



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.126-142

Сторчак В.М.

## Архетип нуминозности в контексте психоаналитической теории происхождения религии



**Аннотация.** В статье рассматриваются теоретические вопросы происхождения и эволюции религии. Основное внимание уделяется сущностным характеристикам понятия К.Г. Юнга «архетип» («коллективное бессознательное»): проблемам его интерпретации и содержательным аспектам. В результате исследования были выделены следующие содержательные признаки архетипа: базисность и универсальность его происхождения и существования, структурообразующая направленность, всеобщность и индивидуальность, амбивалентная направленность, этическая нейтральность и т.д. Такого рода архетипическое начало психики человека определено как «естественный архетип» (ЕА). В процессе эволюции

социальное развитие все дальше уводило первобытное мышление человека от его биологического начала, модифицируя указанную выше психическую функцию в рационализированные представления, где бывшие ранее психически заряженные «проекции» получали воображаемые очертания и содержания. Естественный архетип (ЕА) воплощается в новое качество своего существования, трансформированного эволюцией общественного сознания – модифицированный архетип (МА). В спроецированном виде архетипы выступают в следующих прообразах: архетип пола, корпоративный или идентификационный архетип, пространственный архетип и т.д. Существенное место в работе уделяется архетипу нуминозности, который, с точки зрения автора, является основной предпосылкой для появления религиозных идей и представлений. В статье проводится мысль о том, что причиной эволюции религии является диалектическое противоречие между естественным (ЕА) и модифицированным (МА) архетипами.

**Ключевые слова:** архетип, нуминозный архетип, естественный архетип, модифицированный архетип, психика, психоанализ, эволюция религии

Vladimir M. Storchak

## Archetype of the Numinous in the Context of the Psychoanalytic Theory of the Origin of Religion

**Abstract.** This article discusses theoretical questions of the origin and evolution of religion. The paper focuses on the essential characteristics of the concept of “archetype” (“collective unconscious”) by K.G. Jung, addressing the problems of its interpretation and substantive aspects. The following informative characteristics of archetypes were identified as a result of the study: basic property and the universality of its origin and existence; structure-forming tendency; universality and individuality; ambivalent nature; ethical neutrality, etc. This kind of archetypal principle of human psyche is defined as “natural archetype” (EA). During the evolution, social development has distracted primitive thought of human further away from his biological origin, turning the former mental function into a rationalized view, where the “projections”, having been mentally charged earlier, received imaginary shapes and contents. Natural archetype (EA) is embodied in a new quality of the existence transformed by the evolution of public conscience – the modified archetype (MA). The archetypes in projected form serve as the following prototypes: the archetype of gender; corporate or identity archetype; spatial archetype, etc. The work emphasizes the archetype of the numinous, which, from the author’s point of view, is the basic prerequisite for the emergence of religious ideas and views. The article suggests that the cause of the evolution of religion is a dialectical contradiction between the natural (EA) and modified (MA) archetypes.

**Key words:** archetype, numinous archetype, natural archetype, modified archetype, psyche, psychoanalysis, evolution of religion

Сторчак Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; 119606, Москва, пр-т Вернадского, 84; v.storchak@yandex.ru

Vladimir M. Storchak – DSc (Philosophy), Professor of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 84 Vernadskogo prosp., Moscow, Russia, 119606; v.storchak@yandex.ru

Понятие архетип (греч. *arche* – первоначало и *typos* – матрица, форма, модель, вид) относится к числу довольно сложных и древних терминов, который сродни платоновскому «эйдосу»; «исконному образу» Августина Блаженного, лежащего в основе человеческого познания; «природному образу», запечатлённому в сознании у средневековых схоластов и т.д. На сегодняшний день существует достаточное количество литературы, посвящённой анализу понятия «архетип». Но это ещё не значит, что оно обрело ясную и научно обоснованную формулировку. Сложность в его определении заключается в том, что у самого К. Юнга этот термин в его работах давался в различных значениях: «специфический инстинкт», «коллективное бессознательное» или «коллективная установка», «направляющие привычки сознания», «психический тренд», «первоформа», «осадок суммы опыта, полученного предками» и т.д. [Юнг, 1991, 70, 166, 172; Юнг, 1994, 209, 279].

Юнг неоднократно подчёркивал, что «это понятие спорно и способно немало озадачить» [Юнг, 1994, 120]. В его задачу входило «дать приблизительное понятие о своём материале и тем самым возбудить к нему интерес» [Юнг, 1994, 31]. Он не считал свои аргументы «окончательными и достаточно убедительными», так как этому требованию могли бы удовлетворить «лишь обширные научные труды» [Юнг, 1994, 27], посвящённые отдельным затронутым в его работах проблемам.

В отечественной науке понятие «архетип» стало активно использоваться с начала 90-х гг. XX века, прибавив ему совершенно произвольное толкование. В него вкладываются различные этносоциальные («этносоциальный архетип») [Тишков, 1990], традиционные ценностно-нормативные [Тришин, 2003, 34–39]<sup>1</sup>, социальные («социальный архетип») [Касьянова, 1994], национальные (определённые ментальные структуры, связанные с психологией национального характера и национальной идентичностью) [Попов, 1999, 112–113], психоаналитические («архаический остаток») З. Фрейда [Панарин, 1995] и даже литературные [Большаков, 1998; Давыдова, 1999, 154–157] значения. В большинстве случаев архетипическое содержание ассоциируют с понятием «ментальность», не различая их принципиальную разницу [Генон, 1991, 51–53]. Такое обилие и разночтение по указанному понятию требует его дальнейшего скрупулёзного исследования.

Другой проблемой в определении содержания исследуемой категории является то, что бессознательное как объект психоаналитического анализа и практики является качественно неоднородным. Хотя, отмечает современный исследователь, многие психологи, в частности, З. Фрейд, и включали его в число основных элементов теории психоанализа, однозначности в трактовке бессознательного у них не было. «Так что бессознательным, – считает Н.С. Автономова, – в психоанализе зачастую называют совершенно различные инстанции, не образующие единого предмета. ...Различны и разнокачественны, таким образом, не только сознание и бессознательное, но и само бессознательное внутри себя» [Генон, 1991, 70–71], – делает вывод автор. Поэтому, одной из задач исследования является выявление той разновидности бессознательного, к которому относится архетип.

Миллионы лет эволюции животного мира содействовали тому, что помимо ощущений и примарных инстинктов у него было выработано множество психических импульсов, установок и реакций, адекватным образом реагирующих на **типичные** воздействия окружающей среды (стихийные силы природы, неизвестные шумы, запахи, места, необычные небесные и земные явления и т.п.) или внутренние субъективные процессы (сны, физические и психические расстройства, смерть человека и т.п.). Эти психические импульсы, образцы поведения, установки и реакции [Гараджа, 45–46; Формизано, 2002, 135] соответственно вызывали **типичные** (адекватные) чувства страха, оцепенения, удивления, радости или тревоги, интереса и т.п. В свою очередь, эти чувства и состояния способствовали выработке соответствующей **типичной** (адекватной) мимики и жестикуляции [Иванов, 1978, 168–169], а также адекватных элементов реактивного поведения (неявное моторное поведение, неявная речевая реакция) и сопутствующие им физиологические процессы (изменение цвета лица, появление потливости или учащённого сердцебиения).

Аналогия психики архаического человека с животной прослеживается у Юнга во многих местах. У животного, как и у человека, существует множество

импульсов и реакций, указывающих на существование психического. Они также, как и первобытные люди, «делают массу вещей, смысл который им не известен» (время «пралогического» и «преанимистического») мышления доисторического человека по Л. Леви-Брюлю и Р. Маретту). Мыслеформы (универсально понимаемые жесты и многочисленные установки) следуют образцам, сформировавшимся задолго до того, как человек обрёл рефлексивное мышление. Иными словами, если наше тело является итогом всей эволюции, то же самое можно сказать о содержании психической рефлексии, которая в той или иной степени присуща всем высокоразвитым организмам животного мира, опосредуя их взаимоотношения со средой. Так как имелись постоянно повторяющиеся условия существования, то возникли **типичные для них реакции, автоматически воспроизводимые, генетически наследуемые и называемые инстинктами – системой установок и реакций**, незаметно определяющих жизнь животного и, впоследствии, доисторического гоминида [Юнг, 1991, 64; Уланов, 2000, 439]<sup>2</sup>. Это бессознательное психическое содержание Юнг назвал **«специфическим инстинктом» или архетипом**.

Для Юнга не может быть никакого человеческого опыта без наличия этой «субъективной готовности», состоящей из «врождённой психической структуры», позволяющей человеку вообще иметь такой опыт. Эта структура с рождения настроена и подготовлена к совершенно определённой миру. Таким образом, архетип как «естественная психическая функция», как выработанный миллионами лет психологический «осадок всего опыта накоплений предков», есть первобытный, бессознательный «образ» или психическая «картина мира».

Фрейдовское «личностное бессознательное» покоится, с точки зрения Юнга, на более поверхностном бессознательном, ведущим своё происхождение и приобретаемым из личного, социального опыта. Архетип же («коллективное бессознательное») имеет всеобщую, универсальную природу, так как «коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным» [Юнг, 1991, 97–98]. «Личностный слой оканчивается самыми ранними детскими воспоминаниями; коллективное бессознательное, напротив, охватывает период, предшествующий детству, то есть то, что осталось от жизни предков» [Юнг, 1994, 119].

Юнг отмечал, что архетип зачастую истолковывается неверно, как некоторый определённый, унаследованный мифологический или культурный прообраз. Архетип, с его точки зрения, является лишь тенденцией к образованию культурных феноменов, лишь мотивом для них, а сами прообразы могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы. Архетип – это не «унаследованные представления», а «инстинктивный вектор», «направленный тренд», точно такой же, как импульс у птиц вить гнёзда, а у муравьёв строить муравейники. **Архетипы не имеют культурного происхождения**, «они воспроизводят себя в любое время и в любой части света, – даже там, где прямая передача ... посредством миграции полностью исключены» [Юнг, 1991, 65]. Таким образом, архетипичным является также **бессознательный опыт, связанный с реализацией ряда базовых потребностей**, которые были унаследованы человеком от своего животного предка: ориентация в природной и человеческой среде, определённая система контактов и взаимоотношений с членами рода и т.п. Именно поэтому архетип – это только тенденция к рождению конкретного образа, «сухое русло», за которым, по выражению современного исследователя, лежит ряд базовых, универсальных «модусов» бытия человека [Основа, 1996, 128–131].

Итак, **архетипы – это определённые психические содержания (генетически воспроизводимая система установок и реакций), аналогичные инстинктам («специфические инстинкты»), которые распространены как в животной, так и в человеческой среде («коллективное бессознательное»). Архетип – это врождённый опыт («инстинктивный вектор», «направленный тренд») в реализации жизненно важных базовых потребностей индивида**. Согласно последователю Юнга Р. Моаканину архетипы – это «динамические силы личности человека, преследующие доставшиеся в наследство цели соответственно в психике и физиологии» [Моаканин, 1993, 36]. Выделим этот «специфический инстинкт» и назовём его «естественным архетипом» (ЕА).

На основании вышеизложенного, можно выделить следующие содержательные признаки архетипа:

– архетипы базисны, универсальны и передаются по наследству. Они врождённые и унаследованы как «специфический инстинкт», «естественная психическая функция». Это – «психический конденсат» эволюции животного мира, неотъемлемое наследство, которое с каждым новым поколением нуждалось только в пробуждении, а не в приобретении;

– как «естественная психическая функция», архетипы обладают мощным импульсом психического заряда. Бессознательное содержание этого заряда придаёт ему **нуминозный характер** (термин Р. Отто, взятый Юнгом для обозначения потенциально «типичных психических реакций», направленных на неизвестные, непонятные и неисследованные явления, которые и вызывают адекватные раздражения, возбуждения и впечатления). Нуминозное начало, нуминозный опыт, нуминозная энергия («*mysterium tremendum*» – «тайна, подвергающая в трепет») является динамической силой в развитии животного и человеческого мира. Любое явление, которое носит в себе нуминозное содержание, запрограммировано к неизбежной необходимости постоянного внимания к нему и его исследованию. Это же связано и с врождённой системой реализации опыта жизненноважных потребностей, универсальных «модусов» человеческого бытия, «образов» доминирующих законов и принципов общих закономерностей. В них вложено природой огромная энергия самореализации, где психика выполняет не только функцию барометра состояния этих «модусов», но и функцию наведения в системе координат объектов базовых ценностей. При этом происходит момент «очеловечивания» этих объектов, поскольку теперь они носят нуминозный характер своего содержания: «первобытная психологическая функция» переключается или переносится на явления внешнего или внутреннего мира. Это действие можно назвать феноменом «психического отчуждения», который при дальнейшей рационализации неизбежно будет подвергнут законам отождествления и олицетворения, что придаст ему знаковый (символический), а значит и культурный характер;

– архетипы как элементы психики и базисных основ опыта жизнедеятельности являются структурообразующими основаниями. Это корни, на поверхности которых история и культура воспроизведёт свои очертания и формы распустившегося дерева, расцвеченного всей палитрой красок человеческого существования. «Достаточно знать, – пишет по этому поводу Юнг, – что нет ни одной существенной идеи либо воззрения без их исторических прообразов. Все они восходят, в конечном счёте, к лежащим в основании архетипическим праформам, образы которых возникли в то время, когда сознание ещё не думало, а воспринимало» [Юнг, 1991, 121–122];

– всеобщность и индивидуальность архетипического начала. Сложность и парадокс понимания архетипа в том, что, с одной стороны, этот «специфический инстинкт» заложен каждому индивиду природой с рождения. С другой стороны, он присущ каждому человеку, а потому носит всеобщий и общераспространённый характер: «Коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным» [Юнг, 1991, 98];

– амбивалентность направлений психической энергии индивида и коллектива «как внутренне присущего человеческой природе принципа». Противоречия индивидуального и коллективного бессознательного есть внутренний диалектический потенциал и резерв для дальнейшего развития человеческого бытия и эволюции общества, где содержания индивидуальной психики противопоставляются коллективной психике и отличаются от неё. «Психологическая теория ... должна базироваться на принципе противоположности, – пишет Юнг, – ибо без этого принципа она могла бы реконструировать лишь некоторую невротически не сбалансированную психику. Без противоположности не существует ни равновесия, ни саморегулирующейся системы. Психика есть ... саморегулирующаяся система» [Юнг, 1994, 100; Февр, 1991, 116–117].

Столь же амбивалентный характер носят будущие «образы» доминирующих законов и принципы общих закономерностей. На амбивалентность чувств, лежащих

в основе культурных образований, указывал ещё З. Фрейд: «Мы ничего не знаем о происхождении этой амбивалентности. Можно допустить, что она – основной феномен жизни наших чувств» [Фрейд, 1991, 346];

– архетип – это этически нейтральная единица, поскольку психическая «энергия сама по себе не есть ни добро, ни зло, она ни полезная, ни вредная, но индифферентна, так как зависит от формы, в которую входит энергия. Форма придаёт энергии качество» [Юнг, 1994, 82; Бердяев, 1993, 66–67]<sup>3</sup>.

Социальное развитие всё дальше уводило первобытное мышление от его биологического начала, модифицируя указанную выше психическую функцию в рационализированные представления, где бывшие ранее душевные (психически заряженные) «проекции» получали воображаемые очертания и содержания. **Естественный архетип (ЕА)** воплощается в новое качество своего существования, трансформированного эволюцией общественного сознания – **модифицированный архетип (МА)**. Это воплощение произошло благодаря трансформации, переключению с биогенезного на социогенезную рефлексию первобытной психической функции, где последняя характеризует теперь культурно-историческим знаком своего формообразования. Возникновение человеческой способности к рефлексии, то есть первоначальной рационализации первобытных «мыслеформ», Юнг находит в жёстком эмоциональном потрясении [Юнг, 1991, 70–71].

Другими словами, в процессе антропогенеза, т.е. филогенетического и интеллектуального развития человечества происходит рационализация ЕА, придание ему формы и культурного содержания [Леонтьев, 1992, 75–76]<sup>4</sup>, качественных характеристик и этических свойств. Этот процесс задействован через различные механизмы [Основы, 1996, 141–142; Марк, 1993, 66–69]<sup>5</sup>, в частности, через механизм «проецирования» «непосредственной психической данности» на внешний и внутренний раздражитель. «В силу своего родства с физическими явлениями, – пишет Юнг, – архетипы нередко выступают в спроецированном виде; причём проекции, когда они бессознательны, проявляются ... как ненормальные пере- или недооценки, как возбудители недоразумений, споров, грез и безумия всякого рода» [Юнг, 1994, 141]. Процесс опосредования внешних природных сил и явлений проходил также по «анalogии» с социальным опытом [Фромм, 1990, 211]<sup>6</sup>, ассоциации по сходству и смежности симпатической магии (Фрезер [Классики, 1998, 63–64]; Дюркгейм, [Классики, 1998, 219]; Зёдерблом [Классики, 1998, 288] и т.д.

Это процесс вызывает и содействует образованию **опосредованных психических реакций** на абстрактные (отлетевшие от реальной действительности и существующие автономно от неё) объекты внешней или внутренней рефлексии, а в последствии опосредованных психических реакций на фантастические представления – «искажённое и превратное отражение мира» (Маретт [Классики, 1998, 100–108], Дюркгейм [Классики, 1998, 296]<sup>7</sup>). В гносеологическом плане это и является предпосылкой для дальнейшего категориального («концептного») освоения мира, для дальнейшего его опосредования и окультуривания и, в частности, его «околдовывания» – придания внешним и внутренним феноменам религиозного характера. Как уже писалось выше, здесь нуминозно окрашенные естественные явления и состояния ЕА опосредованно воплощаются в их культурных прообразах и артефактах. В религиозном аспекте в сверхъестественных образах и представлениях, первобытных ритуалах и обрядах примитивной магии и религии фетишизма, анимизма и тотемизма.

Примером рационализации архетипического содержания послужила для Юнга идея сохранения энергии Роберта Майера. Самые примитивные религии в самых различных уголках земли базируются на этом принципе. Единственная и определяющая мысль этих религий состоит в том, что существует разлитая повсюду магическая сила, вокруг которой вращается всё. Эту силу можно обозначить как «примитивную энергетику», которой соответствует представления о душе, духе, силе любви и волшебстве, плодородности, власти, лекарства и т.д. Это понятие силы у первобытных народов равнозначно также первой формулировке понятия бога. «Сила» дифференцируется в процессе эволюции. В ходе истории этот образ получал развитие во всех вариациях. В Ветхом Завете магическая сила светится в пылающем

терновом кусте и в лице Моисея; в Евангелии она появляется в излияниях Святого Духа в форме нисходящих с неба языков. У Гераклита она выступает как мировая энергия; в средневековье как аура, ореол святости и т.п. В соответствии с древними воззрениями сама душа есть сила; в идее бессмертия души заключено представление и её сохранении (закон «сохранения энергии»), а в буддийском и первобытном представлении о метемпсихозе к превращениям при неизменном сохранении. «Характерна смесь изумления, трепета и доверия, которую вызывает «сила», – пишет о чувственно-эмоциональной атрибутике первобытного образа Н. Зёдерблом. – Она драгоценна, животворна, благоприятна и в то же время опасна» (Зёдерблом [Классики, 1998, 308]).

Этот биосоциальный прообраз, таким образом, изначально заложен в бессознательной готовности человека как «множественно повторяющиеся отпечатки субъективных реакций». Причём некоторые из них встречаются уже у животных, следовательно, они основываются на специфике живой системы вообще. Как архетипический прообраз данный сюжет является не только постоянно повторяющимся опытом, но и вместе с тем он эмпирически выступает как сила или тенденция к повторению тех же самых опытов, поскольку несёт в себе некоторое особое влияние или силу, благодаря которой воздействие его носит «нуминозный», то есть зачаровывающий либо побуждающий к действиям характер [Юнг, 1994, 108–110].

В спроецированном виде архетипы, по мнению Юнга, выступают как проявленные образы: «Тень, зверь, старый мудрец, анама, анимус, мать, ребёнок, а также неопределённое множество архетипов, выражающих ситуации. Особое место занимают те архетипы, которые выражают ... цели процесса развития» [Юнг, 1994, 160; Юнг, 1991, 11, 51, 64]<sup>8</sup>. Однако следует отметить, что в отличие от указанных спроецированных архетипических образов, круг биосоциальных потребностей, лежащих в основе первичных деятельностей человека и заложивших начало архетипическим мотивам социальных форм бытия, у Юнга практически не определены. Не исследованы они и в специальной литературе. Поэтому эта проблема до сих пор остаётся дискуссионной [Основы, 128–129]. Приведём несколько примеров таких биосоциальных потребностей и жизненных «модусов» человеческого бытия, амбивалентно разбитых на соответствующие пары:

– **архетип пола:** представляет бинарные пары мужчина (мужское) – женщина (женское), он – она, отец – мать и т.п. Он выражен через наименование мира по мужскому принципу: Отец (дух), в символическом плане представлен числом «3» (христианская Троица или древняя триада воды, воздуха и огня в натурфилософии); и женскому принципу: Мать (материя), в символическом плане представлена числом «4» (христианская Богоматерь или четвёртый элемент в натурфилософии, графически представленный вместе с другими первоэлементами квадратуры круга). Оба принципа составляют основу для двух религиозных мировоззрений – христианства в первом случае с упором на «мужские» духовные ценности и языческого – на «женские» земные ценности.

По мнению Юнга, в каждом человеке присутствуют с незапамятных времён два психологических начала: «Анима» – женское начало в мужчине и «Анимус» – наоборот, мужское начало в женщине (схожие архетипические содержания двух начал есть и в японской философии, представленные символами «Инь» и «Янь»). С давних пор в мифах всегда присутствовала идея о существовании мужского и женского начал в одном теле. Психологические интуиции такого рода обычно проецировались в форме божественной пары Сигиды или идее творца-гермафродита. Библейский Адам хоть и предстаёт в мужском виде, всегда носит в себе Еву, то есть свою жену, скрытую в его теле. Существование этих противоположных начал в человеке Юнг объяснял осадком суммы опыта, полученного первобытными предками в результате наблюдений друг за другом [Юнг, 1991, 149–150; Бердяев, 1994, 67–69; Бердяев, 1993, 69–70]<sup>9</sup>. Ещё раньше Юнга о метафизической диалектике и символике пола писал И. Баховен. Н.А. Бердяев, ценивший его труды, рассматривал пол как «архаический глубинный слой» или «коллективное подсознательное» [Бердяев, 1993, 68].

Психологическая противоположность двух указанных архетипических начал получает с процессом интеллектуального познания мира первобытного человека

физические очертания, образы и мифическое объяснение. Так, к примеру, во многих мифологических сюжетах солнце ассоциируется с мужским началом (в греческой мифологии – Аполлон, Гелиос; в славянской – Хорс, Дажьбог), а земля – с женским (соответственно Гея у греков и Макошь у славян);

– **корпоративный** или **идентификационный архетип**: расовых национальных, родовых, конфессиональных, социальных, возрастных и т.п. различий. Он выражается через следующие бинарные пары: «мы – они», «свои – чужие», «родное – инородное», «наши – не наши», «друзья – враги» и т.п. Антропологи доказывают, что «личные и групповые отношения между первобытными людьми определялись инстинктивными побуждениями: чужак был угрозой или дичью» [Копелев, 1994, 8]. Впоследствии образ «другого», «чужого» (языка, культуры, вероисповедания и т.п.) стал играть сплачивающую роль в однородной культуре в противовес инородной. Это и понятно – всё непонятное и чужеродное отталкивается: «Где-то в глубинах национального самосознания, – отмечает по этому поводу Г.С. Кнабе, – живёт очень древний архетип деления всего мира на «мы» и «они», на «своих» и «не своих», и не только по существу, но даже и во внешних формах... В рамках рациональной логики это объяснения себе не находит». Его можно найти «лишь на уровне глубинных структур» [Кнабе, 1994, 116].

Процесс культурной трансформации корпоративного архетипа дал миру различные стереотипы и установки отношения и определения, видения другого народа, связанные с устойчивыми представлениями, характеризующими действительные или мнимые черты национального характера [Гудков, 1991, 9–22; Якимович, 2003, 48–60]. И никакая логика разума, пишет С.В. Оболенская, не в состоянии устоять «перед древнейшей логикой инстинкта, перед никогда не затухающим представлением о «своих» и «чужих». Когда эти процессы приобретают массовый, эпидемический характер, наступают хорошо известные периоды коллективной слепоты и коллективного безумия» [Оболенская, 1991, 160];

– **пространственный архетип**: выражается бинарными парами внутреннего (своего, знакомого, обжитого) и внешнего (чужого, неизвестного, необжитого) пространства [Якимец, 2003, 28–42]. Общеизвестны повадки животных метить ареал своего обитания. Этим они как бы показывают своим конкурентам занятость этой территории, обезопасивая себя от вторжений непрошенных гостей. В новом закрытом помещении животное обегает его по периметру, обнохивая всё, что в нём есть. Биологи называют это поведение исследовательским инстинктом: у любого животного существа есть потребность убедиться в том, что закрытый объём, в котором оно оказалось, не таит опасности и представляет собой «спокойное» внутренне пространство. Эта же потребность существует и у человека: «В истории искусства, – подчёркивает Кнабе, – внутреннее пространство нередко противопоставляется внешнему, как культурно обжитое, генерирующее сложный спектр комфортных эмоций» [Кнабе, 1994, 116–117].

В архаическое время относительно однородные коллективы воспринимали противостоящие им иные коллективы и «все лежащие за пределами освоенной ими территории географическое пространство как нечто неизведанное и потому опасное, как угрозу своему существованию и целостности, как царство враждебных сил». Это отразилось в различных легендах народов мира о разного рода чудовищах, драконах и иных устрашающих мифических существах, которые живут «за тридевять земель» [Кнабе, 1994, 118].

Исследование архетипических доминант человеческого существования является актуальной и перспективной для различных научных дисциплин гуманитарного цикла. Весьма интересна в этом русле разработка понятия «архетипа пути», который, по мнению С.С. Аверинцева, принадлежит к разряду «фундаментальных общечеловеческих символов» [Аверинцев, 1994, 3]. Или «архетип власти», инстинкт господства и преобладания Р. Адлера, который в культурной обработке принимал различные исторические формы дихотомии «подавления – сопротивления», «тирании – свободы» и т.п. [Бердяев, 1993, 74]<sup>10</sup>.

Религиозные содержания не относятся к кругу первичных биосоциальных потребностей, иначе бы нам пришлось искать и констатировать эти феномены

в животном мире, что противоречит научным данным. Они относятся, как это уже отмечалось ранее, к кругу ЕА, спроецированного сознанием и трансформированного всем ходом общественного развития в МА религиозных образов, идей и представлений (Дюркгейм [Классики, 1998, 220]<sup>11</sup>). Механизм перехода от ЕА к МА лежит в проекции душевных переживаний, отражённых в зеркале природных событий [Строганова, 1995, 209, 212–215]<sup>12</sup>. Такое проецирование находится у самых оснований, а потому «потребовалось несколько тысячелетий истории культуры, чтобы хоть как-то отделить проекцию от внешнего объекта» [Юнг, 1991, 99–100]. Иными словами, в процессе антропогенеза происходит рационализация «непосредственной психической данности». На более высоких ступенях развития человечества, по мнению того же Юнга, архетипы предстают в такой оправе, которая безошибочно указывает на влияние их сознательной переработки в суждениях и оценках. По существу, архетип «представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становится осознанным и воспринятым» [Юнг, 1991, 99]. ЕА, таким образом, представляет собой лишь предпосылку и тенденцию к образованию этих представлений, – представлений, которые могут значительно колебаться в религиозных деталях, не теряя при этом своей базовой психологической схемы.

Следуя этой логике, можно утверждать, что религия как социальный феномен есть продукт **неизбежного и естественного происхождения** в эволюции человеческого мышления. Боги, духи, сверхъестественные силы и т.п. – всё это феномены рационализации архетипических прообразов, той психической «картины мира», когда мысль была объектом «внутреннего восприятия, она не думалась, но обнаруживалась в своей явленности, так сказать, виделась и слышалась» [Юнг, 1991, 121–122]. Другими словами, для того, чтобы первобытное мышление получило своё осознанное оформление, оно вначале должно было выполнять роль объекта, нежели субъекта, поскольку вначале «делались вещи и совершались события, и только гораздо позже кто-то спрашивал, почему они делались и совершались» [Юнг, 1991, 71]. Архетип, резюмирует Юнг, – это скрытый клад, из которого человечество «извлекло своих богов и демонов и все те сильнейшие и могущественнейшие идеи, без которых человек перестаёт быть человеком» [Юнг, 1994, 106]. Таким образом, Юнг сводит религию к психологическому феномену, одновременно поднимая бессознательное до уровня религиозного явления [Фромм, 1990, 156–157]<sup>13</sup>.

Юнг в своих работах не даёт чёткой дефиниции архетипа, заложившего начало религиозным формам социального бытия. Назовём эту категорию **«нуминозным архетипом»**, поскольку понятие «нуминозности» часто звучит в работах психоаналитика при определении религиозных феноменов и влияние на них психических паттернов первобытного прошлого [Феноменология, 1977, 96; Фромм, 1990, 156–157]<sup>14</sup>. Нуминозность характеризуется высокой степенью и широким уровнем активности психической энергии.

**Архетип нуминозности** выражается бинарными парами «небесное – земное», «сакральное – мирское», «мистическое – естественное» и т.п. (Маретт [Классики, 1998, 102–103]<sup>15</sup>). Выделенный нуминозный архетип является источником, базой, психологической матрицей для возникновения исторического и повсеместно распространённого образа первобытного бога. «Дело в том, – поясняет Юнг, – что понятие бога – совершенно необходимая психологическая функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании бога. Ибо на этот вопрос человеческий интеллект никогда не сможет ответить; ещё менее он способен дать какое-либо доказательство бытия бога. Кроме того, такое доказательство излишне; идея сверхмогущественного, божественного существа наличествует повсюду, если не осознанно, то по крайней мере бессознательно, ибо она есть некоторый архетип» [Юнг, 1994, 112]. Юнг прямо указывает на то, что архетипы имеют собственную побудительную специфическую энергию, которая создаёт мифы, религии и философии, оказывающие воздействия на целые народы и исторические эпохи, характеризующие их [Юнг, 1991, 73]. Одновременно с этим, архетип как «естественная психическая функция» является ещё и гарантом для последующей психической готовности воспроизводства религии, поскольку человек рождается на свет «с человеческим мозгом, который сегодня, вероятно, функционирует ещё



таким же образом, как у древних германцев». При объяснении мифов в прошлом обращались к чему угодно, рассуждает Юнг, но только не к душе. Недоступным пониманию было то, что потенциально душа содержит в себе все те древние психические первообразы, из которых ведут своё происхождение мифы, поскольку «наше бессознательное является действующим и претерпевающим действие субъектом, драму которого первобытный человек по аналогии обнаруживал в больших и малых природных процессах» [Юнг, 1991, 98–100]. Заключительный смысловой аккорд вышесказанного содержится в следующей фразе Юнга: древние религии «не с неба упали, а возникли из той же человеческой души, которая живёт в нас и сейчас» [Юнг, 1994, 273].

Выделенные в результате интеллектуального восприятия окружающего мира «архетипические представления», являли собой богатую и разнообразную картину исторических формообразований, игравших существенную роль в «картине мира» последующих поколений. Отметим ещё раз: постоянной динамике подвержена религиозная «картина мира», но не её базисный источник, который, как «специфический инстинкт», воспроизводится в неизменном виде в каждом новом поколении людей. В процессе онтогенеза этот источник находит свой выход и применение в тех формах религиозного мировосприятия, культа, ритуала и т.п., которые предоставляются субъекту культурным социумом. Иными словами, идёт процесс перехода от природно-детерминированного индивидуума к социально-детерминированной личности, на лице которой отображены культурные письмена своего времени. Теперь уже внешние природные раздражители, вызывавшие ранее нуминозные установки (страх, панический ужас, интерес, внимание и т.п.), проходят через призму исторических представлений и верований, найдя свою «нишу» в культурных образах и восприятиях людей данной культуры. На смену природным «раздражителям» приходят их культурные «заменители», то есть, нуминозная энергия в результате проецирования, переноса, переключения с биогенезного на социогенезный процесс, аккумулируется в религиозных идеях, фетишах, обрядах и ритуалах и т.п. [Уланов, 2000, 443–444]. Недаром одним из значений религии является понятие «взаимосвязь» – взаимосвязь человека с природой через опосредующие её религиозные символы. Теперь они, культурные артефакты и отлетевшие от реальности абстракции и фантазии («искажённые и превратные отражения мира»), превращённые в мыслительные и идеальные самостоятельные сущности, стали вызывать у человека чувственно-эмоциональное восприятие и переживание. Они стали иной, второй, искусственной природой, вызывающей у людей их исконно природные, реальные чувства [Вайнберг, 1993, 220]<sup>16</sup>. Причём, как справедливо отмечал У. Джеймс, это не какие-то особые или «специфические религиозные чувства» (Джеймс [Классики, 1998, 160, 171–172]<sup>17</sup>). Религиозный опыт лишь оптимизирует обычные психические процессы внутренней жизни человека. Культурные (религиозные) феномены историчны, они подвержены постоянной эволюции и изменению, тогда как их чувственно-эмоциональные атрибуты, создававшиеся в процессе биогенеза миллионы лет, естественны и постоянны. Внешние реакции нуминозности ярко выражены в эмоциональных переживаниях и образах человека. Эмоции усиливают нуминозную энергию. Но, в отличие от чувств и простых автоматических реакций на раздражение внешнего мира, они обладают определённой особенностью – **эмоции заразительны**. Они составляют первооснову социальных взаимоотношений не только в человеческом, но и в животном мире. Их выражение есть результат целого ряда опытов совместного существования, вызванного схожими ситуациями и контактами. Эмоции – это плод такого слияния, такого взаимопоглощения разнородных чувств, в результате которого они обретают способность вызывать у всех присутствующих, посредством мимической и жестикულიрованной заразительности, эмоционально-моторный комплекс, соответствующий событию, пережитому и прочувствованному только одним индивидуумом. «Установившаяся таким образом согласованность и одновременность эмоциональных реакций обеспечивает данной группе относительно большую безопасность и силу: сложение подлинной системы эмоций тотчас оправдывается *полезностью* этой системы», – пишет один из основателей «Школы анналов» и популяризатор ментального освоения истории Л. Февр. И продолжает

дальше: «Эмоции превращаются в некий *общественный институт*. Они регламентируются наподобие ритуала. Многие церемонии у первобытных народов являются зрелищами-сборищами, цель которых в том, чтобы вызвать у всех присутствующих однородные эмоции посредством одинаковых поз и одинаковых жестов и тем самым сплотить их в некую единую сверхличность, подготовить к единому деянию» [Февр, 1991, 112]. оправдывается полезностью этой системы», – пишет один из основателей «Школы анналов» и популяризатор ментального освоения истории Л. Февр. И продолжает дальше: «Эмоции превращаются в некий общественный институт. Они регламентируются наподобие ритуала. Многие церемонии у первобытных народов являются зрелищами-сборищами, цель которых в том, чтобы вызвать у всех присутствующих однородные эмоции посредством одинаковых поз и одинаковых жестов и тем самым сплотить их в некую единую сверхличность, подготовить к единому деянию» [Февр, 1991, 112].

Религия, таким образом, является не только **естественным**, но и необходимым феноменом общественного бытия. Её появление и существование диктовалось самой логикой человеческого развития (Маретт [Классики, 1998, 107]; Харди, 1979, 109–114; Фомин, 2001, 14–15; Бердяев, 1997, 386)<sup>18</sup>. «Теперь стало возможным изучение религии не как ошибки, подлежащей объяснению, – писал известный исследователь Я. Ван Бааль на работу Р. Отто, – а как естественного человеческого явления» [Реферативный сборник, 1977, 86]. Перенос и проецируя свои психические переживания с природных на культурные объекты рефлексии, религия выполняет огромную **компенсаторную психологическую и терапевтическую функцию**: первобытные страхи и тревоги перед природными явлениями воплощаются в адекватные и контролируемые переживания перед олицетворёнными духами и богами. Или, иными словами, первобытная вера снимает «естественные» чувства и эмоции перед природными явлениями и переключает их на культурные символы. Такие чувства, как страх, ужас, обожание и др., подкреплённые специальными физическими извращениями и страданиями во время совершения обряда, теперь целиком и полностью захватывают дикаря. Обращённые когда-то к природе, все эти чувства теперь обращены к религиозным феноменам, искусственно замещающие природные явления. Но эта культурная «подмена» отнюдь не означала на первоначальном этапе религиозной эволюции ослабления или какого-то чувственно-эмоционального пренебрежения по отношению к священному. «Мы легко забываем, – писал по этому поводу Зёдерблом, – что для первобытных людей сакральные действия – это вовсе не отдых между двумя трудовыми неделями, не поэтический эпизод в прозе жизни, а полнейшая серьёзность, жёсткая, безжалостная серьёзность, действенная, помогающая серьёзность. ... Более того, речь идёт не о чём ином, как о самой жизни со всеми её потребностями. Чуринги и танцы и всё священное являются подлинными источниками силы. ... Религия – это некий праздник, имеющий место время от времени, но подлинное содержание и сохраняющая силы жизни» [Классики, 1998, 293], – делает вывод автор.

Итак, жуткие и будоражащие воображение первичные мыслеформы, спонтанно проявляющиеся при соприкосновении с внешними и внутренними раздражителями, при эволюции сознания получают своё культурное оформление и системное упорядочивание [Полежаев, 2001, 78]<sup>19</sup>. «Прирученные» чувства и эмоции, отрываясь от природной первоосновы, впадают во всё большую зависимость от сознания [Алексеев, 1992, 11]<sup>20</sup>. В связи с этим, усложняются комбинации чувств и эмоций, чувственно-эмоциональных переживаний и их рационального восприятия. Происходит историческое «утончение» душевных переживаний и чувств, ибо, как писал известный русский мыслитель: «Душа подчинена не закону постоянства, а закону роста определённым образом направленных сил и стремлений» [Аскольдов, 1991, 244]. Психика человека становится всё более ранимой и беззащитной перед угрозой всё большего давления культуры и цивилизации. Религия при этом значит нечто большее, нежели «сакрализацию кризисных моментов жизни». Сакрализация и ритуализация «закрепляет не просто социальное событие в жизни индивида, но и его духовные изменения; имея в своей основе биологическое явление, они превосходят его по своей важности и значимости» [Классики, 1998, 374]. Религия – это «приз»

человеку в его борьбе за выживание, в борьбе за естественный отбор в животном и социальном мире. Упорядоченная, «обузданная» (определённый ритм, такт и тональность выражения) психическая энергия придаёт существенный, творческий импульс к упорядочиванию природы, внутреннего и внешнего мира. И в этом процессе человек нуждался в большей степени не в истинном и реальном (что характерно для животного мира даже в большей степени, нежели для примарных рефлекторных свойств человека), а в его фантастическом, ирреальном отображении, а лучше и правильнее сказать, искажении природного мира. Именно в этом смысле первобытный «культ» может выступать как предтеча культуры, где не только рациональное стремление к истине, но и стремление к утопии и самообману, стремление к идеализму и иллюзиям есть естественная и необходимая составляющая эволюции человеческого рода [Бердяев, 1997, 527–529; Элиаде, 1996, 147; Висшер, 1988, 75–76]<sup>21</sup>. Жизненное знание и практика здесь находятся в диалектическом взаимодействии с религиозной верой, в которой пребывают чувства и воображение и дикаря, и современного человека [Степун, 1999, 134; Ильин, 1993, 136–143]<sup>22</sup>. А поэтому: «Всякая победа над религией бесполезна, – писал ещё в XIX веке Э. Ренан, – если её не заменить другой, по крайней мере, на столько же удовлетворяющей потребности сердца» [Фирсов, 2003, 94].

Культурные заменители как символы и посредники между человеком и внешней средой, между человеком и его внутренним состоянием и чувствованием «вбирают» в себя определённый заряд психической энергии. Представляя собой квазиреальность или опосредованную реальность, символы (МА) несут в себе естественное, природное чувственно-эмоциональное содержание: «Подобно тому, как символический язык снов и мифов является частной формой выражения мыслей и чувств с помощью образов чувственного опыта, ритуал является символическим выражением мыслей и чувств с помощью *действия*», – пишет Э. Фромм. И далее продолжает: «Сущность символического языка в том, что внутренние переживания, мысли и чувства выражаются таким образом, как если бы они были чувственными ощущениями» [Фромм, 1990, 215–216]. Это содержание есть плоть и кровь биосоциальной потребности человека. «Но под символом, – справедливо замечает Дюркгейм, – надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которое и придаёт ему его истинное значение. Самые варварские и диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-то человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальный, либо социальный» [Классики, 1998, 177]. Такую же реальность можно обнаружить и в мифах, ибо мифы всегда имеют отношение к определённым реальностям: «Космогонический миф имеет в качестве своего обоснования реальность, он «истинен», поскольку само существование мира подтверждает этот миф. Далее: миф о происхождении смерти имеет также свою «реальность», поскольку доказывает смертность человека, и так далее» [Элиаде, 1996, 16]. Миф это не просто какая-то лишённая содержания выдумка, а именно «живая реальность», выражающая биосоциальные потребности человека. Поэтому миф и его ритуальное воспроизведение должен нести и несёт в себе огромный заряд психической энергии [Элиаде, 1996, 28–30].

С другой стороны, культурные заменители как символы природных феноменов, или лучше сказать их первобытных мыслеформ и первообразов, получают в процессе эволюции своё самостоятельное значение, свою самостоятельную жизнь в системе рационального восприятия и отражения. Самостоятельность ритуала, к примеру, связана с его способностью замещать событие, а точнее, уже быть событием самим по себе. Эта «искусственная» самостоятельность придаёт событию культурный знак своего существования: оно может быть контролируемо и управляемо. Событие может быть «растянуто» по времени, что придаёт ему характер процесса. С другой стороны – оно может быть сжато по времени, придавая долговременным календарным процессам и жизненным циклам «культурность» событий. «В первом случае эксцесс превращается в норму и, таким образом, смягчается экстремальность ситуации, появляется возможность применить к ней (для её усвоения и переживания) имеющийся в распоряжении коллектива набор средств восстановления связей. Во втором случае непрерывный процесс оказывается сегментированным, сфера определённого, непрерывного получает очерченный облик. Именно благодаря

способности ритуала фокусировать долговременные процессы, – делает вывод Байбурин, – сводить их в одну точку, возникают предпосылки и основания для функционирования таких систем, как возрастная и календарная» [Байбурин, 1993, 6]. В дальнейшем примитивные символы всё больше усложняются, а, усложняясь, всё дальше уходят от образа первоначальной первоформы. «Идолами бывают не только изображения в камне и дереве. Идолами могут стать слова, машины, вожжи, государство, власть и политические группы. Наука и мнение ближних тоже могут стать идолами; для многих идолом стал сам бог. Не пришло ли время прекратить споры о боге и вместо этого объединиться в деле разоблачения современных форм идолопоклонства», – рассуждает Фромм о современных формах религии. И далее продолжает: «Сегодня это – не Баал и Астарта, это – обожествление государства и власти в странах с авторитарным режимом; и обожествление машины и успеха в нашей собственной культуре, угрожающей наиболее ценным духовным обретениям человека» [Фромм, 1990, 220].

Усложнение символов ведёт и к усложнению всей гаммы чувств, отражающих отношение к культурным (религиозным) идеям, представлениям и материальным артефактам. «По мере того, как оно (религиозное мышление, – В.С.) прогрессирует в истории, вызвавшие его к жизни причины, по-прежнему сохраняя своё действие, заметны уже только сквозь обширную систему искажающих их истолкований. Народные мифологии и изощрённые теологии сделали своё дело: они напластовали на чувства изначальные весьма различные чувства, хоть и связанные с первыми (развитой формой которых они являются), но всё же очень мешающие проявлению их истинной природы» [Классики, 1998, 183], – отмечал Дюркгейм.

Подытоживая вышесказанное, скажем следующее. В процессе антропогенеза, т.е. филогенетического и интеллектуального развития человечества происходит рационализация ЕА («специфических инстинктов»). Этот процесс задействован через механизм проецирования «непосредственной психической данности» на внешний или внутренний раздражитель. Процесс проецирования вызывает и содействует, во-первых, образованию опосредованных психических реакций; во-вторых, способствует свойству человеческого сознания отлетать от реальной действительности, абстрагироваться и существовать автономно от него в субъективных оценках, в искажённых от реальности представлениях и фантазиях. А это, в свою очередь, является предпосылкой для появления религии. С точки зрения теории «нуминозного архетипа», эволюционный процесс перехода от ЕА к МА есть процесс *переклочения* и *замещения* огромной первобытной психической энергии в чувственно-эмоциональную энергию веры в сверхъестественное. В индивидуальном плане на психоаналитическом уровне этот процесс задействован следующим образом: вытеснение «непосредственной психической данности» в подсознание; сопротивление его проникновения в сознание; замещение вытесненного содержания образом-символом; перенесение на него (символа) чувственно-эмоционального содержания и значимости, которые были связаны когда-то с исходными отражениями внешней и внутренней природы; формирование симптомов, т.е. форм религиозного поведения, которые одновременно и дают выражение негативному эмоциональному переживанию и обеспечивают иллюзорное удовлетворение. Экстраполируя этот процесс на историческое развитие, можно сказать следующее: также как материальная история человечества есть постоянный и объективный процесс достижения комфортного мироощущения, история религии есть история достижения человечеством комфортного психологического самочувствия, которое достигается в его иллюзорных удовлетворениях.

### Библиографический список

1. Аверинцев, С.С. Вслушиваясь в слово: три действия в начальном стихе первого псалма – три ступени зла / С.С. Аверинцев // Мир Библии. – 1994. – № 1 (2).
2. Алексеев, П. Философская концепция С.Л. Франка / П. Алексеев // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

3. Аскольдов, С.А. Религиозный смысл русской революции / С.А. Аскольдов // Вехи. Из глубины. – М.: Изд-во «Правда», 1991. – 606 с.
4. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: АО «Сварог и К», 1997. – 412 с.
5. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
6. Бердяев, Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев // Русская идея. Судьба России. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. – 537 с.
7. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
8. Большаков, А. Деревня как архетип: от Пушкина до Солженицина. – М., 1998.
9. Вайнберг, И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. / И.П. Вайнберг. – М., 1993.
10. Виссер, Й. де. Религия в атеизме Колаковского /Й. де Виссер // Зарубежные концепции атеизма и идеологическая борьба: Реферативный сборник. – М., 1988.
11. Гудков, Л.Д. Феномен «простоты» (о национальном самосознании русских) / Л.Д. Гудков // Человек. – 1991. – № 1. – С. 9–22.
12. Давыдова, Т. Литературный архетип / Т. Давыдова // Высшее образование в России. – 1999. – № 4. – С. 154–157.
13. Ильин, И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин // Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
14. Касьянова, К. О русском национальном характере / К. Касьянова. – М.: Институт национальной модели экономики, 1994. – 367 с.
15. Классики мирового религиоведения: антология. – М., 1998.
16. Кнабе, Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима / Г.С. Кнабе. – М.: «Индрик», 1994. – 528 с.
17. Копелев, Л.З. Чужие / Л.З. Копелев // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1993.
18. Марк, В. Архаические корни аутизма / В. Марк // Вопросы философии. – 1993. – № 12. – С. 66–69.
19. Моаканин, Р. Психология Юнга и тибетский буддизм: Западный и Восточный пути к сердцу / Р. Моаканин. – Томск, 1993.
20. Оболенская, С.В. Образ немца в русской народной культуре XVIII–XIX вв. / С.В. Оболенская // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1991.
21. Образ «другого» в культуре. – М.: Наука, 1994. – 336 с.
22. Основы социального психоанализа / под общей ред. проф. Попова В.Д. – М.: Изд-во РАГС, 1996.
23. Панарин, А.С. Между непримиримой враждой и неразделимым единством. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы «круглого стола») / А.С. Панарин // Вопросы философии. – 1995. – № 6.
24. Полежаев, Д.В. Религиозное в традиции русского сознания (Историко-психологический аспект) / Д.В. Полежаев // Государственно-конфессиональные отношения в России: свобода совести и ее реализация: Материалы научно-практической конференции. – Волгоград, 2001.
25. Тишков, В.А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе / В.А. Тишков // Вопросы философии. – 1990. – № 12.
26. Уланов, Э. Юнг и религия: противостояние Самости: кембриджское руководство по аналитической психологии / Э. Уланов. – М., 2000.
27. Февр, Л. Бои за историю / Л. Февр. – М., 1991.
28. Фирсов, С.Л. Перевернутая религия: советская мифология и коммунистический культ (К вопросу о «новом революционном сознании» и «освобожденном» человеке) / С.Л. Фирсов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 1 (30). – М.: Изд-во РАГС, 2003. – 136 с.
29. Феноменология религии и ее проблемы (научно-аналитический обзор) // Идеализм и религия: Реферативный сборник. – М., 1977.
30. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд // Фрейд З. «Я» и «ОНО». В 2 кн. Кн. 1. – Тбилиси: Издательство «Мерани», 1991. – 397 с.
31. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э.Фрейд // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
32. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: «Инвест-ППП», 1996. – 240 с.
33. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
34. Юнг, К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.
35. Якимец, К.И. Свое и чужое / К.И. Якимец // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – С. 28–42.
36. Якимович, А.К. «Свой-чужой» в системах культуры / А.К. Якимович // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 48–60.

*Текст поступил в редакцию 25.07.2017.*

<sup>1</sup> По мнению автора, к архетипическому началу относится культурная общность нации, которая характеризуется наличием в ней единых образцов сознания, поведения и общения, т.е. духовная сфера нации.

<sup>2</sup> «Под психической реальностью Юнг понимает опыт нашего собственного бессознательного, – пишет об этом современный западный исследователь, – т.е. все его процессы: инстинкты, воображение, аффекты, а также энергию, присутствующую в нас самих, между нами, среди нас, без участия нашего знания, всё время, от рождения до смерти» [Уланов, 2000, 439].

<sup>3</sup> В первобытные времена, будь то в гуманоидной орде или же в животной стае, действовали жёсткие инстинктивные отношения между особями. Социальные отношения между ними строились исходя из родовых или семейных условий, нарушение которых грозило жестоким наказанием. Эти отношения природно обусловлены с точки зрения выживания и естественного отбора, а потому освобождены от каких-либо морально-нравственных оценок. Вся архаическая мораль человека – это мораль социально-родовая. В нём присутствует понятие коллективной ответственности, а индивидуальная ответственность находится лишь в зачаточном состоянии. С развитием человечества происходит отделение индивидуума от рода, индивида от коллектива. Появляется понятие нравственности – индивидуальная ответственность перед самим собой, а не перед коллективом. Вся история религии показывает нам процесс этого разделения. Языческое мировоззрение синкретично. В нём нет ещё чёткого разделения на мораль и нравственность, на коллективную и индивидуальную ответственность. Оно появляется в христианстве, которое культивирует именно нравственные, а не моральные отношения. Это разделение исчезает в тоталитарном обществе, где государство берёт на себя ответственность за совершённые человеком безнравственные поступки. См.: [Бердяев, 1993, 66–67].

<sup>4</sup> «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбежаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет», – рассуждал о вопросах взаимосвязи природного (естественного) и рационального (искусственного) процесса формообразования К. Леонтьев. «Человек, высекая из камня или выливая из бронзы (из материи) статую человека, вытачивая из слоновой кости шар, склеивая и сшивая из лоскутов искусственный цветок, влагает извне в материю свою идею, подкарауленную им у природы».

<sup>5</sup> Формирование архетипических образов на уровне архаического мышления в современной науке изучено ещё очень слабо, а доказательная база зачастую находится больше на стадии гипотез, нежели чётко продуманного анализа и веской аргументации. Приведём несколько версий путей формирования архетипических образов. Известный физиолог А.М. Северцев предлагает рассмотреть этот процесс исходя из закона о воспроизведении в свёрнутых формах всех фаз филогенеза в онтогенезе. При возникновении в эволюции новых, высших функциональных систем старые не исчезают бесследно, и деятельность их не прекращается. Она лишь перекрывается деятельностью новых систем, старые же включаются в них, интегрируются с ними.

Другим примером архетипа-первообраза служит его генетическая связь с наиболее фундаментальными свойствами, потребностями человека. Поэтому анализ этого формирования должен лежать в пространстве исходных видов деятельности, первоначальных форм социального взаимодействия. К примеру, крест в качестве естественного индекса символизирует не что иное, как перекресток, перепутье, пересечение дорог. Но в связи с тем, что в древности перекрёстки были местами наиболее опасными (встреча с дикими животными или же людьми другого племени), крест как пересечение дорог приобретал, с одной стороны, значение напряжения, опасности, неожиданности, а с другой, согласно закону гомеопатического соответствия (подобное подобным, но последнее в меньшей мере), – охранительное значение. Отсюда появление у многих древних народов креста как фетиша, как символа безопасности, способного отводить невзгоду и беду. Таким образом, линия формирования архетипического образа лежит на оси «естественный индекс – конвенциональный символ» (см.: [Основы, 1996, 141–142]).

Не менее интересны пути формирования архетипических магистралей развития, изложенные в исследованиях В. Марк, которая выводит их из архаических страхов аутизма (см.: [Марк, 1993, С. 66–69]).

<sup>6</sup> «Удивляясь движению звёзд, росту деревьев, наводнениям и землетрясениям, человек выдвигал гипотезы, объяснявшие эти происшествия по аналогии со своим человеческим опытом. Он предполагал, что за этими событиями стоят боги и демоны, точно так же, как объяснял происшествия в своей собственной жизни волей определённых лиц и человеческими отношениями» [Фромм, 1990, 211].

<sup>7</sup> Р. Маретт связывает этот феномен со встречей человеком «сверхнормальных» или «экстранормальных» явлений, с экзистенциальной реакцией первобытного человека на исключительные для него события. Это могли быть какие-то события, связанные с природной стихией. Впоследствии, силы природы стали ассоциироваться с безличной, разлитой повсюду силой маны. См.: [Классики, 1998, 100–108].

Схожие мысли, но уже на уровне мышления, можно найти и у Дюркгейма: «Случается, что внезапно происходит затмение солнца, что дождя нет в то время, когда он ожидается, что луна после её периодического исчезновения появляется с опозданием и т.п., – пишет он. – Поскольку эти события выходят за пределы обычного хода вещей, их связывают с необычными, исключительными причинами, т.е. в общем, внеестественными. Именно в этой форме идея сверхъестественного родилась в самом начале истории и именно таким образом, начиная с этого времени, религиозное мышление приобрело свой собственный объект» [Классики, 1998, 296].

<sup>7</sup> Помимо коллективных выражений архетипических мотивов, существуют и личностные, касающиеся личного бессознательного. В числе их Юнг отмечает мистические видения, галлюцинации,

интуицию, фантазии и мечты. Особую роль он отводит сновидениям, которые оказываются основным источником информации о психическом бессознательном и являются главным источником нашего сознания о символизме, так как наблюдаемые в снах элементы могут оказаться вовсе не индивидуальными видениями и не выводимыми из личного опыта сновидца, поскольку их присутствие не объясняется собственной жизнью индивида, а следует их первобытных, врождённых и унаследованных источников человеческого разума (см.: [Юнг, 1991, 11, 51, 64]).

<sup>9</sup> Схожие идеи можно найти у Н. Бердяева. Человек у него – существо бисексуальное, совмещающее в себе мужской и женский принципы. Мужской принцип – антропологичен и личен, женский – космичен и коллективен. Только соединение двух принципов создаёт полноту человека (см.: [Бердяев, 1994, 67–69]. Отталкиваясь от работ З. Фрейда и В.В. Розанова, Бердяев создал оригинальную, религиозно-психоаналитическую концепцию человеческой антропологии и эволюции его пола. Согласно его идее, человек изначально был создан как существо бисексуальное и цельное – «муже-женственное», «солярно-теллургическое», «логическое и стихийное». Первородный грех был связан с половым разрывом, с падением андрогина и его целостности, с утерей человеческой девственности и образованием дурной мужественности и дурной женственности. Человеческая цивилизация и его сознание пытается наложить оковы на энергию пола. В процессе онтогенеза вытесненная подпольная, подсознательная половая энергия негативно воздействует на человека. Пол, загнанный внутрь, становится опасным для человеческого существования и порождает неврозы. Эта энергия обладает полярным отталкиванием и притяжением. И великая задача человека всегда была в том, чтобы энергию пола не уничтожить, а сублимировать. Сосредоточенная энергия пола может быть источником и динамической силой, напряжённостью для творчества (см.: [Бердяев, 1993, 69–70]).

<sup>10</sup> «Первичные влечения подсознательного, влечение половое и влечение к преобладанию и господству, – писал Бердяев в период его увлечения западным психоанализом, – обладает способностью трансформироваться до неузнаваемости, они идеализируются и представляются возвышенными» [Бердяев, 1993, 74].

<sup>11</sup> Символически переход от естественно-природного, «светского» образа жизни и мироощущения в его культурное, «религиозное» продолжение весьма ярко и красноречиво отображено в обряде инициации. «И это изменение состояния рассматривается не как простое и постепенное развитие предсуществующих зародышей, – пишет Дюркгейм, – но как трансформация totius substantiae (всей сущности)... Он (инициируемый – В.С.) возрождается в иной форме» [Классики, 1998, 220].

<sup>12</sup> М. Элиаде называл эти природные события, заряженные огромной психической энергией, «образами для подражания». См.: [Элиаде, 1995, 209, 212–215]. «Один из аспектов религиозного опыта – удивление, изумление, осознание жизни и собственного существования, загадка человеческого отношения к миру, – отмечает Фромм. – Утверждение Сократа, что удивление есть начало всей мудрости, истинно не только в отношении мудрости, но и в отношении религиозного опыта» [Фромм, 1990, 205].

<sup>13</sup> Фромм справедливо замечал, что позиция Юнга была во многом предвосхищена У. Джеймсом. Последний называл религиозный подход «одновременно беспомощностью и жертвенной установкой», которую «индивид вынужден принять в отношении того, что он постигает как божественное». Как и Юнг, Джеймс сравнивает бессознательное с теологическим понятием бога: «В то же время тезис теолога, что религиозный человек движим внешней силой, доказан, ибо одной из особенностей действия подсознания является то, что оно принимает объективные обличья и представляется субъекту в качестве внешней силы». В этой связи между бессознательным и богом Джеймс видит звено, соединяющее религию и психологическую науку. См.: [Фромм, 1990, 156–157].

<sup>14</sup> У Р. Отто, у которого Юнг взял на вооружение этот термин, он обозначает нечто «божественное», «сверхъестественное». Отто использовал его для первичной характеристики «святого», которое логически не анализируемо и ни с чем не связано, т.е. автономно. Оно предстаёт поначалу как «ужасная тайна», вызывающая страх, ужас, оцепенение и т.п. Эта тайна превосходит возможности человеческого понимания, она парадоксальна и антиномична и связана с чем-то «совершенно иным». И в то же время она чем-то привлекает человека, заставляет его отзываться на неё, обретает черты святого. Для Юнга термин «нуминозный» означал динамическое существование или действие, не вызванное произвольным актом воли. Наоборот, оно захватывает человеческий субъект и управляет им. Здесь человек скорее жертва, чем творец. См.: [Феноменология, 1977, 96; Фромм, 1990, 154–155].

<sup>15</sup> Уже у первобытных дикарей понятия «тубу» и «манна» носили амбивалентный характер. Например, тубу содержал в себе значение как святого, так и профанного. Манна также являлась сверхъестественной силой, способной причинять добро или зло, призываемой для благословения или проклятия, используемой для исцеления или насыпания порчи. См.: [Классики, 1998, 102–103].

<sup>16</sup> В процессе рационализации и дальнейшей сакрализации человеческой жизни ритуальное содержание проходит путь от имитации природных явлений и биосоциальных потребностей (по аналогии с их естественными прототипами) до стереотипно воспроизводимых и последовательных жестов, слов (проговаривания) и предметов ритуального действия. «Такая роль и воздействие ритуала обуславливается тем, – суммирует высказывания по этому поводу известных отечественных и зарубежных религиоведов И.П. Вейнберг, – что он, имитируя и воспроизводя архетип и модель событий и явлений «начала времён», обеспечивает их постоянное существование и функционирование и, главное, непрерывную и стабильную, жизненно необходимую взаимосвязь человека – социума и/или индивида – с этими событиями и явлениями» [Вайнберг, 1993, 220]. С дальнейшей эволюцией религиозного сознания наблюдается, с одной стороны, растущее признание предпочтительности и действенности вербальных приемов ритуала и оттеснение на задний план инструментальных

приёмов и прямых имитационных аналогий, что неизбежно влекло за собой определённую спиритуализацию, этизацию и гуманизацию ритуала. С другой стороны, росту значения посредников, медиаторов (жрецов, шаманов), для которых посредническая функция является основной задачей и смыслом существования.

<sup>17</sup> Говоря о «естественности» происхождения религиозных чувств, Джеймс всё же выделял определённую особенность в их выражении. «Должно быть что-то торжественное, серьёзное и чуткое в любой точке зрения, которую мы называем религией. Если это радость, то без ухмылок и смешков; если печаль, то без воплей или проклятий». Эти чувства должны быть более естественны, искренни и ярки. См.: [Классики, 1998, 160, 171–172].

<sup>18</sup> Мысль о естественности и филогенетической закономерности появления религии не является продуктом современной науки. Начиная с эпохи античности (Публий Стаций, Лукреций), эпохи Возрождения (Дж. Ванини, П. Помпонаци) и эпохи Просвещения вплоть до позитивистских научных концепций можно найти подобные идеи. В XX веке наряду с понятием «человек разумный» или человек как «социальное животное» появилось понятие «человек религиозный» или человек как «религиозное животное»; человек, обладающий «животной верой» – инстинктивная вера, выражающаяся в действиях и т.п.. Поэтому Р. Маретт предлагал рассматривать религию с «генетической точки зрения» См.: [Классики, 1998, 107; Харди А. Биология бога: научное изучение человека, религиозного животного // Современная наука и религия. В 2-х частях. Ч. 1.: Реферативный сборник. М., 1979. С. 109–114; Фомин А.С. От скептицизма и животной веры к инстинктивному разуму человека (учение о познании Джорджа Сантаяны) // В кн.: Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб., 2001. С. 14–15. Схожей точки зрения придерживались и многие классики русской философии. «Человек есть религиозное животное, – писал, к примеру, Бердяев, – и когда он отрицает истинного, единого Бога, он создаёт себе ложных богов, идолов и кумиров и поклоняется им» [Бердяев, 1997, 386].

<sup>19</sup> Помимо первобытных фобий (страхов), у современного человека появилось множество других страхов, зачастую спровоцированных обществом. Современные западные психиатры насчитывают сегодня свыше трёхсот различных фобий. Психическая неустойчивость, политическая, социальная и духовная неопределённость – явные симптомы некоего общечеловеческого заболевания сегодня во всём мире. См.: [Полежаев, 2001, 78].

<sup>20</sup> Рост сознания в жизнедеятельности человека не умаляет значения его чувственно-эмоционального освоения мира. По мнению С.Л. Франка, «переживать», «чувствовать» значит не только «быть в себе», но и «быть во всем». В силу этой «объективной» стороны переживание есть, по существу, нечто большее, чем субъективное «душевное» состояние: оно есть именно духовное состояние, как единство жизни и знания. «Пережить», «прочувствовать» что-либо – значит знать объект изнутри в силу своей объединённости с ним в общей жизни. В переживаниях, эмоциях познаваемое не предстает нам извне как нечто отличное от нас самих, а слита с нашей жизнью. См.: [Алексеев, 1992, 11].

<sup>21</sup> Мысль о естественности, необходимости и неискоренимости религии в человеческом обществе и культуре, её важности для сохранения человеческого существования и самой культуры присуща не только религиозным, но и многим светским мыслителям. См., к примеру: [Бердяев, 1997, 527–529; Классики, 1998, 373; Элиаде, 1996, 147; Виссер, 1988, 75–76] и т.д.

<sup>22</sup> О значении религии в культурном «коловращении» человеческого рода говорится в следующей фразе Ф.А. Степуна: «Конечно, в утверждении религиозного начала как основы культуры и жизни ничего небывалого нет. Но дело вовсе и не в новом таковом, а в творческом обновлении вечных форм нашей в себе самой запутавшейся жизни. Обновление же это невозможно иначе через возвращение к пролигиозным истокам мира и через новое от них возвращение в жизнь». Степун Ф.А. Путь творческой революции // Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 134. О значении веры для человека, разнице в терминологиях «верить» и «веровать», а также влияние веры на характер и физиогномистику человека см. также: [Ильин, 1993, 136–143].

## References

1. Averintsev S.S. *Vslushivajas' v slovo: tri dejstvija v nachal'nom stihe pervogo psalma – tri stupeni zla* [Listening to the Word: Three Actions in the Initial Verse of the First Psalm – the Three Stages of Evil]. Moscow, 1994, no 1 (2) (in Russian).
2. Alekseev P. *Filosofskaja koncepcija S.L. Franka* [The Philosophical Concept of S.L. Frank]. Moscow, 1992, 511 p. (in Russian).
3. Askoldov S.A. *Religioznyj smysl russskoj revoljucii* [Religious Significance of the Russian Revolution]. Moscow, 1991, 606 p. (in Russian).
4. Berdyaev N.A. *Istoki i smysl russskogo kommunizma* [The Origins and Meaning of the Russian Communism]. Moscow, 1997, 412 p. (in Russian).
5. Berdyaev N.A. *O naznachenii cheloveka* [On the Destination of Man]. Moscow, 1993, 383 p. (in Russian).
6. Berdyaev N.A. *Russkaya ideya. Sud'ba Rossii* [Russian Idea. The Fate of Russia]. Moscow, 1997, 537 p. (in Russian).
7. Berdyaev N.A. *Filosofija svobodnogo duha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow, 1994, 480 p. (in Russian).
8. Bolshakov A. *Derevnja kak arhetip: ot Pushkina do Solzhenicina* [The Village as an Archetype: from Pushkin to Solzhenitsyn]. Moscow, 1998 (in Russian).



9. Weinberg I.P. *Rozhdenie istorii: Istoricheskaja mysl' na Blizhnem Vostoke serediny I tysjacheletija do n.je.* [The Birth of History: Historical Thought in the Middle East of the Middle of 1000 BC]. Moscow, 1993 (in Russian).
10. Visscher J. de. *Zarubezhnye kontseptsii ateizma i ideologicheskaya bor'ba: Referativny sbornik* [Foreign Concepts of Atheism and Ideological Struggle: Abstract Collection]. Moscow, 1988 (in Russian).
11. Gudkov L.D. *Fenomen «prostoty» (o nacional'nom samosoznanii russkikh)* [The Phenomenon of “Simplicity” (On the National Self-Consciousness of Russians)]. Moscow, 1991, no. 1, pp. 9–22 (in Russian).
12. Davydova T. *Vyshee obrazovanie v Rossii* [Higher Education in Russia]. Moscow, 1999, no. 4, pp. 154–157 (in Russian).
13. Il'in I.A. *Put'k ochevidnosti* [The Way to Evidence]. Moscow, 1993, 431 p. (in Russian).
14. Kasyanova K. *O russkom nacional'nom haraktere* [On the Russian National Character]. Moscow: Institute of the National Model of Economics, 1994, 367 p. (in Russian).
15. *Klassiki mirovogo religiovedenija* [Classics of World Religious Studies: Anthology]. Moscow, 1998 (in Russian).
16. Knabe G.S. *Materialy k lekcijam po obshej teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rima* [Materials for Lectures on the General Theory of Culture and Culture of Ancient Rome]. Moscow, 1994, 528 p. (in Russian).
17. Kopelev L.Z. *Odissei. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in history]. Moscow, 1993 (in Russian).
18. Mark V. *Arhaicheskie korni autizma* [Archaic Roots of Autism]. Moscow: Problems of Philosophy, 1993, no. 12, pp. 66–69 (in Russian).
19. Mochanan R. *Psihologija Junga i tibetskij buddizm: Zapadnyj i Vostochnyj puti k serdcu* [Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: Western and Eastern Ways to the Heart]. Tomsk, 1993 (in Russian).
20. Obolenskaya S.V. *Odissei. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in history]. Moscow, 1991 (in Russian).
21. *Obraz «drugogo» v kul'ture* [The Image of the “Other” in Culture]. Moscow, 1994, 336 p. (in Russian).
22. *Osnovy social'nogo psihoanaliza* [Fundamentals of Social Psychoanalysis]. Ed. Popov V.D. Moscow: Publishing House RAGS, 1996 (in Russian).
23. Panarin A.S. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. Moscow, 1995, no. 6 (in Russian).
24. Polezhaev D.V. *Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Rossii: svoboda sovesti i eyo realizatsiya: materialy hauchno-prakticheskoi konferentsii* [State-Confessional Relations in Russia: Freedom of Conscience and Its Realization: Materials of the Scientific Practical Conference]. Volgograd, 2001 (in Russian).
25. Tishkov V.A. *Social'noe i nacional'noe v istoriko-antropologicheskoi perspective* [Social and National in the Historical and Anthropological Perspective]. Moscow: Issues of Philosophy, 1990, no. 12 (in Russian).
26. Fevr L. *Boi za istoriju* [Battles for History]. Moscow, 1991 (in Russian).
27. Firsov S.L. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom. Informatsionny i analiticheskij vestnik* [State, Religion, Church in Russia and Abroad. Informational and Analytical Bulletin]. Moscow: Publishing House RAGS, 2003, no. 1 (30), 136 p. (in Russian).
28. *Idealizm i religiya: referativnyi sbornik* [Idealism and Religion: Abstract Collection]. Moscow, 1977 (in Russian).
29. Freud S. “Ya” i “ono” [“I” and “It”]. Book 1. Tbilisi: Publishing house “Merani”, 1991, 397 p. (in Russian).
30. Fromm E. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Ed. A.A. Yakovleva. Moscow: Politizdat, 1990, 398 p. (in Russian).
31. Ulanov E. *Kembridzhskoe rukovodstvo po analiticheskoi psikhologii* [Cambridge Guide to Analytical Psychology]. Moscow, 2000 (in Russian).
32. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of Myth]. Moscow, 1996, 240 p. (in Russian).
33. Jung C.G. *Arhetip i simvol* [Archetype and Symbol]. Moscow, 1991, 304 p. (in Russian).
34. Jung C.G. *Psihologija bessoznatel'nogo* [Psychology of the Unconscious]. Moscow, 1994, 320 p. (in Russian).
35. Yakimets K.I. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 2003, no. 11, pp. 28–42 (in Russian).
36. Yakimovich A.K. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 2003, no. 4, pp. 48–60 (in Russian).