного геронтоцида у аборигенного населения Австралии, Африки, Северной Америки, островов Суматра, Фиджи и др. В основе подобных обычаев, считает Косарев, лежал жесткий первобытный рационализм, освященный высоким жертвенным началом, в результате чего убийство превращалось в священный акт. Считалось, что насильственная смерть, обставленная определенными ритуалами, уже не убийство, а способ отправления в лучший мир, обеспечивающий высокую посмертную будущность. Интересно то, что остатки подобных архаических обычаев существовали и у представителей мировых религий в XIX веке (см. также: Ресин А. А. Очерки инородцев русского побережья Тихого океана // Изв. ИРГО. – Т. 24. – 1888. – С. 174; Хангалов М. Н. Балаганский сборник. Сказки, поверья и некоторые обряды северных бурят // Тр. ВСОИРГО. – Т. 5. – 1888. – С. 1; Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. СПб, 1896. С. 513–514; Кисляков Н. А. О древнем обычае в фольклоре таджиков // Фольклор и этнография. М., 1970. С. 70; Гоголев З. В., Гурвич И. С., Золотарев И. М., Жорницкая М. Я. Юкагиры (историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1975. С. 229; Ксенофонтов Г. В. Эллейада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1977. С. 14 и др.).

[2] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 27.

тически воспроизводят некий древнейший ритуал, о котором ничего не знают, но сама экстремальность пожелания своему ребенку смерти говорит о его серьезности и, более того, действенности.

Помимо указанных версий, вряд ли верной представляется еще одна версия о том, что родившийся ребенок несет в себе некое присутствие иного мира и некоторое время является абсолютно чужим и опасным для матери и окружающих существом. Поэтому реальное его рождение как человека этого мира возможно лишь после смерти некого «чужого» внутри ребенка. Исследователь индоевропейской и славянской архаики Д. А. Гаврилов пишет, что известное русское слово «дитя» происходит от корня «дит». Поэтому это понятие, связанное с Подземным миром (миром мертвых), можно считать архетипическим для славянской и большинства иных мифологических систем. Дитя, считает Гаврилов, пока еще бесполое воплощение покойного предка в новой жизни, новое его перерождение. «Слово «дитя» исследователи рассматривают как символ, связанный с хтоническим миром и проявлением Вселенной, что заставляет нас видеть в Дите-Диде[1] древнее имя хозяина Подземного мира. Деды и дети мыслились неподсудными людским законам, дети – только что пришли с неба, а деды – «одной ногой на небе находятся», «что старый – то малый.»[2] Отсюда вряд ли мать будет считать ребенка «чужим и опасным» для себя и окружающих, если в ребенке может быть воплощен один из вернувшихся предков.

На наш взгляд, следует согласиться с В. В. Савчуком в том, что нет большей ошибки, чем подходить к явлениям архаического сознания с позиций «либо-либо», настаивая на какой-нибудь одной версии, исключая иные. Но, тем не менее, изучая архаическое сознание в его проявлениях и константах, можно прийти к версии, которая на первый взгляд кажется наиболее правдоподобной и практически исключаю-

---

[1] Д. А. Гаврилов приводит свидетельство Гая Юлия Цезаря VI.18. «Галлы все считают себя потомками Дита и говорят, что таково учение друидов. По этой причине они исчисляют и определяют время не по дням, а по ночам» (Гай Юлий Цезарь. Записки о галльской войне. СПб.: Изд-во «Азбука», 1998. С. 165). Хтонический бог Дит, пишет Гаврилов, был одновременно и богом смерти, прародителем всего живого. Имени «Дит» созвучно «Дид» – сравнительно малоизвестное славянское божество или эпитет какого-то бога (Гаврилов Д. А. К представлениям древних славян и их ближайших соседей о мире предков и его властителе // Русская традиция: почитание предко: сборник. М.: «Ладога-100», 2007. С. 82).

[2] Гаврилов Д. А. К представлениям древних славян и их ближайших соседей о мире предков и его властителе // Русская традиция: почитание предков: сборник. М.: «Ладога-100», 2007. С. 83.

щей другие версии. Эта версия – заговор, слово, которое для нашего современного сознания при объяснении архаики является спасительным: смертная колыбельная является заговором. В первом и наиболее, на наш взгляд, нереальном варианте это заговор против «чужого» в ребенке, его изгнание. Второй вариант, который дает В. В. Савчук, более приемлем. «Данные этнологии свидетельствуют о том, что произнесение тех или иных слов, заклинаний и пр. необходимо понимать в противоположном значении, если они сопровождаются соответствующими знаками, символами, действиями (такими, например, как скрещенные пальцы, дополнительная повязка, вывернутая одежда и т. д.). Таким образом, приговор обращался в оберег, а последний мог быть в результате дополнительных действий или отсутствия таковых средством испытания или приговором.»[1] Однако и он не дает всей полноты метадействия смертной колыбельной.

В попытке эксплицировать смыслы смертной колыбельной как реального и четкого репрезентатора архаического сознания нам, прежде всего, следует предположить, что в древности была развита целая культура смерти. Стоит вспомнить только такие памятники древности, как египетская и тибетская Книги мертвых, дающие полные сведения о загробном мире и являющиеся руководством как для умершего, так и для живых. В мифологии мы также можем проследить подобные осколки архаического сознания: умирающий и воскресающий Ра, вернувшийся по частям с помощью своей сестры Исиды «с того света» Осирис, знающий дорогу в мир мертвых Один, сопровождающий туда же души умерших Гермес-психопомп, Велес в славянской традиции. Следует вспомнить побывавших в Аиде и вернувшихся оттуда героев Орфея, Геракла, Тесея. В древнерусской традиции, наследующей архетипы более ранней архаики, Иван-дурак (царевич) отправляется и возвращается из Кащеева (Пекельного царства), от Бабы Яги. Умер и воскрес Иисус в относительно более позднем, чем языческие верования, христианстве. Архетипичность такого путешествия «туда и обратно» обозначена достаточно отчетливо практически во всех культурах. В современной речи можно услышать странную фразу, очевидно осколок архаического сознания, относительно давно отсутствующего человека: «Как с того света вернулся!». Понимание того, что не обязательно следует реально (в современном понимании) умереть, чтобы побывать на «том свете», прекрасно укладывалось в структуру архаического сознания. Для понимания такой сентенции обратимся к далекой от

[1] Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 27.

нас культуре, где понимание и принятие смерти до сих пор является атрибутом причастности к определенному социальному статусу.

Муракава Содэн в своем рассказе описал легендарного Ягю Мунэнори (1571–1646), мастера фехтования на мечах. Однажды к Мунэнори пришел один из помощников сёгуна, желающий обучиться искусству фехтования. Мунэнори хватило одного взгляда на него, чтобы заявить, что помощник сёгуна уже прекрасно владеет одной из школ фехтования. На это пришедший ответил мастеру, что он никогда в жизни не обучался фехтованию. Тогда Мунэнори заявил, что помощник сёгуна, должно быть, испытал какое-то прозрение, которое сделало его таким. «Господин, – сказал помощник, – однажды, когда я был еще ребенком, мне довелось услышать, что всё, что необходимо самураю, – это презреть собственную жизнь. Я задумался над этим, и через несколько лет мне стало ясно, в чем смысл. С тех пор я не думаю о смерти. Больше у меня не было никакого прозрения.» На это Мунэнори растроганно ответил, что только в этом одном и заключается высшее мастерство фехтования, и помощнику сёгуна нет надобности брать в руки меч, потому что он достиг совершенства самостоятельно[1]. Фактически здесь помощник сёгуна не боится смерти, он уже «мертв», или легко входит в осознание смерти. Иными словами, высшее мастерство фехтования, по Мунэнори, заключается в мастерском овладении состоянием смерти, или в овладении осознанием смерти. Такому человеку, по Мунэнори, даже не нужен меч! Такой строй мыслей совершенно четко указывает на присутствие архаического сознания, направленного на коммуникацию с миром, а не на противостояние ему. Вспомним, что в дальневосточных боевых искусствах высшим мастерством обладает тот мастер, который побеждает (конструирует реальность в своих интересах), не вступая в бой. Он «управляет реальностью», к тому же, как в описанном случае, уже будучи «мертвым». Попробуем пояснить такие странные «знания» и «умения» такого «мертвого» человека.

Обратимся к другому человеку в другой стране, очень далекой от Японии. Сократ, описанный Платоном в диалогах, рассказывающих о его последних днях и минутах перед казнью, – своеобразный «самурай» древней Греции. Он не мог покинуть этот мир, так как боги не одобряют такого самовольного ухода из этого мира, но считал, что те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Достичь чистого божественного знания (София – это не просто

---

[1] Хореев В. Н. Японский меч: десять веков совершенства. Ростов н/Д.: Феникс, 2006. С. 159–160.

мудрость, а божественная мудрость, знание всего) можно только в Аиде[1], после смерти расставшись с телом. Это очищение, в результате которого человек постигает всё чистое, т. е. истину, – считает Сократ. А очищение состоит в том, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, но как раз это и называется смертью (Платон. Федон), даже близость которой, как издавна считалось, очищает:

Лейте слёзы, восплачьте плач, к холму горестному припав.
Отвращает могила зло, очищает от скверны добрых.

Эсхил. Жертва у гроба.

Сократ не единственный философ, который выразил свое отношение к смерти, вернее, понимание ее естественности и системности. Также Диоген Лаэртский[2] пишет про Фалеса Милетского. «Он сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. «Почему же ты не умрешь?» – спросили его? «Именно поэтому», – сказал Фалес.» Это понимание единой-единственности бытия, одним из компонентов которого является смерть, очень созвучно с Гераклитовым выражением: «единая природа – бытие и небытие»[3]. Тертуллиан, в свою очередь, пишет, как «Элеец Зенон на вопрос Дионисия, что же доставляет философия, ответил: «Презрение к смерти»[4].

Уже в другое время и на другом материке индеец из племени яки по имени дон Хуан хоронит своего ученика для того, чтобы тот приобрел силу воина, его настроение, в котором он может контролировать

---

[1] Следует заметить, что Аид – это «тот свет», царство мертвых, не являющееся аналогом христианского ада. Скорее, при всем его устоявшемся достаточно нелицеприятном и однобоком описании в нем сочетаются понятия христианских рая и ада. Сократ в диалогах Платона, к примеру, считает, что именно там человек, любящий истину и разум, к ним приобщится. «Сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов» (Федон). Более того, чистая душа умершего удаляется в «места славные, чистые и безвидные – поистине в Аид, к благому и разумному богу» (Федон). А сам Аид (Плутон) – «совершенный софист (мудрец) и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ» (Кратил). А имя Аид едва ли, считает Сократ, «происходит от «невидимый», но гораздо скорее от «ведать все прекрасное» (Кратил).

[2] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. С. 23.

[3] Досократики (Классическая философская мысль). Минск: Харвест, 1999. С. 330.

[4] Там же. С. 523.

самого себя и быть отрешенным в одно и то же время (К. Кастанеда. Путешествие в Икстлан). Эта практика «закапывания» живого человека в «могилу» послужила основанием для современных практик психотренинга[1]. Наши древние предки, пишет в этом отношении В. А. Дорошенко[2], прекрасно знали и использовали эту уникальную способность – исцеляться, испытывать духовное перерождение путем близкого соприкосновения со смертью. Такой же «уход в смерть и возвращение обратно» присутствует в обрядах перехода, инициации. В сущности, пишет Я. Б. Бирсави[3], человек за всю свою жизнь переживает несколько смертей. Половое созревание и достижение брачного возраста – это смерть детства, женитьба, рождение детей – смерть юности. В некоторых архаичных обществах, в которых до сих пор присутствуют практики магии и шаманизма, опыты со смертью не проходят незамеченными и сопровождаются ритуалами – так называемыми «инициациями», обрядами «перехода. Такие «обряды перехода», замечает В. А. Дорошенко, в той или иной форме встречаются во всем мире, практически во всех культурах. И что очень важно: обряд перехода основывается на ритуальном соприкосновении со «смертью-возрождением». Структура «обряда перехода» совершенно такая же, как и структура переживания смерти в психоделическом состоянии и в голотропном состоянии, в состоянии реально пережитого околосмертного опыта у лиц, перенесших клиническую смерть, как и структура протекания родов и мифологическими сюжетами[4].

На обыденном уровне до сих пор бытует примета, очевидно не придуманная, а взятая из жизни: если кого-то преждевременно «похоронили», посчитав мертвым, а человек живет, то он будет жить долго и счастливо. Вероятно, подобные приметы формируются издавна и получают подтверждение во время войн, и это тоже настолько архетипично, что подобная закономерность подмечается людьми, не имею-

---

[1] Описания психологических тренингов, к примеру, дает Ю. В. Баскаков в работе Танатотерапия: психотехнический подход (Баскаков, В. Ю. Танатотерапия: психотехнический подход // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995).

[2] См.: Дорошенко, В. А. Инициация смерти, как необходимый «обряд перехода» // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.

[3] Бирсави, Я. Б. Карлос Кастанеда. Закрытый семинар великого мастера. Продвижение к силе. – М.: АСТ, 2010. – 69-70.

[4] Дорошенко, В. А. Инициация смерти, как необходимый «обряд перехода» // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.

щими к этому знанию никакого отношения[1]. Вообще война, вне зависимости от времени, – событие, где смерть подходит очень близко к человеку. Здесь на поле битвы, которое является полем смерти, рефлексирующий человек очень остро начинает понимать, что за внешней картиной войны скрывается нечто, по-иному раскрывающее бытие. Глубочайший мастер поэтического «удержания» системных процессов Эсхил оставил нам ярчайшее, концентрированное и живое описание метадействия войны, пишет А. Н. Северьянов[2]. Схемы системного взаимодействия (управления) отмечены и озвучены поэтом в формах образного ряда трагедии «Персы»[3]. Сразу заметим, что на поле битвы одним из системных процессов является смерть. Само предчувствие битвы есть мощнейшее средство для концентрации внимания, для собирания человека в топосе-организме всего войска, людей спаянных одной судьбой, одной целью, возможно, последний раз стоящих плечом к плечу братьев по оружию. Именно в этот момент, перед смертью, как никогда ранее человек может и должен полностью открыться бытию, понять и осознать его до боли реально, иными словами, попасть в Dasein, реально присутствовать, присутствовать здесь и сейчас и удерживать это состояние присутствия. «Эскапистское «падение присутствия», с непревзойдённой иронией описанное Хайдеггером в «Бытии и времени», продолжает Северьянов, «в таких случаях почти равносильно гибели. В условиях жесткой ответственности, когда от действия каждого зависит мойра всех, падение присутствия и есть гибель». Но «среди людей богобоязненных» мощно действуют «раскрыватели вот-бытия». Действует замена мелкого страха за свою жизнь тем самым восторженным бытийным «ужасом». Ведь актуализирующиеся в этот момент пласты архаического сознания показывают человеку несколько иную картину: с идущими в сражение – «щитодробитель» Арес, ведь песнь поётся в его честь, и естественный спутник-сын Ареса Деймос, персонифицированный хайдеггеровский «Angst». С каждым идущим в сражение – смерть, не как опасение возможной не-

---

[1] К примеру, создателями многосерийного фильма о Великой Отечественной войне «Штрафбат». В самой первой серии этого фильма будущий главный герой попал в плен и был расстрелян. Раненый, он вылез из братской могилы и добрался до своих. Зная и совместив все приведенные нами свидетельства, можно сразу же догадаться, что именно он в последней серии и остался в живых в самой страшной мясорубке, когда погиб весь батальон.

[2] Северьянов А. Н. Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 426.

[3] Эсхил. Трагедии: пер. С. Апта. М.: Художественная литература, 1971.

желательной версии вероятного будущего, не как оцененный риск, а как *уже имеющий место бытийный факт и место надёжной бытийной опоры*»[1]. Именно на войне человек понимает, что такое открытая конфигурация внимания, которая эволюционировала вместе с человеком с самого начального этапа. Человек с такой *открытой конфигурацией внимания* «осознаёт «бытийный предел смерти». Смерть для него – *наличный перцептивный факт*, постоянно доступная вниманию и осознанию область, а не *пугающие мысли о неприятном будущем событии*[2]. Именно такой человек принимает смерть такой, какова она есть. Он не стремится выжить, он просто живет, включившись в смерть. «Кто на войне старается во что бы то ни стало выжить, те по большей части гибнут с позором как трусы, а кто признаёт смерть общим и неизбежным уделом всех людей и борется только за то, чтобы умереть со славою, те, как я вижу, чаще доживают до старости и покуда живут, благоденствуют», – пишет Ксенофонт[3]. Созвучно с этим Я. Б. Бирсави считатет, что жизнь становится жизнью – то есть самым главным сокровищем, которым обладает человек, – лишь тогда, когда мы осознаем неизбежность смерти[4]. Именно осознание неизбежности смерти, осознание себя мертвым, будучи при этом живым, на наш взгляд, является манифестацией архаического сознания, которая стирается современной цивилизацией. Некоторые черты самого воздействия такого осознания замечены в работе А. В. Гнездилова[5], описывающего свой опыт работы со смертельно больными людьми. Парадоксально то, что длительность жизни этих людей, «знающих диагноз и прогноз», дольше, чем у дезинформированных. А в стадии, когда больным сообщают их смертельный диагноз, т. е. в «принятия» диагноза, можно отметить, пишет исследователь, поразительный духовный рост личности больного. Таким образом, принятие смерти как факта

---

[1] Северьянов А. Н. Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. Омск: СИБИТ, 2008. С. 426.

[2] Северьянов А. Н. «Среда мышления» Мартина Хайдеггера и сто талантов великого Демокрита // АнтропоТопос. – Выпуск 1–2. – 2008. – С. 36.

[3] Ксенофонт. Анабазис: пер. С. Ошерова // Историки Греции. М.: Художественная литература, 1976. III-1–43.

[4] Бирсави Я. Б. Карлос Кастанеда. Закрытый семинар великого мастера. Продвижение к силе. М.: АСТ, 2010. С. 69–70.

[5] Гнездилов А. В. Психотерапевтическая помощь в работе с умирающими больными // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.

сразу же меняет человека. Принимая смерть, он как будто получает больше жизни.

Исходя из этого, возвращаясь к феномену смертной колыбельной, можно утверждать, что она парадоксально закаляет ребенка, которого легче, чем взрослого, заставить символически умереть и воскреснуть. Или, иными словами, легче осознать его мертвым. Подобная «смерть» дает родителям, социализированным в присутствии элементов архаического сознания, надежду на то, что ребенок, «умерев» однажды (да и не раз), останется живым, здоровым, очистится при таком переходе в мир смерти, в нижний мир, и обратно от порчи и сглаза, которые могут выражаться в его беспрестанном и беспричинном плаче, приобретет жизненную силу (для полноты картины можно добавить штрих: в Древней Руси колыбель раскачивали вертикально, а не горизонтально). Заметим, что ребенок «умирает» не сам, по приказу, а его *осознаёт* умершим мать или нянька. Взрослый человек может осознать себя мертвым сам.

Для адекватного встраивания в общество и – шире – в окружающий мир ребёнок не только усваивает язык, родную мифологию, родную психологию, «родной дух», но также и эту архаическую «культуру смерти» как составную часть «родного духа» и составную часть нужного культурного багажа. Такая «некрокультурная» практика в самом деле способствовала адекватному встраиванию в мир и в конечном счёте выживанию, и мы наблюдаем в архаическом обществе не только соответствующие фольклор, литературу, теологию, но и своего рода «психотехническую индустрию смерти», предназначенную для тиражирования и укоренения этого архаического культурно-психологического пласта в индивиде и обществе.

Масштабы распространения, сохранения и манифестации архаических пластов сознания человека, воспроизводящих понимание, смерти поражают. Вспомним, в ведической Индии также существовали ритуалы инициации, после которых представители высших каст именовались «дважды рождёнными». Восточное Средиземноморье развивает культы воскресающих и умирающих божеств (Афродита и Адонис, Кибела и Аттис), классическая Греция оттачивает мистериальные практики (например, знаменитые Элевсинские мистерии), где ритуальное умирание – воскресение доведено до религиозного технического совершенства. Возможно, в этом же ряду, точнее в глубине, в начале этого ряда, нужно рассматривать древнейший религиозный культ могил и предков.

Культ предков, мёртвых героев и могил – спутник *человека разумного* на протяжении всей его археологической и письменной истории.

За две-три тысячи лет отношение к героям и могилам по существу не изменилось – они также были адресатом жертвоприношений, объектом почитания, темой споров, какому из городов они должны принадлежать, где им находиться, как правильно их почитать[1]. Описание смысла ритуалов почитания предков, их бытийственную укорененность или, иными словами, присутствие этой стороны архаического сознания в современном мировосприятии описывают и современные авторы[2].

Плутарх рассказывает о поисках афинянами по указанию Дельфийского оракула могилы легендарного Тесея, необычных знамениях, позволивших могилу найти, об установленных в честь героя регулярных официальных жертвоприношениях[3]. Интерес к останкам героя не случаен. Герой, совершивший подвиги, победно прошедший сражения или победивший на Олимпиаде (в чём видели милость богов и прежде всего Зевса), – могучая поддержка своей земле, своему городу и будущим поколениям своего народа[4]. Герои, знаменитые при жизни, и после смерти оставляют в судьбе народа неизгладимый и яркий след. Так, воскресший согласно преданию Ромул, явившийся по воскресении римлянину Прокулу Юлию[5], при жизни был основателем римского государства и наверняка в своём последующем, уже мифорелигиозном, облике стал символом и своего рода «духовным гарантом» длительного римского могущества.

На этом фоне культурно и хронологически близкое нам решительное и, несмотря ни на что, лицемерное бегство «от смерти в жизнь», предпринятое европейской культурой, есть попытка психологически и «неомифологически» закрыться от вечного факта *смерти*, «неизбежного удела всех людей», по выражению Ксенофонта. Тем не менее, смерть сопровождает человека с рождения до полного вступления в свои права. Э. Финк очень интересно подметил по этому поводу:

---

[1] Зайцев А. И. Зловредные герои // Греческая религия и мифология. М.-СПб.: Академия, 2005. С. 192.

[2] См., например: Адамович Г. Э. Почитание предков. Минск: 2005; Гаврилов Д. А. К представлениям древних славян и их ближайших соседей о мире предков и его властителе // Русская традиция: почитание предков: сборник. М.: «Ладога-100», 2007. С. 81–110; Ермаков С. Э. Почитание предков как основа традиционной культуры восточных славян // Русская традиция: почитание предков: сборник. М.: «Ладога-100», 2007. С. 9–28.

[3] Плутарх. Тесей. М.: Правда, 1987. Т. 1. С. 53.

[4] Першин Ю. Ю., Северьянов А. Н. Археология религии: культура смерти // Религия в диалоге культур: сборник научных трудов. СПб., 2008. С. 15–21.

[5] Ливий Тит. История Рима от основания города. Кн. 1–16. М.: Наука, 1989. С. 24; Плутарх. Ромул. М.: Правда, 1987. Т. 1. С. 82.

«Смерть расположена в конце жизни, любовь – на вершине жизни, игра – в ее начале. Ими живут люди в разные периоды жизни». При этом «смерть» – не просто «событие», но и бытийное постижение смертности человеком»[1], т. е. человек присутствует, наличествует в акте смерти. Смерть не есть наблюдение со стороны, а её постижение в акте присутствия в ней. И чтобы ее понять, надо переживать или вживаться в неё[2]. Такое парадоксальное вживание в смерть и есть одна из сторон архаического сознания. Вживание в смерть позволяет человеку быть всегда на границе жизни и смерти. Подлинное бытие, понимание и свобода могут быть только здесь. Такое стояние на границе и есть признак архаического сознания.

---

[1] Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 361–363.

[2] Шенкао М. А. Основы философской танатологии. Черкесск: КЧТИ, 2002. С. 160.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрев феномен человеческой религиозности, а также генезис и константы архаического сознания, нам следует сделать некоторые общие выводы.

Прежде всего обоснование утверждения о том, что религиозность является неотъемлемой частью природы человека, мы начали с обозрения мнений исследователей, которые подвергали феномен человеческой религиозности рациональной рефлексии. При этом выяснилось, что эта традиция продолжается уже долгое время и уходит корнями в древние метатексты, хранящие в себе первый письменный опыт человечества. Уже на этом этапе мы обнаружили, что религиозность в том или ином своем проявлении встречается практически повсюду. При этом она встречается только у человека, из чего можно уже на этом этапе предположить, что она является репрезентатором человеческого, в том числе и в самом человеке.

Отсюда сразу же актуализируется проблема определения религии как сугубо человеческого феномена. Такое определение должно исходить из учета старой сентенции, высказанной еще Протагором: «Человек есть мера всех вещей». Иными словами, именно человек как носитель религиозности и должен выступать инструментом «измерения» и описания своей религиозности. И никто лучше его это не сделает.

При рассмотрении определений религии и теорий религии становится очевидно, что они подходят к религиозности недостаточно точно и полно. Исследователи как будто замечают каждый только один кусочек мозаики, описывают его, но никто не может сложить цельную картину феномена религиозности. Здесь актуализируются вопросы о том, можно ли отнести к сфере религиозности такие проявления человеческой деятельности, как магия. Если да, то поле религиозности следует значительно расширить. Такое расширение понимания религиозности опять ставит вопрос об определении религии, которое в таком случае также может быть в значительной мере общим и широким.

Дальнейшие исследования теорий и определений религии приводят к пониманию того, что практически все определения и теории религии составлены в пределах одной парадигмы, которую мы называем «парадигма Лактанция». Это христианское понимание религиозности, которое во многом сужает понятие религии и исключает из него многие существенные моменты. Более того, оно практически исключает из религии самого человека. Это проявляется в том числе и в том, что многие исследователи просто не видели многочисленные проявления религиозности у других народов, которые они называли примитивны-

ми, если это была не понятная и привычная для них христианская религия. Однако в современной практике на определение Лактанция обращается мало внимания, и исследователи включают в сферу религиозного также и такие ее проявления, как магия, шаманизм, различные этнические религии и мистические практики. Иными словами, сама жизнь высказывается против применения на практике определения религии Лактанция, применимого в узкой парадигме христианской религиозности.

Из сказанного можно сделать несколько выводов, к примеру, о том, что религиозность представляет собой действительно многообразнейший в своих проявлениях феномен. Однако при всей широте проявлений, она требует иной концептуализации. К примеру, религиозная деятельность человека может быть теоретизирована как коммуникация, объектом и со-субъектом которой являются не боги или духи, а целый мир, целиком или отдельными фрагментами антропоморфизированный. Еще один вывод можно сделать о том, что человек должен обладать какими-то основополагающими качествами, присущими только ему, которые как раз и помогают вступить ему в подобную коммуникацию. Одним из таких качеств человека, которое, кстати, дается в альтернативном определении религии Цицерона, которое как раз и было изменено Лактанцием, является *внимание*. Внимание (наряду с упоминаемой в определении Цицерона ответственностью) – это ключ, который может дать нам доступ к архаическому пониманию религии, отзвуки которого нам представил Цицерон. Внимание – это одно из человеческих свойств, качеств, которые отделяют его от животного. Внимание как постоянное присутствие (Dasein) помогает человеку *быть* в окружающем мире и видеть его как коммуниканта, собеседника, понимать принципы такой коммуникации. На данном этапе мы можем сформулировать операциональное определение религии, которое будет применяться во время последующего анализа. Таким образом, религия – это постоянное воспроизведение человеком хронотопа успешной обратной связи (*religio*) с миром, это способ правильного рационального взаимодействия (коммуникации) человека с миром, основанного на принципах обратной связи, ответственности, адекватности.

Еще одним качеством человека, его способностью является стремление к антропоморфизации, т. е. стремлению видеть в предметах и мире, окружающем человека, субъекты действия, или со-субъекты. Эти качества подмечены и описаны в виде теорий современными исследователями, и эти теории тоже могут дать нам некоторое понимание процессов, приводящих к возникновению религии. Но для того,

чтобы действительно суметь понять истоки религиозности, нам надо далее обратиться не к экстенсивному ее изучению, а обратиться к истокам человека, к самому раннему этапу его становления человеком. Этому посвящена вторая глава исследования.

Во второй главе исследования представлен материал, который свидетельствует о масштабной работе археологов, проводивших изучение истоков человечества. Основываясь на таком огромном материале, которому невозможно дать краткое описание, мы обратились к методике интерпретации археологических находок – свидетельств жизни раннего человека. Рассматривая артефакты и их интерпретацию, становится понятно, что проявлением человеческого в этом случае являются инструменты и захоронения. Захоронения говорят о существовавшем в то время ритуале, а значит, о существовавших верованиях. Однако и инструменты могут также много рассказать о древнем человеке. Именно в обдумывании и производстве орудий труда зарождался человек. Причем, его праворукость свидетельствует о преимущественном развитии левого полушария мозга, ответственного за рационально-логическое мышление, и малой способности к фантазированию и абстрагированию. Следовательно, верования, существовавшие в это время, также родились как результат развития рационально-логического мышления. Отсюда мы делаем вывод о том, что первобытная религиозность рациональна, но не иррациональна. Иными словами, магико-религиозная деятельность являлась составляющей производственной деятельности древнего человека. Современные свидетельства отголосков отсутствия такого разделения деятельности на производственную и магическую также представлены современными этнологами. Сама производственная деятельность, в которую мы включаем и магико-религиозную деятельность, является по сути магической, рациональной, направленной на изменение реальности вокруг человека всеми доступными ему средствами и способами, между которыми древний человек не делает различия.

Такое стремление к изменению среды вокруг себя отчасти и в слабой степени присуще и человекообразным обезьянам и усиленно проявляется в репрессивной среде, что фактически говорит о сублимационном процессе. Если мы сравним механизмы психики человека и обезьяны, то придем к выводу о том, что они практически одинаковы. Отсюда еще вывод: психические реакции человека практически не изменились с самого зарождения древнего человека, представляющего собой нечто среднее между двумя полюсами – животным и человеком. Однако сравнение психики обезьяны и человека и выявление общего в них помогает углубиться в древние слои бессознательного, которые

способствовали сублимации – становлению человека (М. Шелер). Именно изучая бессознательное человека, можно понять механизмы отношения к окружающей среде в момент его выделения из природы. Попытка такого исследования и была сделана в третьей главе.

Здесь же для анализа бессознательного в человеке мы обращаемся к учению З. Фрейда, в парадигме которого бессознательное подвергается глубокому исследованию. В ходе рассмотрения понимания сублимации в парадигме психоанализа и психоаналитической философии мы приходим к выводу о том, что человек представляет собой существо креативное, так как сущностью его природы является стремление изменить мир вокруг себя, улучшить его. Однако одним из факторов становления человека является конфликтность. Дело в том, что человек, с одной стороны, противостоит природе, или миру вокруг себя, в то же время пытаясь изменить его в соответствии со своими нуждами. С другой стороны, он является существом природным и стремится встроиться в окружающий мир. Наилучшим вариантом бытия человека является достижение «золотой средины» между этими двумя тенденциями.

Конфликтность есть также признак человеческого в человеке. Помимо этого человек обладает стремлением управлять материальной реальностью. Для этого он, прежде всего, выстраивает ее в своей психической реальности. Это еще раз подтверждает то, что древний человек стал делать орудия труда именно для изменения реальности вокруг себя, а магические инструменты – для управления ей. Более того, способность к антропоморфизации окружающей среды и ее элементов способствовала выделению вниманием древнего человека некоторых сегментов окружающего пространства, которые, будучи персонифицированы, могли играть роль божественных сил.

Исследование бессознательного в таком аспекте дает ясное понимание того, что феномен религиозности укоренен в природе человека очень глубоко. Религиозность зародилась фактически с самым рождением человека, с частичным «выпадением» его из природы и уходит корнями в бессознательное человека. Само бессознательное является такой структурой, которая со временем не претерпевает изменений. Именно поэтому человек есть Человек Религиозный.

В четвертой главе мы приходим к пониманию того, что развитие человеческого общества означает, помимо прочего, развитие понимания и осознания персонифицированных божественных сил, а также придания им изначально не присущей функциональности. С созданием искусственной среды обитания – города – человек также становится перед проблемой изменения роли и функции божественных сил. Так как в искусственном пространстве города со-субъектом коммуникации

человека перестает быть природа, то ему становится необходимо изменить и понимание себя как микрокосма. Божественные силы перестают существовать для человека в природе, и ему становятся необходимы новые божества. Более того, стремление управлять своим окружением заставляет человека искать средства управления, но уже не природой, а обществом. Это является основанием для появления социогенных религий. Если в физиогенной религиозности со-коммуникантом человека являлись природные силы, то в обществе его со-коммуникантом становится идеальный человек (созвучно теории отчуждения природы человека Л. Фейербаха).

Проблема остается в том, что из парадигмы социогенной религиозности невозможно дать определение религии и собрать теорию религии, так как человек утрачивает архаические ориентиры, показывающие аутентичную религиозность, зародившуюся с рождением самого человека. В этом случае по остаткам архаического сознания, которые рудиментарно присутствуют в сознании и бессознательном человека, представляется возможным восстановить некоторые онтологические константы архаической религиозности, или константы отношения человека и мира. Они проявляются в своеобразном понимании *пространства* как живого пространства-организма, *времени* как «неумолимой» цепи причинно-следственных связей, *внимания* как качества человека, жизненно необходимого для выживания его и вступления в коммуникацию с миром, ответственности как понимания единой-единственности бытия, *жертвы*, которая, помимо архаического понимания закона сохранения материи и энергии, свидетельствует о встроенности человека в сложный механизм мира, смерти как свидетельства постоянного круговорота жизни.

Таким образом, в настоящей работе рассмотрены основания теории религии, где феномен религиозности представлен как сугубо человеческий, уходящий корнями в такие пласты человеческой психики, которые формировались в период выделения человека из природы. Отсюда религиозность представляет значительную и неотъемлемую часть природы человека, ту часть, которая не подлежит изменению, уничтожению, а человек рассматривается как Человек Религиозный. Иными словами, теория религии выстраивается через теорию человека

Исходя из такого понимания человека, представляется возможным провести анализ современного состояния и сущности религиозности как отражения современного состояния положения человека в мире. Это, в свою очередь, даст возможность оценить перспективы человека в мире. Невозможность изменить архаические пласты сознания и бес-

сознательного человека, возможно, поможет дать некоторые прогнозы на развитие религиозности.

В общем, 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. Выводы, полученные в ходе исследования, должны стать основой новых взаимоотношений природы, мира и человека.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Адлер, А. Понять природу человека / А. Адлер; перевод Е. А. Цыпина. – СПб.: Академический проект, 2000. – 256 с.
2. Аникович, М. В. Принципы археологии и основные обобщающие понятия: «археологическая эпоха», «археологическая культура», «технокомплекс», «историко-культурная область» / М. В. Аникович // Stratum plus. – 2003–2004. [2005]. – № 1. – С. 487–505.
3. Анисов, А. М. Свойства времени / А. М. Анисов // Логические исследования. – Вып. 8. – М.: Наука, 2001. – С. 5–25.
4. Анисов, А. М. О понятиях направленности и необратимости времени / А. М. Анисов // Синергетика времени. – М.: Репроникс, 2007. – С. 171–195.
5. Анцупов, А. Я. Конфликтология: теория, история, библиография / А. Я. Анцупов. – М., 1996.
6. Аринин, Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография / Е. И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова, 1998. – 297 с.
7. Бабосов, Е. М. Основы конфликтологии / Е. М. Бабосов. – Минск, 1997.
8. Басин, Е. Я. Нравственная энергия и художественный талант / Е. Я. Басин // Философские науки. –1990. – № 8. – С. 101–106.
9. Баскаков, В. Ю. Танатотерапия: психотехнический подход / В. Ю. Баскаков // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.
10. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / 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. Биология / под ред. академика РАМН профессора В. Н. Ярыгина. В 2 кн. – М.: Высшая школа, 2003. – Кн. 1.
13. Бирсави, Я. Б. Карлос Кастанеда. Закрытый семинар великого мастера. Продвижение к силе / Я. Б. Бирсави. – М.: АСТ, 2010. – 150 с.
14. Боас, Ф. Ум первобытного человека / Ф. Боас. – М.-Л.: Гос. изд-во, 1926.
15. Богоявленская, Д. Б. Метод исследования уровней интеллектуальной активности / Д. Б. Богоявленская // Вопросы психологии. – 1971. – № 1. – С. 144–146.
16. Бочкарев, Л. Л. Психология музыкальной деятельности / Л. Л. Бочкарев. – М.: Институт психологии РАН, 1997. – 212 с.

17. Буррио, Ф. Греки и их боги / Ф. Буррио; пер. В. Р. Гущина // Античный вестник: сборник научных трудов. – Омск: Издание ОмГУ, 1995. – Выпуск III. – С. 158–170.

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

19. Бушуев, А. М. Диалектика творческой деятельности и развитие человека / А. М. Бушуев. – М.: Молодая гвардия, 1989. – 197 с.

20. Василюк, Ф. Е. Психология переживания / Ф. Е. Василюк. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 200 с.

21. Вахтомин, Н. К. Генезис научного знания / Н. К. Вахтомин. – М.: Наука, 1974.

22. Вебер, М. Избранное. Образ общества / М. Вебер; пер. с нем. – М.: Юрист, 1994.

23. Видаль-Накэ, П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире / П. Видаль-Накэ. – М.: Ладомир, 2001. – 419 с.

24. Витцлер, В. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида / В. Витцлер // Герменевтика и деконструкция; под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. В. Маркова – СПб.,1999. – С. 136–166.

25. Вульф, К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / К. Вульф. – СПб.: Интерсоцис, 2009. – 164 с.

26. Выготский, Л. С. Психология / Л. С. Выготский. – М.: Изд-во «Эксмо-Пресс», 2000. – 1008 с.

27. Вышеславцев, Б. П. Этика преображенного Эроса. Что такое я сам? / Б. П. Вышеславцев. – М.: Грааль, 2002. – 68 с.

28. Гаврилов, Д. А. НордХейм: курс сравнительной мифологии древних германцев и славян / Д. А. Гаврилов. – М.: Социально-политическая мысль, 2006. – 272 с.

29. Гаврилов, Д. А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре / Д. А. Гаврилов. – М.: Изд-во «Социально-политическая мысль», 2006. – 240 с.

30. Гаврилов, Д. А. К представлениям древних славян и их ближайших соседей о мире предков и его властителе / Д. А. Гаврилов // Русская традиция: почитание предков: сборник. – М.: Ладога-100, 2007. – С. 81–110.

31. Гаврилов, Д. А. Боги славянского и русского язычества. Общие представления / Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. – М.: Ганга, 2009. – 288 с.

32. Гаврилов, Д. А. Боги славян. Язычество. Традиция / Д. А. Гаврилов, А. Е. Наговицын. – М.: Рефл-Бук, 2002. – 463 с.

33. Гаджикурбанова, П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса / П. А. Гаджикурбанова // Этическая мысль. – Вып. 4. – М.: ИФ РАН, 2003.

34. Гараджа, В. И. Религиоведение: учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. 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 / Г. В. Ф. Гегель. В 2 т. – М., 1970–1973.

37. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. Т. 2. Философия природы. – М., 1975.

38. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель. В 2 т. – Т. 2. – СПб.: Наука, 1999. – 622 с.

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

40. Гнездилов, А. В. Психотерапевтическая помощь в работе с умирающими больными / А. В. Гнездилов // Фигуры Танатоса: философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.

41. Головин, В. В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе / В. В. Головин. – Abo Akademi University Press, 2000. – 451 с.

42. Головин, В. В. Колыбельная песня и заговор / В. В. Головин // Фольклор и народная культура. In memoriam / Б. Н. Путилов. – СПб., Петербургское Востоковедение, 2003. – С. 266–278.

43. Голосовкер, Я. Э. Логика античного мифа / Я. Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987.

44. Голосовкер, Я. Э. Интересное / Я. Э. Голосовкер // Вопросы философии. –1989. – № 2. – С. 115–142.

45. Григулевич, И. Р. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI-XVIII вв. / И. Р. Григулевич. – М.: Наука, 1977.

46. Грюнбаум, А. Сто лет психоанализа: итоги и перспективы / А. Грюнбаум // Вопросы философии. – 1997. – № 7. – С. 84–97.

47. Гудолл, Дж. Шимпанзе в природе: поведение / Дж. Гудолл. – М.: Мир, 1992.

48. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 312 с.

49. Гуревич, А. Я. Что есть время? / А. Я. Гуревич // Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 87–130.

50. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – Т. 1. – 336 с.

51. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М.: Русский язык, 1976. – С. 540.

52. Джеймс, В. Многообразие религиозного опыта: пер. с англ. / В. Джеймс; ред. О. В. Горовая. – М.: Наука, 1993. – 418 с.

53. Ди Зерига, Г. Христиане и язычники: анализ воззрений и поиски взаимопонимания / Г. Ди Зерига. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.

54. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. – 608 с.

55. Досократики (Классическая философская мысль). – Минск: Харвест, 1999. – 784 с.

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

57. Ермаков, С. Э. Почитание предков как основа традиционной культуры восточных славян / С. Э. Ермаков // Русская традиция: почитание предков: сборник. – М.: Ладога-100, 2007. – С. 9–28.

58. Ермаков, С. Э. Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов; под общ. ред. С. Ермакова. – М.: Изд-во «Ладога-100», 2008. – 208 с.

59. Ермаков, С. Э. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – М.: Ганга, 2009. – 288 с.

60. Ермаков, С. Э. Ключи к исконному мировоззрению славян. Архетипы мифологического мышления / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – М.: Ганга, 2010. – 256 с.

61. Ефимова, С. В. Антропологические основания библейских исторических эпох / С. В. Ефимова, С. Ф. Денисов. – М.:Наука, 2007. –190 с.

62. Забияко, А. П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ): дисс. ... докт. философ. наук / А. П. Забияко. – М., 1998.

63. Зайцев, А. И. Зловредные герои / А. И. Зайцев // Греческая религия и мифология. – М., СПб.: Академия, 2005.

64. 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.

65. 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.

66. Зубов, А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и вне-исторические религии: курс лекций / А. Б. Зубов. – М.: Планета детей, 1997. – 344 с.

67. Илиада; пер. с др. греческого Н. Гнедича; Одиссея; пер. с др. греческого В. Жуковского; предисл. С. Маркиш; примечания С. Ошеров. – М.: Художественная литература, 1967. – 586 с.

68. Ильин, И. А. Путь духовного обновления / И. А. Ильин. – В 10 т. – М.: Русская книга, 1996.– Т. 1. – С. 383.

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

70. Иорданский, Н. Н. Эволюция жизни / Н. Н. Иорданский. – М.: Академия, 2001. – 425 с.

71. Йонас, Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 480 с.

72. Кабо, В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / В. Р. Кабо. – М.: Восточная литература, 2007. – 328 с.

73. Камю, А. Лекция 14 декабря 1957 г. / А. Камю // Камю А. Соч. В 5 т. – Харьков: Фолио, 1998. – Т. 4. – С. 177–196.

74. Камю, А. Миф о Сизифе / А. Камю // Камю А. Соч. В 5 т. – Харьков: Фолио, 1998. – Т. 2. – С. 5–112.

75. Камю, А. О музыке / А. Камю // Камю А. Соч. В 5 т. – Харьков: Фолио, 1998. – Т. 1. – С. 17–37.

76. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб., 1999.

77. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н. Лосского. – Минск: Литература, 1998. – 960 с.

78. Клейн, Л. С. Анатомия «Илиады» / Л. С. Клейн. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. – 560 с.

79. Клягин, Н. В. Происхождение цивилизации (социально философский аспект) / Н. В. Клягин. – М.: ЦОП ИФРАН, 1996. – 252 с.

80. Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во Эксмо, 2002. – 448 с.

81. Козлова, Н. П. Концепция моральной ответственности в философии Г. Йонаса / Н. П. Козлова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2006. – № 2. – С. 71–82.

82. Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам / М. Ф. Косарев. – М.: Ладога-100, 2003. – 352 с.

83. Кравченко, А. И. Социология Макса Вебера: труд и экономика / А. И. Кравченко. – М.: На Воробьевых, 1997. – 208 с.

84. Касавин, И. Т. О ситуациях проблематизации рациональности / И. Т. Касавин // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФ РАН, 1995. – С. 172–173.

85. Красников, А. Н. Методология классической феноменологии религии / А. Н. Красников // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. – С. 74–97.

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

87. Кребель, И. А. Архаика re-ligio: символический порядок инобытия мысли (на примере мифопоэтики Серебряного века) / И. А. Кребель, Ю. Ю. Першин // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2009. – № 3. – Т. 1. – С. 113–120.

88. Кречмер, Э. Строение тела и характер / Э. Кречмер. – М., 1995. – 608 с.

89. Ксенофонт. Анабазис: пер. С. Ошерова / Ксенофонт // Историки Греции. – М.: Художественная литература, 1976.

90. 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.

91. Лактанций (Луций Целий Фирмиан). Божественные установления (Divinae Institutiones).

92. Лапланш, Ж. Словарь по психоанализу / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис. – М.: Высш. шк., 1996. – 623 с.

93. Ларичев, В. Е. Лунно-солнечная календарная система верхнепалеолитического человека Сибири. Препринт / В. Е. Ларичев. – Новосибирск, 1983.

94. Ларичев, В. Е. Синодические обороты планет в календарных системах древнекаменного века Сибири (мальтинская культура) / В. Е. Ларичев // Методы реконструкции в археологии. – Новосибирск, 1991.

95. Ларичев, В. Е. Пращур Богов / В. Е. Ларичев // Методология и методика археологических реконструкций. – Новосибирск, 1994.

96. Ларичев, В. Е. Невидимое Видимое (методика анализа образов искусства древнекаменного века, их семантика и проблема зарождения

первобытного художественного творчества) / В. Е. Ларичев // Методы естественных наук в археологических реконструкциях. – Новосибирск, 1995. – Ч. II.

97. Леббок, Д. Начало цивилизации и первобытное состояние человека. Умственное и общественное состояние дикарей / Д. Леббок. – СПб.: С.-Петербург типогр. Евдокимова, 1896. – 370 с.

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

99. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.

100. Лейнер, Х. Направленное аффективное воображение / Х. Лейнер // К. Г. Юнг и современный психоанализ: хрестоматия по глубинной психологии. Выпуск 1. – М.: ЧеРо, 1996. – С. 154–176.

101. Лекторский, В. А. Введение / В. А. Лекторский // Исторические типы рациональности; отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 1995. – Т. 1.

102. Леонтьев, А. Н. Проблемы развития психики / А. Н. Леонтьев. – М.: Прогресс, 1981. – 456 с.

103. Ливий, Тит. История Рима от основания города / Тит Ливий. Кн. 1–16. – М.: Наука, 1989.

104. Лобазова, О. Ф. Религиоведение: учебник / О. Ф. Лобазова; под общ. ред. проф. В. И. Жукова. – М.: Дашков и К°, 2002. – 384 с.

105. Лобовиков, В. О. Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) / В. О. Лобовиков // Этическая мысль. Вып. 4. – М.: ИФ РАН, 2003.

106. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990.

107. Лурия, А. Р. Этапы пройденного пути: научная автобиография / А. Р. Лурия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.

108. Лурия, А. Р. Лекции по общей психологии / А. Р. Лурия. – СПб.: Питер, 2006. – 320 с.

109. Мак-Фарленд, Д. Поведение животных: психобиология, этология и эволюция: пер. с англ. / Д. Мак-Фарленд. – М.: Мир, 1988.

110. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М.: Рефл-бук, 1998.

111. Малявин, В. В. Китайские импровизации Паунда. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации / В. В. Малявин. – М.: Глав. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1982.

112. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. – М., Аграф, 1999.

113. Маркс, К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 1.

114. Межуев, В. М. Культура как объект познания / В. М. Межуев // Философские проблемы культуры. – М., 1984.

115. Мень, А. В. Истоки религии: природа веры. Человек во вселенной. Перед лицом Сущего / А. В. Мень. – М.: Фонд им. А. Меня, 2001. – 428 с.

116. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология: пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

117. Мосс, М. Социальные функции священного / М. Мосс. – СПб.: Евразия, 2000. – 444 с.

118. Наговицын, А. Е. Тайны славянской мифологии / А. Е. Наговицын. – М.: Академический проект, 2003. – 478 с.

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

120. Невважай, И. Д. К метафизическому обоснованию философской антропологии / И. Д. Невважай // Человек в современных философских концепциях: материалы Международной научной конференции. – Волгоград: Изд. ВолГУ, 1998. – С. 26–32.

121. Неструх, М. Ф. Происхождение человека / М. Ф. Неструх. – М.: Наука, 1970. – 437 с.

122. Никифоров, А. Л. Соотношение рациональности и свободы / А. Л. Никифоров // Исторические типы рациональности: отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 1995. – Т. 1. – С. 236–249.

123. Ницше, Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше / Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 407–524.

124. Ницше, Ф. Антихристианин / Ф. Ницше / Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 631–692.

125. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше / Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 238–406.

126. 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.

127. Нойманн, Э. Творческий человек и трансформация / Э. Нойманн / Психоанализ и искусство. – М.: РЕФЛ-бук, 1996. – С. 206–249.

128. Огурцов, А. П. Трудности анализа ментальности / А. П. Огурцов // Вопросы философии, 1994. – № 1. – С. 51–53.

129. Омельченко, Н. В. Первые принципы философской антропологии / Н. В. Омельченко. – Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 1997. – 196 с.

130. О происхождении богов / сост., вступ. ст. И. В. Шталь. – М.: Советская Россия, 1990. – 320 с.

131. Осипов, Н. О психоанализе / Н. Осипов // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. – М., 1994. – С. 91–111.

132. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с иррациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.

133. Паунд, Э. Путеводитель по культуре / Э. Паунд. – М.: Логос, 1997.

134. Першин, Ю. Ю. Археология религии: со-бытие рациональностей / Ю. Ю. Першин // Общество как со-бытие: «система» и «жизненный мир»: колл. моногр., посв. 30-летию каф. филос. ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. – Омск, СИБИТ, 2007. – С. 27–48.

135. Першин, Ю. Ю. Феномен сублимации: опыт философско-антропологического исследования / Ю. Ю. Першин. – Омск: СИБИТ, 2007. – 148 с.

136. Петровский, А. В. Общая психология / А. В. Петровский. – М.: Просвещение, 1976.

137. Пивоваров, Д. В. Язык религии: учеб. пособие для студентов, обучающихся по специальности 031801 «Религиоведение» / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. – 93 с.

138. Пивоев, В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. – Петрозаводск: Карелия, 1991.

139. Пигалев, А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого / А. И. Пигалев. – Волгоград, 2003.

140. Платон. Собр. соч. В 4 т. / Платон. – М.: Мысль, 1993.

141. Пономарев, Я. А. Психология творчества и педагогика / Я. А. Пономарев. – М.: Педагогика, 1976.

142. Пригожин, И. Время, хаос, квант. Решение парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 240 с.

143. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Прокл. – М.: Прогресс, 1993. – 319 с.

144. Публий Папиний Стаций. Фиваида. – М.: Наука, 1991.

145. Пупар, П. Религии / П. Пупар; пер. с франц. – М.: Весь Мир, 2003. – 144 с.

146. Пчелов, Е. В. Время в пространстве русской культуры / Е. В. Пчелов // Календарно-хронологичекая 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.

147. Пылаев, М. А. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология религии Рудольфа Отто / М. А. Пылаев // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1998. – № 4. – С. 67–79.

148. Пылаев, М. А. Западная феноменология религии: теоретико-методол. основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом / М. А. Пылаев; отв. ред. А. В. Ахутин. – М.: РГГУ, 2006. – 95 с.

149. Радугин, А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии / А. А. Радугин. – 2-е изд., доп. – М.: Центр, 2000.

150. Рикёр, П. Конфликт интерпретации: очерки о герменевтике / П. Рикёр. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.

151. Рингер, Ф. Закат немецких мандаринов / Ф. Рингер // Новое литературное обозрение. – М., 2002. – № 53. – С. 105–158.

152. Рогинский, Я. Я. Проблемы антропогенеза / Я. Я. Рогинский. – М.: Высшая школа, 1977. – 263 с.

153. 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.

154. Румянцев, А. М. Возникновение и развитие первобытного способа производства / А. М. Румянцев. – М., 1981. – 263 с.

155. Русанова, И. П. Языческие святилища древних славян / И. П. Русанова, Б. А. Тимощук. – М.: Ладога-100, 2007. – 304 с.

156. Руткевич, А. М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций / А. М. Руткевич. – М., 1997. – 352 с.

157. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 782 с.

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.

161. Савчук, В. В. Введение в топологическую рефлексию: курс лекций / В. В. Савчук. – СПб., Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2004.

162. Савчук, В. В. Нам зеркало – вам пир / В. В. Савчук. – http://www.gif.ru/themes/culture/refugium/

163. Савчук, В. В. Топологичекая 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. Самыгин, С. И. Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская. – Ростов-н/Д.: Феникс, 1996. – 672 с.

166. Сатыбалова, Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: дис. … канд. филос. наук / Е. В. Сатыбалова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького, 2002.

167. Северьянов, А. Н. Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны / А. Н. Северьянов // Социально-экономические системы: современное видение и подходы: материалы III международной научно-практической конференции 8 февраля 2008 г. – Омск: СИБИТ, 2008. – С. 419–434.

168. Северьянов, А. Н. «Среда мышления» Мартина Хайдеггера и сто талантов великого Демокрита / А. Н. Северьянов // АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук. – Омск: АнтропоТопос, 2008. – Вып. 1–2. – С. 33–40.

169. Северьянов, А. Н. Правитель в античном социокосмосе: жизнь и посмертие / А. Н. Северьянов // Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы: материалы III Международной научной конференции. – Омск: АнтропоТопос, 2008. – С. 329–339.

170. Семенов, Ю. И. Происхождение брака и семьи / Ю. И. Семенов. – М.: Мысль, 1974.

171. Сеченов, И. М. Избранные произведения / И. М. Сеченов. – М.: АН СССР, 1952. – Т.1.

172. Сиромолот, М. Ю. Образ времени / М. Ю. Сиромолот // Языковое сознание и образ мира. – М.: Ин-т языкознания РАН, 1997.

173. Соколов, Б. Г. Топос Бога. Метафизические исследования / Б. Г. Соколов. – Вып. 10. Религия. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 9–25.

174. Сухов, А. Д. Первобытная религия / А. Д. Сухов // Естествознание и религия. – 1970. – № 3.

175. Тейлор, Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. / Э. Б. Тейлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

176. Тимофеев, В. Д. Основные вопросы научного атеизма / В. Д. Тимофеев; под ред. проф. И. Д. Панцхава. – М.: Мысль, 1966.

177. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990.

178. Томэ, Х. Современный психоанализ / Х. Томэ, Х. Кэхеле; пер. с англ.; общ. ред. А. В. Казанской. – М.: Прогресс – Литера; Яхтсмен, 1996. – Т. 1. – 576 с.

179. Томпсон, М. Философия религии / М. Томпсон. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 390 с.

180. Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

181. Торшина, К. А. Современные исследования проблемы креативности в зарубежной психологии / К. А. Торшина // Вопросы психологии. – 1998. – № 4. – С. 123–135.

182. Тот, Н. Первая технология / Н. Тот // В мире науки. – 1987. – № 6. – С. 86–87.

183. Уитроу, Дж. Естественная философия времени: пер. с англ. / Дж. Уитроу; общ. ред. М. Э. Омельяновского. –2-е изд., стер. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.

184. Фабри, К. Э. Основы зоопсихологии: учебник для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальностям «Психология», «Биология», «Зоология» и «Физиология» / К. Э. Фабри. – 3-е изд. – М.: Российское психологическое общество, 1999.

185. Файнберг, Л. А. Истоки брака и семьи / Л. А. Файнберг // Семья: книга для чтения. В 2 кн. / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. – М.: Политиздат, 1991.

186. 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.

187. Федотова, В. Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества / В. Г. Федотова // Исторические типы рациональности; отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 1995. – Т. 1. – С. 179–197.

188. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Соч. В 2 т. – М.: Наука, 1995.

189. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.

190. Фирсов, Л. А. Предисловие редактора перевода / Л. А. Фирсов // Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение / пер. с англ. – М.: Мир, 1992.

191. Флиер, А. Я. Рождение храма: опыт самоопределения человека во времени / А. Я. Флиер // Мир культуры. – 2004. – № 2. – С. 16.

192. Франк, С. Л. Непостижимое. Сочинения / С. Л. Франк. – М, 1990.

193. 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.

194. Фрейд, З. Введение в психоанализ / З. Фрейд. – М.: Наука, 1989. – 445 с.

195. Фрейд, З. Я и Оно / З. Фрейд // Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989.

196. Фрейд, З. О клиническом психоанализе. Избранные сочинения / З. Фрейд. – М.: Медицина, 1991. – 288 с.

197. Фрейд, З. Толкование сновидений / З. Фрейд; под ред. Б. Г. Херсонского. – Киев: Здоровья, 1991. – 383 с.

198. Фрейд, З. О клиническом психоанализе. Избранные сочинения / З. Фрейд. – М.: Медицина, 1991. – 288 с.

199. Фрейд, З. Поэт и фантазии / З. Фрейд / Зигмунд Фрейд и психоанализ в России: Фрейд З. Работы по психоанализу; Лейбин В. М. Фрейд и Россия. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Изд. НПО «МОДЭК», 2000. – 528 с.

200. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 256 с.

201. Фролов, Б. А. Числа в графике палеолита / Б. А. Фролов. – Новосибирск: Наука, 1974. – 274 с.

202. Фролов, Б. А. О чем рассказала сибирская мадонна / Б. А. Фролов. – М.: Знание, 1981. – 112 с.

203. Фролова, Е. А. История средневековой арабо-исламской философии / Е. А. Фролова. – М.: Издательство РАН, 1995. – С. 236–237.

204. Фромм, Э. Душа человека: переводы / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992.

205. Фуко, М. Что такое автор? / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996.

206. Хайдеггер, М. Что значит мыслить / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге: избранные статьи позднего периода творчества. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 134–145.

207. Хайдеггер, М. Введение в метафизику. Высшая религиозно-философская школа / М. Хайдеггер. – СПБ., 1997.

208. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2008. – 528 с.

209. Хёсле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.

210. Хореев, В. Н. Японский меч: десять веков совершенства / В. Н. Хореев. – Ростов-н/Д.: Феникс, 2006.

211. Хорни, К. Новые пути в психоанализе. Самоанализ / К. Хорни / Хорни К. Собр. соч. В 3 т. – М.: Смысл, 1997. – Т. 2. – 543 с.

212. Хорни, К. Наши внутренние конфликты. Невроз и развитие личности / К. Хорни / Хорни К. Собр. соч. В 3 т. – М.: Смысл, 1997. – Т. 3. – 694 с.

213. Цицерон. Философские трактаты / Цицерон. – М.: Наука, 1985. – 381 с.

214. Черняк, Н. А. Онтология понимания / Н. А. Черняк. – Омск: Омский гос. университет, 2011. – 256 с.

215. 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.

216. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии; сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.

217. Шелер, М. Человек в эпоху уравнивания. Избранные произведения / Шелер, М.; пер. с нем; под ред. А. В. Денежкина. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.

218. Шенкао, М. А. Основы философской танатологии / М. А. Шенкао. – Черкесск: КЧТИ, 2002. – 252 с.

219. 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.

220. Шлейермахер, Ф. Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим: монологи / Ф. Д. Шлейермахер. – СПб.: Алетейя, 1994. – 335 с.

221. Щебланова, Е. И. Особенности когнитивного и мотивационно-личностного развития одаренных старшеклассников / Е. И. Щебланова // Вопросы психологии. – 1999. – № 6. – С. 36–47.

222. Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард; пер. с англ. А. А. Казанкова, А. А. Белика; коммент. и послесл. А. А. Казанкова. – М.: ОГИ, 2004. – 142 с.

223. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий / М. Элиаде; пер. Н. Н. Кулаковой [и др.] – М.: Критерион, 2002. – 461 с.

224. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства / М. Элиаде; пер. Н. Б. Абалаковой [и др.] – М.: Критерион, 2002. – 504 с.

225. Элиаде, М. Религии Австралии / М. Элиаде. – СПб.: Университетская книга, 1998. –319 с.

226. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

227. Элиаде, М. Избранные сочинения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.

228. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 20.

229. Юнг, К. Г. Психология бессознательного / Юнг К. Г. – СПб.: Канон, 1995. – 320 с.

230. Юша, Ж. М. Магические формулы проклятий у тувинцев / Ж. М. Юша // Гуманитарные науки в Сибири. – 2007. – № 4. – С. 106–108.

231. Яблоков, И. Н. Основы религиоведения: учебник / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков [и др.]; под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994.

232. Яблоков, И. Н. Проблема определения религии / И. Н. Яблоков // История религии: учебник. В 2 т. / В. В. Винокуров, А. П. Забияко, З. Г. Лапина [и др.]; под общ. ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2002. – Т. 1.

233. Яблоков, И. Н. Религиоведение: учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.

234. Ясперс, К. Общая психопатология: пер. с нем. / К. Ясперс. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.

235. Agassi, J. Rationality: The Critical View. (Nijhoff International Philosophy Series 23) / J. Agassi, I. Jarvie. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. – 477 p.

236. Almond, Ph. C. An Introduction to His Philosophical Theology / Ph. C. Almond, O. Rudolf. – University of North Carolina Press, 1984. – 176 p.

237. Alston, W. P. Definition of «Religion» / W. P. Alston // Encyclopedia of Philosophy. – Paul Edwards ed., 1967. – P. 140–145.

238. Ames, E. S. Psychology of Religious Experience / E. S. Ames. – Boston: Houghton Mifflin, 1910. – 430 p.

239. Ames, E. S. Religion / E. S. Ames. – N. Y.: Henry Holt & Co., 1929. – 326 p.

240. Arambourg, C. Decouverte d'un Australopithecien nouveau dans les gisements de l'Omo (Ethiopie) / C. Arambourg, Y. Coppens // South African Journal of Science. – 1968. – № 64. – P. 58–59.

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

242. Arnal, W. E. Definition / W. E. Arnal // Guide to the Study of Religion. Willi Braun & Russell T. McCutcheon eds. – London: Continuum, 2000.

243. Arnheim, R. Visual Thinking / R. Arnheim. – Berkeley: University of California Press. 1969. – P. 165.

244. Atkinson, J. J. Primal Law / J. J. Atkinson // Lang A. Social Origin and Primal Law. – L., N. Y. and Bombay: Longmans, Green and Co., 1903. – 311 p.

245. Azara, F. de. Voyages dans L'Amerique meridionale / F. de Azara. – Paris: Deintu, Imprimeur-Libraire, 1809. – 4 vols. – Vol. II. – 589 p.

246. Bailin, Sh. Achieving Extraordinary Ends. An Essay on Creativity / Sh. Bailin. – London: Dordrecht, 1988.

247. Barbour, I. G. Issues in Science and Religion / I. G. Barbour. – N. Y.: Harper and Row, 1971.

248. 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.

249. Barnes, S. The Many Faces of Ogun / S. Barnes // Africa's Ogun. Old World and New. Barnes S. (ed.). – Bloomington: Indiana University Press, 1997. – P. 1–26.

250. Barrett, J. L. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts / J. L. Barrett, F. C. Keil // Cognitive Psychology. – 1996. – № 31. – P. 219–247.

251. Barrett, J. L. Cognitive constraints on Hindu Concepts of the Divine / J. L. Barrett // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1998. – № 37 (4). – P. 608–619.

252. Barrett, J. L. Why would anyone believe in God? / J. L. Barrett. – Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

253. 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.

254. Bigg, C. Neoplatonism. Chief Ancient Philosophies / C. Bigg. – L., Brighton, N. Y.: E. & J. B. Young & Co. 1895. – 355 p.

255. Bischof, N. Das Ratzel Odipus (The Oedipus riddle) / N. Bischof. – Munich: Piper, 1985.

256. Bleeker, C. J. The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion / C. J. Bleeker. – Leiden: E. J. Brill, 1963. – 272 p.

257. Bloch, M. Religion and Ritual / M. Bloch // The Social Science Encyclopedia. Adam Kuper and Jessica Kuper, eds. – L.: Routledge and Kegan Paul, 1985. – P. 698–701.

258. Bloor, D. Knowledge and social imagery / D. Bloor. – L., 1976.

259. Boesch, C. Teaching wild chimpanzees / C. Boesch // Animal Behavior. – 1991. – № 41. – P. 530–532.

260. Boesch, C. New elements of a theory of mind in wild chimpanzees / C. Boesch // Behavioral and Brain Sciences. – 1992. – № 15. – P. 149–150.

261. Bousset, W. What Is Religion? / W. Bousset. – N. Y., L.: The Knickerbocker Press, 1907. – 304 p.

262. Bowie, F. The Anthropology of Religion / F. Bowie. – Oxford: Blackwell, 2000.

263. Bowker, J. W. Information Process, Systems Behavior and the Study of Religion / J. W. Bowker // Zygon. – 1976. – № 2. – P. 361–379.

264. Bowman, A. A. Studies in the Philosophy of Religion / A. A. Bowman, N. K. Smith. – L.: Macmillan, 1938. – Vol. 1. – 426 p.

265. Boyer, P. The naturalness of religious ideas / P. Boyer. – Berkeley: University of California Press, 1994.

266. Boyer, P. What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations / P. Boyer // Journal of the Royal Anthropological Institute. – 1996. – № 2 (1). – P. 83–97.

267. Boyer, P. Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission / P. Boyer // American Anthropologist. – 1998. – № 100 (4). – P. 876–889.

268. Boyer, P. Religion: Bound to believe? / P. Boyer // Nature. – Vol. 455. – 2008. – 23 October. – P. 1038–1039.

269. Brecht, A. Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought / A. Brecht. – Princeton: Princeton University Press, 1959.

270. Bremmer, J. N. The Early Greek Concept of the Soul / J. N. Bremmer. – Princeton: Princeton University Press, 1983. – 154 p.

271. 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 By Jan N. Bremmer And Jan R. Veenstra. – Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2002. – 317 p.

272. Brewster, D. Letters on Natural Magic / D. Brewster. – L.: Chatto & Windus, Piccadilly, 1883. – 424 p.

273. Bridges, T. Manners and Customs of the Firelanders / T. Bridges // A Voice for South America. – L., 1866. – Vol. XIII.

274. Brightman, E. Sh. A Philosophy of Religion / E. Sh. Brightman. – N. Y.: Prentice-Hall, 1940. – 544 p.

275. Brinton, D. G. Religions of Primitive Peoples / D. G. Brinton. – N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1897. – 264 p.

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

277. Burder, J. Lectures On Religion / J. Burder. – L., B. J. Holdsworth, 1826.

278. Burriss, E. E. Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion / E. E. Burriss. – N. Y.: Macmillan, 1931. – 250 p.

279. Byrne, P. Religion and the Religions / P. Byrne // The Study of Religion, Traditional and New Religions. Clarke, P. and Sutherland, S. (eds). – L.: Routledge, 1988. – P. 3–28.

280. Byrne, R. W. Leopard killers of Mahale / R. W. Byrne, J. M. Byrne // Natural History. – 1988. – № 3. – P. 22–26.

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

282. Byrne, R. W. Tactical deception in primates: The 1990 database / R. W. Byrne, A. Whiten // Primate Report. – 1990. – № 27. – P. 1–101.

283. Byrne, R. W. Cognitive evolution in primates / R. W. Byrne, A. Whiten // Man. – 27. – 1992. – Pp. 609-627.

284. Byrne, R. W. The evolution of intelligence / R. W. Byrne // Behavior and evolution. P. J. B. Slater & T. R. Halliday (Eds.). – L.: Cambridge University Press, 1994. – P. 223–265.

285. 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. – N. Y.: Macmillan and Co., 1893.

286. Chance, M. R. A. Social behavior and primate evolution: paper read at Symposia of the Society for Experimental Biology VII, 1953.

287. Chantepie De La Saussaye, P. D. Manual of the Science of Religion / P. D. Chantepie De La Saussaye; trans. B. S. Colyer-Fergusson, M. Müller. – L., N. Y.: Longmans Green, 1891. – 672 p.

288. Chantraine, P. La formation des noms en grec ancien / P. Chantraine. – Paris: C. Klincksieck, 1933.

289. 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.

290. Childe, V. G. New Light on the Most Ancient East / V. G. Childe. – L., N. Y.: Routledge & Kegan Paul, 1952. – 258 p.

291. Childe, V. G. Piecing Together the Past: The Interpretation of Archaeological Data / V. G. Childe. – N. Y.: Frederick A. Praeger, 1956. – 178 p.

292. Childe, V. G. The Bronze Age / V. G. Childe. – Biblo and Tannen, 1930. – 258 p.

293. Clark, J. D. The Earlier Cultures: Middle and Earlier Stone Age / J. D. Clark, J. Cormack, S. Chin, M. R. Kleinienst // Kalambo Falls Prehistoric Site. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – Vol. 3.

294. Clarke, P. The Study of Religion, Traditional and New Religions / P. Clarke, S. Sutherland. – L.: Routledge, 1991. – 214 p.

295. Clarke, W. N. An Outline of Christian Theology / W. N. Clarke. – N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1898. – 488 p.

296. Codrington, R. H. Religious Beliefs and Practices in Melanesia / R. H. Codrington // Journal of the Anthropological Institute. – 1880–1881. – № X. – P. 261–316.

297. Coe, G. A. Psychology of Religion / G. A. Coe. – Chicago: The University of Chicago Press, 1916. – 368 p.

298. Colquhoun, J. C. An History of Magic, Witchcraft and Animal Magnetism. In 2 vol. / J. C. Colquhoun. – L.: Longman, Brown, Green & Longmans, 1851. – V. 1. – 326 p.

299. Conkey, M., Tringham, R. Archaeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology / M. Conkey, R. Tringham // Feminisms in the Academy: Rethinking the Disciplines. – University of Michigan Press: Ann Arbor, 1995.

300. Cook, S. A. The Foundations of Religion / S. A. Cook. – L.: T. C. & E. C. Jack; N. Y.: Dodge Publishing Co., 1914. – 96 p.

301. Crampe, H., von. Zuchtversuche mit zahmen Wanderratten / H. von Crampe // Landwirthschaftliche Jahrbücher. – Vol. XII. – 1883.

302. Crawley, E. The Tree of Life. Study of Religion / E. Crawley. – L.: Hutchinson & Co., 1905.

303. Crayton, N. J. Pure Religion / N. J. Crayton. – Boston: The Gorham Press, 1922. – 277 p.

304. Darwin, Ch. The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex / Ch. Darwin. – L.: John Murray, 1871.

305. Darwin, G. H. Marriages between First Cousins in England and Wales and their effects / G. H. Darwin // The Fortnightly Review. – 1875. – Vol. 24. – P. 22–41. (Journal of the Statistical Society. – 1875. – № 38. – P. 153–184).

306. Deacon, T. W. The Neural Circuitry Underlying Primate Calls and Human Language / T. W. Deacon // Human Evolution. – № 4 (5). – P. 367–401.

307. D'Errico, F. An engraved bone fragment from c. 70,000 year-old Middle Stone Age levels at Blombos Cave, South Africa; Implications for the origin of symbolism and language / F. D'Errico, Henshilwood, S. Christopher, P. Nilssen // Antiquity. – 2001. – № 75. – P. 309–318.

308. Devay, F. Du danger des mariages consanguins au point de vue sanitaire / F. Devay. – Paris: Labé, 1857.

309. Dewey, J. The Quest for Certainty: A Study of the Relation Between Knowledge and Action / J. Dewey. – L.: George Allen, 1929. – 302 p.

310. Dickie, M. W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World / M. W. Dickie. – L., N. Y.: Routledge, 2003. – 371 p.

311. Diels, H. Parmenides. Lehrgedicht / H. Diels. – Berlin: Georg Reimer, 1897.

312. Dodds, E. R. The Greeks and the Irrational / E. R. Dodds. – Berkeley: University of California Press, 1951, 1973. – 327 p.

313. Dohl, F. Zielorientiertes Verhalten beim Schimpansen [Goal-directed behavior in chimpanzees] / F. Dohl // Naturwissenschaft und Medizin. – 1970. – № 34. – S. 43–57.

314. Doolittle H. Tribute to Freud / H. Doolittle. – Boston, 1974. – P. 18.

315. Dresser, H. W. Outlines of the Psychology of Religion / H. W. Dresser. – N. Y.: Thomas Y. Crowell, 1929.

316. Dunbar, R. I. M. Why are apes so smart? / R. I. M. Dunbar // Primate Life Histories and Socioecology. P. Kappeler, M. Pereira (Ed.). – Chicago: Chicago University Press, 2003. – P. 285–298.

317. Durkheim, E. The Elementary Forms of the Religious Life. Translated by Joseph Ward Swain / E. Durkheim. – N. Y.: Free Press, 1967. – 508 p.

318. Durrans, B. (Not) Religion in Museums / B. Durrans // Paine C. (ed.), Godly Things. Museums, Objects and Religion. – Leicester: Leicester University Press, 2000.

319. Edwards, L. M. The spectrum of religion. The methodist book concern / L. M. Edwards. –N. Y., Cincinnati, 1919.

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

321. Evans-Pritchard, E. E. Nuer Religion / E. E. Evans-Pritchard. – N. Y., Oxford University Press, 1956. – 340 p.

322. Falk, D. Braindance / D. Falk. – N. Y.: Henry Holt and Co., 1992.

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

324. Federn, P. Ego, Psychology and the Psychoses / P. Federn. – L.: Imago Publishing Co., 1953. – 375 p.

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

326. Ferm, V. First Chapters in Religious Philosophy / V. Ferm. – N. Y.: Round Table Press, 1937.

327. Ferre, F. In Praise of Anthropomorphism / F. Ferre // International Journal for Philosophy of Religion. – 1984. – № 16 (3). – P. 203–212.

328. Fletcher, A. C. Notes of Certain Beliefs Concerning the Will Power among the Siouan Tribes / A. C. Fletcher // Proceedings of the American Association for the Advancement of Science. – 1896. – № 44. – P. 1–4.

329. Flint, R. Anti-Theistic Theories. Being the Baird Lecture for 1877 / R. Flint. – Edinburgh, L.: W. Blackwood & Sons, 1889. – 554 p.

330. Forkosch, H. D. The Political Philosophy of Arnold Brecht / H. D. Forkosch. – N. Y., Exposition Press, 1954.

331. Fornander, A. An Account of the Polynesian Race. Its Origin and Migrations / A. Fornander. – L.: Trubner & Co., 1878. – 247 p.

332. Fouts, R. S. The infant Loulis learns signs from cross-fostered chimpanzees / R. S. Fouts, D. H. Fouts, T. van Cantfort // Gardner R. A., B. T. Gardner & van Cantfort T. E. (Eds.), Teaching sign language to chimpanzees. – N. Y.: State University of New York Press. 1989. – P. 280–292.

333. Fowler, W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus / W. W. Fowler. – L.: Macmillan and Co., Limited, 1911. – 504 p.

334. Frankfort, H. The Birth of Civilization in the Near East / H. Frankfort. – Bloomington: Indiana University Press, 1951. – 118 p.

335. Frazer, J. G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion / J. G. Frazer. – N. Y.: Macmillan Co., 1925. – 752 p.

336. Frazer, J. G. The Fear of the Dead in Primitive Religion / J. G. Frazer. – Biblo and Tannen, 1966. – 204 p.

337. Freud, S. Gesammelte Werke. 18 Vol. / S. Freud. – L.: Imago, 1940 – 1952.

338. Freud, A. Ich und Abwehrmechanismen / A. Freud. – L.: Imago, 1936. – P. 38–45.

339. Frobenius, L. Die Weltanschauung der Naturvolker / L. Frobenius. – Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898. – 427 p.

340. Gallaway, H. Religious System of the Amazulus / H. Gallaway. – Springvale: Natal, 1870.

341. Galloway, G. The Principles of Religious Development / G. Galloway. – L.: Macmillan and Co., Limited, 1909. – 366 p.

342. Galloway, G. The Philosophy of Religion / G. Galloway. – N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1914. – 612 p.

343. Garnier, J. Worship of the Dead or the Origin and Nature of Pagan Idolatry and Its Bearing upon the Early History of Egypt and Babylonia / J. Garnier. – L.: Chapman & Hall, Ltd, 1909. – 422 p.

344. Geden A. S. Studies in the Religions of the East / A. S. Geden. – L.: Kelly, 1913. – 904 p.

345. Geertz, C. Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols / C. Geertz // The Interpretation of Cultures. – N. Y.: Basic Books, 1973. – P. 126–141.

346. Germino, D. L. Two Types of Recent Christian Political Thought / D. L. Germino // Journal of Politics. – XXI (August, 1959). – P. 455–486.

347. Grandmaison, L. de. The Study of Religion / L. de Grandmaison // Lectures on the History of religions. – L.: Catholic Truth Society, 1910. – Vol. I. – P. 1–28.

348. Gray, Ph.W. Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought / Ph. W. Gray // Humanitas. – Vol. XX. – Nos. 1 and 2. – 2007. – P. 175–200.

349. Greenough, J. J. The Origin of Supernatural Conceptions and Development of Religions from Prehistoric Times / J. J. Greenough. –Boston: Published by the author, 1906. – 315 p.

350. Geertz, C. Religion as a Cultural System / C. Geertz // Anthropological Approaches to the Study of Religion. M. Banton (ed.). – L.: Tavistock, 1966. – P. 4.

351. Goldstein, K. The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man / K. Goldstein. – N. Y.: Zone Books, 1995.

352. Goodall, J. The Chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior / J. Goodall. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

353. Gosden, C. Anthropology and Archaeology: a Changing Relationship / C. Gosden. – L.: Routledge, 1999. –228 p.

354. Grunbaum, A. «Is Freud's Theory Well-Founded?» / A. Grunbaum // Behavorial and Brain Sciences. – 1986. – Vol. 9. – P. 266–281.

355. Gruppe, O. Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen / O. Gruppe. – Leipzig: Teubner, 1887.

356. Guthrie, S. E. A cognitive theory of religion / S. E. Guthrie // Current Anthropology. – 1980. – № 21 (2). – P. 181–194.

357. Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion / S. E. Guthrie. – N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1993. – 290 p.

358. Guthrie, S. E. Religion: What is it? / S. E. Guthrie // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1996. – № 35 (4). – P. 412–419.

359. 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. – L., N. Y.: Continuum 2002. – P. 38–67.

360. Hale, H. Ethnography and Philology of the United States Exploring Expedition / H. Hale. – Philadelphia: C. Sherman, 1846. – 666 p.

361. Hall, S. C., Lindzey, G. 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.

362. Harrison, J. E. Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion / J. E. Harrison. – L.: Cambridge University Press, 1912. – 599 p.

363. Harrison, J. E. Epilegomena to the Study of Greek Religion / J. E. Harrison. – Cambridge: Cambridge University Press, 1921. – 40 p.

364. Harvey, G. Animism: Respecting the Living World / G. Harvey. – Columbia University Press, 2006. – 248 p.

365. Hayes, C. The Ape in Our House / C. Hayes. – N. Y.: Harper & Brothers, 1951.

366. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / F. Heiler. – Stuttgart: Kohlhammer, 1961. – 605 p.

367. Heimann, E. Christian Foundations of the Social Sciences / E. Heimann // Social Research. – XXVI (Autumn, 1959). – P. 325–346.

368. Hempelmann, F. Tierpsychologie / F. Hempelmann. – Leipzig: Akademische Verlaggesellschaft, 1926.

369. Hendrick, I. Work and the pleasure principle / I. Hendrick // Psychoanalytic Quarterly. – 1943. – XII. – P. 311–329.

370. 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.

371. Hesk, J. Deception and Democracy in Classical Athens / J. Hesk. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 336 p.

372. Hinnells, J. R. (ed.). The Penguin Dictionary of Religions / J. R. Hinnells. – L.: Penguin, 1995.

373. Hobhouse, L. T. Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics / L. T. Hobhouse. – L.: Chapman and Hall, 1906.

374. Hodder, I. Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology. 3 edition / I. Hodder. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – 235 p.

375. Höffding, H. Philosophy of Religion / H. Höffding. – L.: Macmillan, 1906. – 410 p.

376. Holt, R. R. Drive or wish? A reconsideration of the psychoanalytic theory of motivation / R. R. Holt // Psychology via metapsychology. Gill. M., Holrman P.: Psychological issues. – N. Y., 1976. – Vol. 9. – № 4. – Monograph 36. – P. 158–197.

377. Hopkins, E. Washburn. Origin and Evolution of Religion / E. Hopkins. – New Haven: Yale University Press, 1923. – 370 p.

378. Hubner, K. Mystische und wissenschaftliche Denkformen / K. Hubner // Philosophy und Mythos. – B.; N. Y., 1979.

379. Hume, D. The Natural History of Religion / D. Hume // Four Dissertations. – L.: A. Millar, 1755.

380. Hume, D. Dialogues Concerning Natural Religion. The Second Edition / D. Hume. – L., 1779. – 264 p.

381. Hume, D. A Treatise of Human Nature / D. Hume. – Oxford: The Clarendon Press, 1888. – 709 p.

382. 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.

383. Hutchinson, J. A. Paths of Faith / J. A. Hutchinson. – N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1981.

384. Hyneman, Ch. S. The Study of Politics / Ch. S. Hyneman. – Urbane: University of Illinois Press, 1959.

385. Idinopulos, T. A. What is Religion? / T. A. Idinopulos // Cross Currents. – Fall 1998. – Vol. 48. – Issue 3.

386. Insoll T. Archaeology and World Religion / T. Insoll. – L., N. Y.: Routledge, 2001. – 226 p.

387. Insoll T. Archaeology, Ritual, Religion / T. Insoll. – L., N. Y.: Routledge, 2004. – 184 p.

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

389. 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. – 6:2. – VI. – P. 215–222.

390. James, W. The Varieties of Religious Experience / W. James. – London & Bombay: Longmans, Green, and Co, 1901–1902. – 534 p.

391. James, E. O. Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology / E. O. James. – N. Y.: Frederick A. Praeger, 1957. – 302 p.

392. Jastrow, M. The Study of Religion / M. Jastrow. – L.: Walter Scott, Paternoster Square, 1901. – 451 p.

393. Jevons, F. B. Comparative Religion / F. B. Jevons. – L.: Cambridge University Press, 1913. – 154 p.

394. Johanson, D. C. Lucy: the beginnings of humankind / D. C. Johanson, M. A. Edey. – New York: Simon and Schuster, 1981.

395. Johanson, D. C. Lucy's child: the discovery of a human ancestor / D. C. Johanson, J. Shreeve. – N. Y.: Early Man Publishing, Inc., 1989.

396. Johnson, M. Archaeological Theory. An Introduction / M. Johnson. – Oxford: Blackwell, 1999. – 240 p.

397. Johnston, S. I. Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece / S. I. Johnston. – Berkeley: University of California Press, 1999. – 329 p.

398. Jung, C. G. Selected Writings / C. G. Jung / ed. Storr A. – N. Y., 1989.

399. Jung, H. Y. God, Man and Politics: The Political Philosophy and Theology of Jacques Maritain / Dissertation / H. Y. Jung.: University of Florida. Social Sciences Monographs № 7. Summer 1960, February, 1962. – 568 p.

400. Kaufinaim, W. Critique of Religion and Philosophy / W. Kaufinaim. – Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1961.

401. Keyser, C. J. Science and Religion, the Rational and the Superrational: An Address Delivered May 4, 1914 before the Phi Beta Kappa Alumni in New York / C. J. Keyser. – Yale University Press, 1914. – 75 p.

402. Kitagawa, J. Primitive, Classical and Modern Religions / J. Kitagawa // The History of Religions / Kitagawa (ed.). – Chicago: University of Chicago Press, 1967.

403. Klein, M. Developments in Psychoanalysis / M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs, J. Riviere. – L.: Hogarth Press, 1952. – P. 292–320.

404. Koenigswald, von G. H. R. Meeting Prehistoric Man / G. H. R. von Koenigswald. – L.: Scientific Book Club Edition, 1956.

405. Koenigswald, von G. H. R. Evolution of Man / G. H. R. von Koenigswald / Translated by Arnold J. Pomerans. – University of Michigan Press, Ann Arbor Paperback Series, Revised edition, 1976.

406. Kohler, J. Indisches Ehe- und Familienrecht / J. Kohler // Zeitschrift Fur Vergleichende Rechtswissenschaft. – Vol. III. – Stuttgart, 1882.

407. Kohler, W. The mentality of apes (E. Winter, Trans.) / W. Kohler. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1917–1927.

408. Kristensen, W. B. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion / W. B. Kristensen, J. B. Carman / Translated by John B. Carman. – The Haugue: Martinus Nijhoff, 1971. – 532 p.

409. Lang, A. Custom and Myth / A. Lang. – N. Y.: Harper & Brothers, 1885. – 312 p.

410. Lang, A. The Origins of Religion / A. Lang. – L.: Watts & Co., 1908. – 128 p.

411. Larue, G. A. Freethought Across the Centuries: Toward A New Age of Enlightenment / G. A. Larue. – Amherst, N. Y.: Humanist Press, 1996.

412. Lawson, T. E. Rethinking religion / T. E. Lawson, R. N. McCauley. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

413. Leakey, L. S. B. Recent discoveries at Olduvai Gorge, Tanganyika / L. S. B. Leakey // Nature. – 1958. – № 181. – P. 1099–1103.

414. Leakey, L. S. B. Recent discoveries of fossil hominids in Tanganyika: at Olduvai and near Lake Natron / L. S. B. Leakey, M. D. Leakey // Nature. – 1964. – № 202. – P. 5–6.

415. Leakey, M. D. Disclosing the Past / M. D. Leakey. – McGraw-Hill, 1986.

416. Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion / G. van der Leeuw. – Munchen: Ernst Reinhardt, 1925.

417. Leeuw, G. van der. Turner, J. E. Religion in Essence and Manifestation / G. van der Leeuw. – N. Y.: Harper & Row, 1963. – Vol. 1. – 336 p.

418. Le Page Renouf, P. Lectures on the Origin and Growth of Religion. Religion of Ancient Egypt / P. Le Page Renouf. – L.: Williams and Norgate, 1880. – 259 p.

419. Le Roy, A. The Religion of the Primitives / A. Le Roy. – N. Y.: The Macmillan Company, 1922. – 334 p.

420. Leuba, J. H. The Psychological Study of Religion / J. H. Leuba. – N. Y.: Macmillan Co., 1912. – 371 p.

421. Leuba, J. H. The Psychological Origin and the Nature of Religion / J. H. Leuba. – L.: Constable & Co. Ltd, 1915. – 95 p.

422. Lewis, I. M. Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession / I. M. Lewis. – L., N. Y.: Routledge, 2003. – 200 p.

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

424. Lilla, M. The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West / M. Lilla. – Knopf: Borzoi Dooks, 2007. – 352 p.

425. Linetski, V. Poststructuralist Paraesthetics and the Phantasy of the Reversal of Generations / V. Linetski // Postmodern Culture. – Sept. 1996. – Vol. 7. – № 1.

426. Lubbock, J. Social and Religious Conditions of the Lower Races / J. Lubbock // Annual report of the Smithonian Institution for 1869. – Washington, 1871.

427. Lubbock, J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of the Man / J. Lubbock. – London: Longmans, Green and Co., 1870. – 380 p.

428. Lubbock, J. Prehistoric Times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages / J. Lubbock. – N. Y.: Appletone and Co., 1872. – 640 p.

429. Lubbock, J. The Customs of Marriage and Systems of Relationship among the Australians / J. Lubbock // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – L., 1885. – Vol. XIV.

430. Maine, H. J. S. Dissertations on Early Law and Custom / H. J. S. Maine. – L.: John Murray, 1883.

431. Mantegazza, P. Anthropologisch-kulturhistorische Studien über die Geschlechtsverhältnisse des Menschen / P. Mantegazza. – Jenä: Hermann Costenoble, 1886.

432. Mantegazza, P. Hygiène de l'amour / P. Mantegazza. – Paris: L. Chailley, 1887. – 429 p.

433. Marett, R. R. The Threshold of Religion / R. R. Marett. – L.: Methuen & Co. Ltd., 1914. – 272 p.

434. Marett, R. R. Psychology and Folk-Lore / R. R. Marett. – L.: Methuen & Go. Ltd., 1920. – 275 p.

435. Maringer, J. Gods Of Prehistoric Man / J. Maringer. – L.: Phoenix Press, 2002. – 240 p.

436. Maritain, J. An Essay on Christian Philosophy. Tr. Edward H. Flannery / J. Maritain. – N. Y.: Philosophical Library, 1955.

437. Masani, E. Ph. Sh. Zoroastrianism Ancient and Modern. Comprising a Brief Review of Dr. Dhalla's Book of Zoroastrian Theology / E. Ph. Sh. Masani. – Bombay: Vakil High Court, Late Fellow, Elphinstone College, And Mulla Feeroze Avesta And Pahlevi Madressa, 1917. – 324 p.

438. Matthews, W. Ethnology and philology of the Hidatsa Indians / W. Matthews. – Washington: Government Printing Office, 1877. – 239 p.

439. McClenon, J. How Shamanism Began: Human Evolution, Dissociation, and Anomalous Experience / J. McClenon / From shaman to scientist: essays on humanity's search for spirits James Houran (Ed.). – Lanham, MD: Scarecrow Press, 2004.

440. McLennan, J. F. Studies in Ancient History comprising a reprint of Primitive Marriage / J. F. McLennan. – L.: Macmillan and Co., 1886. – 387 p.

441. McTaggart, J. Some Dogmas of Religion / J. McTaggart. – L.: Edward Arnold, 1906. – 299 p.

442. Meador, D. M. Learning, problem solving, cognition, and intelligence / D. M. Meador, D. M. Rumbaugh, J. L. Pate, K. A. Bard // Comparative primate biology. J. Erwin (Ed.). Vol. 2B. – N. Y.: Alan R. Liss, 1987. – P. 17–83.

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

444. Menzies, A. History of Religion / A. Menzies. – N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1917. – 440 p.

445. Merleau-Ponty, M. Le visible et l'invisible / M. Merleau-Ponty. – Paris, 1964.

446. Meslin, M. From the History of Religions to Religious Anthropology: A Necessary Reappraisal / M. Meslin // The History of Religions. Retrospect and Prospect. Kitagawa, J. (ed.). – L.: Collier Macmillan, 1985. – P. 31–52.

447. Meuli, K. Scythica. Hermes / K. Meuli. – LXX. – 1935. – P. 121–176 (reprinted: Meuli, K. Gesammelte Schriften. 2 vols. – Basel, Stuttgart, 1975. – Vol. 2. – P. 817–879.

448. Mitchell, A. Blood-Relationship in Marriage Considered in its Influence upon the Offspring / A. Mitchell // Memoirs Read before the Anthropological Society of London. – L., 1866. – Vol. II.

449. Mithen, S. J. The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science / S. J. Mithen. – L.: Thames & Hudson, 1996.

450. Moir, J. R. Pre-Palaeolithic Man / J. R. Moir. – L.: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co. Ltd., 1919.

451. Montgomery, J. A. Religions of the Past and Present / J. A. Montgomery. – J. B. Lippincott, 1918. – 425 p.

452. Morgan, L. H. Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization / L. H. Morgan. – Chicago: Sharles H. Kerr & Company, 1877. – 570 p.

453. Morgan, L. H. Houses and House-Life of the American Aborigines / L. H. Morgan // U. S. Geograph. and Geolog. Survey of the Rocky Mountain Region: Contributions to North American Ethnology. – Washington, 1881. – Vol. IV. – 281 p.

454. Morley, J. Democracy and Reaction / J. Morley // Nineteenth Century. – 1905. – April.

455. Mortillet, G. de. Le Prehistorique: antiquite de l'homme / G. de Mortillet. – Paris: Reinwald, 1883. – 629 p.

456. Moulton, J. H. Religions and Religion. A Study of the Science of Religion, Pure and Applied / J. H. Moulton. – L.: Charles H. Kelly, 1913.

457. Muller, M. F. Allgemeine Ethnographie / M. F. Muller. – Vienna, 1873.

458. Muller, M. F. Introduction to the Science of Religion. Four Lectures / M. F. Muller. – L.: Longmans, Green And Co., 1873. – 403 p.

459. Muller, M. F. Lectures on the Origin and Growth of Religion / M. F. Muller. – L.; Bombay: Longmans, Green and Co., 1901. – 408 p.

460. Muller, M. F. Natural religion. The Gifford lectures / M. F. Muller. – L.: Longmans, Green and Co.; N. Y., 1892. – 608 p.

461. Mygge, L. J. Om Aegteskaber mellem Blodbeslaegtede med specielt Hensyn til deres Betydning for Døvstumhedens Aetiologi / L. J. Mygge. – Copenhagen, 1879.

462. Nadel, S. F. Nupe Religion / S. F. Nadel. – L.: Routledge and Kegan Paul, 1954.

463. Narr, K. J. Religion und Magie in der jungsten Altsteinzeit / K. J. Narr // Handbuch der Urgeschichte. – 1966. – Vol. 1. – S. 298–320.

464. Nasr, S. H. Religion and the Order of Nature / S. H. Nasr. – N. Y.: Oxford University Press, 1996. – 312 p.

465. Needham, J. Science, Religion and Reality / J. Needham. – L.: Macmillan, 1925. – 396 p.

466. Neves, W. A. The Zhoukoudian upper cave skull 101 as seen from the Americas / W. A. Neves, H. Pucciarelli // Journal of Human Evolution. – 1998. – № 34. – P. 19–222.

467. Newbolt, W. C. E. Religion / W. C. E. Newbolt. – L., N. Y. and Bombay: Longmans, Green and Co., 1899. – 301 p.

468. Newsman, W. M. The Social Meanings of Religion / W. M. Newsman. – Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1974.

469. Nilsson, M. P. Geschichte der griechischen Religion / M. P. Nilsson. – Munich: Beck, 1941. – I.

470. Nilsson, M. P. Greek Folk Religion / M. P. Nilsson. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972. – 166 p.

471. Nock, A. D. Paul and the Magus / A. D. Nock // Essays on Religion and the Ancient World. Z. Stewart (ed.). – Oxford: Oxford University Press, 1972. – V.1. – P. 308–324.

472. Norenzayan, A. The Origin and Evolution of Religious Prosociality / A. Norenzayan, A. F. Shariff // Science. – 2008. – V. 322. – P. 58–62.

473. 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.

474. Osborn, H. F. The Origin And Evolution of Life. On the Theory of Action Reaction and Interaction of Energy / H. F. Osborn. – N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1918.

475. Osborn, H. F. The Proboscidea: A Monograph of the Discovery, Evolution, Migration and Extinction of the Mastodonts and Elephants of The World / H. F. Osborn. – N. Y.: The American Museum Press, 1936. – Vol. I.

476. 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.

477. Paden, W. Religious Worlds / W. Paden. – Boston, Mass.: Beacon Press, 1994.

478. Palmer, G. H. The Field of Ethics / G. H. Palmer. – Boston, N. Y.: Houghton, Mifflin and co. 1901.

479. Pals, D. L. Eight Theories of Religion / D. L. Pals. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 340 p.

480. Penner, H. H. Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion / H. H. Penner // Toronto Studies in Religion. Donald Wiebe, general editor. – N. Y.: Peter Lang, 1989. – Vol. 8.

481. Perthes, B. de M. De la Création. Essai sur l'Origine et la Progression des Êtres / B. de Perthes. – Abbeville, 1841.

482. Perthes, B. de M. De l'Homme Antédiluvien et de ses oeuvres / B. de M. Perthes. – Paris, 1860. – 101 p.

483. Peschel, O. The Races of Man and Their Geographical Distribution / O. Peschel. – N. Y.: Appleton and Company, 1876. – 528 p.

484. Phillips, D. Z. Religion and the Hermeneutics of Contemplation / D. Z. Phillips. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 330 p.

485. Philpott, D. Explaining the Political Ambivalence of Religion / D. Philpott // American Political Science Review. – 2007. – Vol. 101. – № 3. – P. 505–525.

486. 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.

487. Poole, F. J. P. Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion / F. J. P. Poole // Journal of the American Academy of Religion. – 1986. – № 54 (3). – P. 411–457.

488. Porteus, S. D. The Psychology of a Primitive People: a study of the Australian Aborigine / S. D. Porteus // The psychology of Aboriginal Australians. G. E. Kearney, P. R. de Lacey, G. R. Davidson (Eds.). – Sydney: John Wiley, 1973.

489. Potter, D. Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius / D. Potter. – Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994.

490. Pouchet, G. C. H. The Plurality of the Human Race / G. C. H. Pouchet; trans., ed. by H. J. C. Beavan. – L.: Longman, Green, Longman and Roberts, 1864. – 158 p.

491. Pound, E. Literary Essays of Ezra Pound / E. Pound, T. S. Eliot. – London: Faber and Faber, 1974.

492. Pratt, J. B. The Religious Consciousness: A Psychological Study / J. B. Pratt. – N. Y.: Macmillan, 1920. – 488 p.

493. Preyer, W. Specielle Physiologie des Embryo / W. Preyer. – Leipzig: Grieben, 1885.

494. Problems and Methods of the History of Religions // edited by A. Bausani, U. Bianchi, C. Jouco Bleeker. – Leiden, 1972. – 122 p.

495. Puech, H. Ch. Temps, Historie et Mythe dans le christianisme des premiers siècles / H. Ch. Puech // Proceedings of the Seventh Congress of the History of the Religions. – Amsterdam, 1951.

496. Quatrefages, A. de. Ommes Fossiles et Hommes Sauvages. Etudes D'Anthropologie / A. de Quatrefages. – Paris: Librairie J.-Lt. Baillière Et Fils, 1884.

497. Quatrefages, A. de. L'Espèce Humaine / A. de Quatrefages. – Paris: Félix Alcan, 1886. – 368 p.

498. Randall, J. H. J. The Meaning of Religion for Man / J. H. J. Randall. – N. Y.: Harper Torchbooks, 1968.

499. Ratzel, F. The History of Mankind. 3 vols / F. Ratzel. – L.: Macmillan and Co., 1898.

500. Read, C. The Origin of Man and of His Superstitions / C. Read. – L.: Cambridge University Press, 1920. – 350 p.

501. Reich, W. The function of the orgasm: Sex-economic problems of biological energy / W. Reich. – L., 1964.

502. Reinach, S. A General History of Religions / S. Reinach. – N. Y.: G. P. Putnam's Sons; L., William Heinemann, 1909. – 439 p.

503. Reinach, S. Cults, Myths, and Religions / S. Reinach. – L.: David Nutt, 1912. – 209 p.

504. 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.

505. Renfrew, C. Archaeology. Theory Methods Principles. 3rd edition / C. Renfrew, P. Bahn. – L.: Thames and Hudson, 1999.

506. Reville, A. Lectures on the Origin and Growth of Religion / A. Reville – L., Edinburgh:Williams & Norgate, 1884.

507. Ribot, T. A. The Psychology of the Emotions / T. A. Ribot. – L.: Walter Scott, Ltd., 1897. – 455 p.

508. Rivers, W. H. R. Instinct and Unconscious. Ch. XIX «Sublimation» / W. H. R. Rivers. – L.: British Psychological Society, 1919.

509. Robertson S. W. Lectures on the Religion of the Semites / S. W. Robertson. – L.: Adam & Charles Black, 1894. – 507 p.

510. Rock, A. J. Shamanism and the Confusion of Consciousness with Phenomenological Content / A. J. Rock, S. Krippner // North American Journal of Psychology. – 2007. – Vol. 9. – Issue 3. – P. 485.

511. Rogers, R. A. From Hunting Magic to Shamanism: Interpretations of Native American Rock Art and the Contemporary Crisis in Masculinity / R. A. Rogers // Women's Studies in Communication. – 2007. – Vol. 30. – Issue 1. – P. 78.

512. Rohde, E. Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks / E. Rohde. – L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.; N. Y.: Harcourt, Brace & Co. Inc., 1925. – 626 p.

513. Romilly, J. de. Magic and rhetoric in ancient Greece / J. de Romilly. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975. – 108 p.

514. Rose, H. J. Religion in Greece and Rome. Harper & Row, 1959 / H. J. Rose. – 312 p.

515. Rosenfeld, R. Servo. Business and Creativity / R. Rosenfeld // The Futurist. – 1984. – № 4. – P. 21.

516. Roskoff, G. G. Das Religionswesen der Rohesten Naturvölker / G. G. Roskoff. – Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880. – 179 p.

517. 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.

518. Sabine, G. H. What Is a Political Theory? / G. H. Sabine // Journal of Politics. – 1939.– I. – P. 1–16.

519. Saliba, J. A. Religion and the Anthropologists / J. A. Saliba // Anthropologica. – 1976. – № 18. – P. 179–213.

520. Saliba, J. A. «Homo Religiosus» in Mircea Eliade / J. A. Saliba. – Leiden: Brill, 1976.

521. Santucci, J. A. Religion and Culture / J. A. Santucci // Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism. – 2005. – Vol. VI. – P. 40–54.

522. Savage-Rumbaugh, E. S. Ape language: From conditioned response to symbol / E. S. Savage-Rumbaugh. – N. Y.: Columbia University Press, 1986.

523. Savage-Rumbaugh, E. S. Deception and social manipulation in symbol-using apes. / E. S. Savage-Rumbaugh, K. McDonald // Intelligence. R. W. Byrne & A. Whiten (Eds.), Machiavellian. – Oxford: Clarendon Press, 1988. – P. 224–237.

524. Schick, K. D. Making Silent Stones Speak / K. D. Schick, N. Toth. – N. Y.: Simon and Schuster, 1993.

525. Schiffer, M. B. Formation Processes of the Archaeological Record / M. B. Schiffer. – University Of Utah Press, 1996. – 428 p.

526. Schleiter, F. Religion and Culture. A Critical Survey of Methods of Approach to Religious Phenomena / F. Schleiter. – N. Y.: Columbia University Press, 1919. – 206 p.

527. Scholl, B. J. Perceptual causality and animacy / B. J. Scholl, P. D. Tremoulet // Trends in Cognitive Sciences. – 2000. – № 4 (8). – P. 299–309.

528. Sebright, J. S. The Art of Improving the Breeds of Domestic Animals / J. S. Sebright. – L.: J. Harding, 1809. – 31 p.

529. Sergi, G. Les Emotions / G. Sergi. – Paris: Octave Doin, 1901. – 460 p.

530. Schmitt, C. Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen / C. Schmitt // Der Staat. – 1965. – № 4 (1). – S. 51–69.

531. Schmitt, C. Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty / C. Schmitt; George Schwab (trans.) – Chicago: University of Chicago Press, 2005.

532. Shaw, R.The Invention of «African Traditional Religion» / R. Shaw // Religion. – 1990. – № 20. – P. 339–353.

533. Smart, N. Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs / N. Smart. – Berkeley: University of California Press, 1996. – 331 p.

534. Smith, W. C. The Meaning and End of Religion / W. C. Smith. – N. Y.: The New American Library, 1962.

535. Soper, E. D. The Religions of Mankind / E. D. Soper. – N. Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1938. – 364 p.

536. Spencer, H. The Principles of Sociology / H. Spencer. – N. Y.: D. Appleton and Company, 1897. – Vol. I–II. – 893 p.

537. Spencer, H. Essays Scientific, Political, and Speculative / H. Spencer. – N. Y.: D. Appleton and Company, 1904. – Vol. I. – 478 p.

538. 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.

539. Spielrein, S. Die Destruktion als Ursache des Werdens / S. Spielrein // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. – 1912. – IV. – S. 465-503.

540. 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.

541. Stein, R. L. Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft. Allyn & Bacon / R. L. Stein, S. Frankle, L. Philip. – Boston: Longman representative, 2005.

542. 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.

543. Stringer, C. B. Homo britannicus: The Incredible Story of Human Life in Britain / C. B. Stringer. – Penguin Books, 2006.

544. Suddendorf, T. Mental time travel and the evolution of the human mind / T. Suddendorf, M. C. Corballis // Genetic, Social & General Psychology Monographs. – May 97. – Vol. 123. – Issue 2. – P. 133 (135p.).

545. Sullivan, H. S. Conceptions of Modern Psychiatry / H. S. Sullivan. – Washington, D. C.: The William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947. – 147 p.

546. Swenson, D. Society, Spirituality, and the Sacred: A Social Scientific Introduction / D. Swenson. – Broadview Press. – 1999. – January.

547. Tattersall, I. The skull of «Sinanthropus» from Zhoukoudian, China: A new reconstruction / I. Tattersall, G. J. Sawyer // Journal of Human Evolution. – 1996. – № 31. – P. 311–314.

548. Taubes, J. Theology and Political Theory / J. Taubes // Social Research. – 1955. – XXII. – P. 57–68.

549. The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904 / Masson, J. M. (Ed.) – Cambridge: Harvard University Press, 1985. – P. 159.

550. The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modem period // Groningen studies in cultural change. Edited by Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra. – Leuven, Paris, Dudley, Ma.: Peeters, 2002. – V. 1. – 317 p.

551. Thorndike, L. The Place of Magic in the Intellectual History of Europe / L. Thorndike. – N. Y.: The Columbia University Press, The Macmillan Company: P. S. King & Son 1905. – 110 p.

552. Tiele, C. P. Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions. Translated from the Dutch by J. Estlin Carpenter / C. P. Tiele. – Boston: James R. Osgood and Company, 1877. – 249 p.

553. Tillich, P. Systematic Theology / P. Tillich. – Chicago: University of Chicago Press, 1951. – Vol. I. – P. 245

554. Tillich, P. The Dynamics of Faith / P. Tillich. – N. Y.: Harper and Row (Torchbook), 1958.

555. Toy, C. H. Introduction to the History of Religions / C. H. Toy. – Boston: Ginn and Company, 1913. – 639 p.

556. Trigger, B. History of Archaeological Thought / B. Trigger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

557. Trinkaus, E. Modern human versus Neandertal evolutionary distinctiveness / E. Trinkaus // Current Anthropology. – 2006. – № 47 (4). – P. 597–620.

558. Turner, L. M. Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory / L. M. Turner // Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1889–1890. – Washington: Government Printing Office, 1894. – 553 p.

559. Tylor, E. B. Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization / E. B. Tylor. 2 ed. – L., 1870.

560. Tylor, E. B. On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent / E. B. Tylor // The journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – L., 1889. – Vol. XVIII.

561. Tylor, E. B. Primitive Culture. 4 edn. / E. B. Tylor. – L.: Murray, 1903. – Vol. 1.

562. Tylor, E. B. Religion in Primitive Culture / E. B. Tylor. – N. Y.: Harper and Row, 1958.

563. Ucko, P. J. Subjectivity and the recording of Palaeolithic Cave Art / P. J. Ucko // The Limitations of Archaeological Knowledge. T Shay & J Clottes (eds). – Liege: University of Liege Press, 1992. – P. 141–180.

564. Ucko, P. J. The past in the present and future: concluding thoughts / P. J. Ucko, S. Q. Quirke, D. Sully // Public Archaeology. – 2006. – № 5 (1). – P. 58–72.

565. Velikovsky, I. Psychoanalytical Papers. Ch. VII. Sublimation and Abasement / I. Velikovsky. – N. Y., 1999.

566. Verkamp, B. J. The Evolution of Religion: A Re-Examination / B. J. Verkamp. – University of Scranton Press, 1995. – 232 p.

567. Vrba, E. S. Role of Environmental Stimuli in Hominid Origins / E. S. Vrba // Handbook of Palaeoanthropology / HenkeW., Rothe H. and Tattersall I. (eds.). – Vol. 3. Phylogeny of Hominines. – N. Y.: Springer-Verlag, 2006. – P. 1–41.

568. Vries, J. de. Perspectives in the History of Religions / J. de Vries. – Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 1977.

569. Waal de, F. B. M. Chimpanzee politics / F. B. M. de Waal. – L.: Jonathan Cape, 1982.

570. Waal de, F. B. M. Chimpanzee politics: power and sex among apes / F. B. M. de Waal. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

571. Waitz, Th. Anthropologie der Naturvölker / Th. Waitz. – Leipzig: Fridrich Fleifcher, 1862.

572. Waitz, Th. Introduction to Anthropology / Th. Waitz. – L.: Longmans, 1863.

573. Wallaschek, R. Primitive Music: An Inquiry into the Origin and Development of Music, Songs, Instruments, Dances, and Pantomimes of Savage Races / R. Wallaschek. – Longmans Green, 1893. – 326 p.

574. 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.

575. Walsh, R. Shamanism and Early Human Technology: the Technology of Transcendence / R. Walsh // Re-vision. – 1989. – Vol. 12. – Issue. 1. – P. 34.

576. Ward, J. O. Magic and Rhetoric From Antiquity to the Renaissance: Some Ruminations / J. O. Ward // Rhetorica. – 1988. – Vol. 6. – № 1. – P. 57–118.

577. Webb, C. C. J. Problems in the Relations of God and Man / C. C. J. Webb. – L., James Nisbet &Co. Ltd, 1911. – 288 p.

578. Webb, C. C. J. Group Theories of Religion and the Individual / C. C. J. Webb. – N. Y.: Allen & Unwin, 1916. – 208 p.

579. Weber, M. The Sociology of Religion / M. Weber. – Boston: Beacon Press, 1964.

580. Westermarck, E. A. The History Of Human Marriage / E. A. Westermarck. – N. Y., L.: Macmillan & Co., 1894. – 644 p.

581. Westermarck, E. A. The Origin and Development of Moral Ideas / E. A. Westermarck. – L.: MacMillan, 1906. – 2 Vol.

582. Whitehead, A. N. Religion in the Making / A. N. Whitehead. – Cambridge: Cambridge University Press, 1926. – 160 p.

583. 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.

584. Whybrow, P. J. Travels with the Fossil Hunters / P. J. Whybrow. – Cambridge University Press, 2000.

585. Wilken, G. A. Over de Primitieve Vormen van het Huwelijk an de Oorsprong van het Gezin / G. A. Wilken // De Indische Gids. – Amsterdam, 1880. – Vol. II.

586. Wilson, B. C. From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion / B. C. Wilson // What is Religion? – Thomas A. Indinopulos & Brian C. Wilson eds., 1998. – P. 141–142.

587. Winkelman, M. Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion / M. Winkelman, J. McClenon. – University of Northern Illinois Press, 2001. – 216 p.

588. Winkelman, M. Spirits as Human Nature and the Fundamental Structures of Consciousness / M. Winkelman // From Shaman to Scientist: Essays on Humanity's Search for Spirits. James Houran (Ed.). – Lanham, MD: Scarecrow Press, 2004.

589. Wisdom, O. J. What Is Left of Psychoanalytic Theory? / O. J. Wisdom // International Review of Psychoanalysis. – 1984. – № 11. – P. 315.

590. Wittgenstein, L. Philosophical Investigations / L. Wittgenstein. – Oxford: Blackwell, 1958.

591. Wood, H. G. The Truth and Error of Communism / H. G. Wood. – L.: Student Christian Movement Press, 1933.

592. Wright, W. K. A Student's Philosophy of Religion, revised edit / W. K. Wright. – N. Y., L.: Macmillan, 1935. – 566 p.

593. Wundt, W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze Von Sprache, Myttius und Sitte. Band II. Mythus und Reli-

gion. Teil II / W. Wundt. – Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1906. – 481 s.

594. Wycoff, J. Are You a Creative Person? / J. Wycoff // Innovative Network: Articles & Reports. Personal Creativity. 1998.

595. Yinger, J. M. The Scientific Study of Religion / J. M. Yinger. – N. Y.: Macmillan, 1970.

Юрий Юрьевич Першин, Валентина Ильясовна Ахмадишина

АРХАИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Очерки по археологии религии

Редактор Н. Н. Щербинина

Технический редактор В. С. Бикбулатова

Подписано в печать 30.06.2012 г. Формат 60x84/16
Печ. л.: 29,5. Тираж 100 экз.

Адрес редакции:
644089, г. Омск, проспект Мира, д. 96 – 38

ИП Бикбулатова В. С., т. 8-923-680-46-67
ГРНЗ 304550120800283, ИНН 550105051537

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии
ООО «Принт-сервис»
г. Омск, ул. Гагарина, 8/1

Юрий Юрьевич Першин
кандидат философских наук, доцент кафедры философии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, докторант кафедры философии Омского государственного педагогического университета. Автор статей по археологии религии.
Область научных интересов: философия религии, философская антропология, внеконфессиональная теология.
Сайт: http://sociokosmos.ru/

Валентина Ильясовна Ахмадишина,
аспирант кафедры философии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского.
Область научных интересов: архаическое сознание

«Современная неархаическая картина мира концептуально снимает с человека ответственность по отношению к миру, делает его невнимательным, а следовательно неадекватными миру. Эта неадекватность говорит о несостоятельности рефлексии мира человеком, и следовательно о неадекватности сознания человека современным вызовам. Исходя из этого, можно сказать, что и современное религиозное сознание оказывается неадекватным современным реалиям».

«Человека можно полагать Человеком Религиозным, Homo Religiosus, так как он никогда не был, не есть, и вероятно, не будет свободен от своей религиозности, которую нельзя исключить из природы человека. Однако весьма актуальным в описанной ситуации является экспликация природы самой религиозности, степени ее укорененности в природе человека».

«Religio – это *собирание, вспоминание* как *воспроизведение, возвращение внимания* к тому, что было*, заново,* раз за разом. *Скрупулезное*, *добросовестное* и *ответственное повторение*, *удержание в памяти и во внимании* того, как люди всегда общались с божественным, *повторения определенного контекста и способа поведения*. Повторение благочестивого и лучшего. Повторение присутствия, da-sein, несокрытости, алетейи. Собирание себя, собирание предка в себе, собирание пространства коммуникации с божественным, собирание топоса в парадоксальном хроносе – вместе: здесь, сейчас и одновременно там, тогда. В *religio* мы *постоянно возвращаемся в первоначальный топос, первоначальный хронос, вспоминаем* законы Отцов (πάτριος νομος), мнения и законы предков, говоривших с богами на языке благочестия, ответственности, внимания, жертв и ауспиций».

«Религия – это способ правильного рационального взаимодействия (коммуникации) человека с миром, основанного на принципах обратной связи, ответственности, адекватности».