

# ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Д.М. Спектор

## МЕТАФИЗИКА КУЛЬТА И КУЛЬТУРА «НОМО NUMINOSUM»

**Аннотация.** «Человечность» не сходит с небес со святым Духом, но рождена реальными животными (предками человека), ведомыми инстинктами, и обозначена, с одной стороны, необходимостью освобождения от тотального доминирования рефлекторных реакций, с другой, освобождения и возможностью, предопределенной их фенотипическим арсеналом. Таковы реальные условия рождения культуры в исторически обусловленной ее форме – культа. Вовлечение в культовое действие и преобразует предка человека в существо, одним из атрибутов которого выступает сознание, прежде всего изменяя его чувственность. Реконструкция исходных форм культа основывалась на последовательном соотношении форм ритуальных практик с генезисом чувственности, отделяющим человека от животного как существо, прежде всего иначе воспринимающее мир, иначе чувствующее. Культ в форме как новое качество переживания (мотивов, ценностей, высших эмоций) задает прерогативы отношений над материальными связями (тем обуславливая собственную «виртуальность»), и обязан этой своей особенности оборонительному инстинкту, человека ориентировавшему на ценности общности (прерогативу общего выживания), и лишенному устоявшихся механизмов реализации, вынужденно опираемому на общность реакций и отношения общности.

**Ключевые слова:** культ, культура, аффекты, эмоции, *numinosum*, архаическое мышление, магия, сакральное, бессознательное, *homo sentiens*.

**Abstract.** "Humanity" doesn't descend from heavens with the Holy Spirit but comes through real animals (ancestors of the mankind) led by instincts. Humanity developed as a result of the need to release from total domination of reflex reactions, on the one hand, and opportunities predetermined by their phenotype, on the other hand. These were the real conditions of creation of the first historical form of culture – the cult. Involvement in cult actions transformed our ancestor into human, consciousness being one of his attributes. Reconstruction of the initial forms of cult is based on successive comparison of ritual practices with the sensuality genesis separating human from animal as a being with a completely different perception of the world and feelings. As a new form of experience, cult (of motives, values, and derived emotions) sets priorities for the relations above material communications (thus creating its own "virtuality") and is a result of the defensive instinct when man began to focus on community values (as the way to general survival) and was deprived of established mechanisms of behavior, and therefore had to be based on common reactions and community relations.

**Keywords:** cult, culture, affects, emotions, *Numinosum*, archaic thinking, magic, sacral, the unconscious, *homo sentiens*.

### 1.1. Рождение веры из духа Просвещения

То, что культура в своих исторических корнях к культу близка или вовсе родственна, утверждалось известными философами неоднократно<sup>1</sup>. Иное дело – содержательные истоки подобного родства. Значительное число исследователей сходятся в том, что культ рожден верой. Понимание

культуры в такой интерпретации связано с пониманием веры, того, почему далекие предки сопровождали практику весьма энергоемкими и жестокими действиями (к числу которых относятся, например, человеческие жертвоприношения), на что они при этом «уповали», какие силы ими владели и пр. Подобная трактовка сочетается с иной, полагающей в центр культа его нормативно-обрядовую (структурно-семантическую, организационную) сторону. Литература по ритуалу, отдельным его аспектам к настоящему времени практически необозрима; в ней находят себе место как обобщающие исследо-

<sup>1</sup> Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 401

вания, так и аналитики конкретных форм, взгляды на культ, связующие его с прагматическими задачами<sup>2</sup>, и, напротив, в нем усматривающие примитивную «поэтику»<sup>3</sup>, ни в какой связи с жизненными потребностями не пребывающую, и пр.

В такой связи особенно актуальной представляется определение ракурса, в котором культ может обрести понятные очертания (обнажающие корни культуры).

Во многом выбор исходной позиции является делом вкуса. Культ включает в себя равно эзотерические и экзотерические формы. Но именно изучение праистории наиболее простых и распространенных ритуалов убеждает в том, что культура как *новое измерение человечности* возникает в качестве таинственной экстаичности, одержимости (possession), одухотворенности, и определяющей преимущественно природу человека. Доказательству этого тезиса и раскрытию содержания веры-одержимости-одухотворенности и посвящена эта статья. Помимо того, автор убежден в том, что тщательное изучение многообразных форм ритуальных практик выступает и безусловно необходимой, и, в отсутствие философской позиции, преимущественно бесполезной пропедевтикой. Это на первый взгляд парадоксальное предупреждение основано тщательным и многолетним изучением ритуалов: их формам практически несть числа, но подлинная проблема не в этом, в общем, банальном обстоятельстве, но скорее в том, что культ в основаниях своих, самых простых и распространенных формах, так и не осмыслен вплоть до настоящего времени. Именно исторические корни ритуала, его смысл и метафизика игнорируются или предстают в виде одиозном и нелепом. Этот «философский скандал», пользуясь выражением Канта, прикрыт фиговым листом изучения поздних, уже испытывавших на себе всю силу воздействия прагматики и упорядоченных мифологем, культовых практик. На них теории и отдыхают, обретая второе дыхание в отыскании «исходных мифов», общих корней, мифологических первоэлементов и пр. «структурно-семантических соответствий»

между разнообразными верованиями (позитивный посыл обещает в качестве венца обобщений непосредственно впечатленный в исходный миф закон – очевидно, нечто общее законам природы и «человеческой психики»).

Но если теория не может охватить начал человеческой истории, если таковые предстают *сборищем нелепых анекдотов*, сопровождающих муки рождающегося разума, она не вбирает и человеческой природы, судорожно ухватывая в ней лишь то, что ей доступно – рациональное ее измерение.

Данная работа направлена на прояснение оснований культа, причин его возникновения и условий продуктивности. Подобный труд, впрочем, не опирается на жонглирование «извечными сущностями» и «вневременными формами бытия». Он, по замыслу автора, непосредственно связан с теми конкретными условиями, в которых культ зародился, с ныне не понятными, но жизненно значимыми некогда угрозами, с дешифровки которых следует начать реконструкцию метафизики «первого бытия» (первобытности), – и, разумеется, с теми инструментами угрозам противостояния, которыми располагали наши преимущественно *животные* предки.

«Человечность» не сходит в качестве *святого Духа* с небес; она возникает на грешной земле, рождена вполне реальными *животными*, ведомыми по жизни инстинктами, и означена, с одной стороны, необходимостью освобождения от таковых, с другой, возможностью подобного освобождения, которой эти животные располагали. Ни Бог, ни царь и ни герой не способны дать им волю – хуже того, сами они способны на это лишь в меру своей животности, естественных своих возможностей, предоставленных им *природой*.

Таковы реальные условия рождения культуры в *исторически обусловленной ее форме* – культа, как инструмента, позволяющего *животным предкам человека* решать некие для них чрезвычайно актуальные задачи. Регулярное вовлечение в культовое действие и преобразует то животное, которым являлся далекий предок человека, в существо, одним из атрибутов которого выступает сознание. Его растянутое на тысячелетия вызревание изменяет культ, обеспечивает его «мифологическое сопровождение», переориентирует с чувственности на сознание и пр.

Об этих простых обстоятельствах слишком часто забывают – или попросту не ведают.

Но из них и следует исходить, реконструируя «логику происхождения культуры».

\*\*\*

Одной из первых и наиболее фундаментальных проблем, с которой сталкивается всякий исследователь культа, выступает антиномия, связующая чудовищную иррациональность его с *повсеместной распространённостью и типичностью*<sup>4</sup>.

Невозможно представить, чтобы столь ужасающие коллективные действия обусловлены были простой случайностью; невозможно связать эти страшные выплески агрессии и похоти с тем, что принято ассоциировать с культурой; сложно придать им и прагматический смысл, дав хоть сколько-нибудь рациональную трактовку. Сложно, но *приходится* – ведь нельзя допустить возможность *случайного* возникновения типов деятельности, господствующих на протяжении многих тысячелетий и определяющих культуру *преимущественно*.

Подобное положение дел и формирует *господствующую* парадигму изучения культа: все перечисленное, прямо или косвенно, предстает пароксизмом *становящегося разума*, побочным продуктом его деятельности. И, тем самым, история культа суть история иллюзий, «сна разума, рождающего чудовищ» (мы не будем пересказывать здесь этот распространенный анекдот, под который подводится «природа человека» как «*homo sapiens*»; он совсем не остроумен, и в двух словах наследует духу Просвещения во всей его самовлюбленной наивности).

Анализ подобной аксиоматики (рациональной интерпретации иррациональных явлений, априори трактуемых в качестве проявлений становящейся рациональности) служит отправным пунктом данного исследования.

Оно опирается на достаточно простые и очевидные обстоятельства.

На протяжении тысячелетий «предыстории» человеком *владели страсти* – огонь чувств, ярость, гнев и отчаяние и пр. При проведении ритуала их подчиняло переживание «присутствия силы», которой страсти смирялись. Подобные проявления психической жизни рациональностью либо отменяются как «мистические», либо причисляются к наследию далеких эпох. По Декарту, так заявляет о себе *тело* (страсти), с духом живущее *параллельно* и никак на него влиять не должное. Так проявляют себя, по мнению современных психологов, *аффекты*, подчиняющие поведение в стрессовых ситуациях (в которых разумное поведение оказывается

невозможным: «Аффекты снижают уровень отношения, приближая ко всеобщему инстинктивному базису...»<sup>5</sup>; и Ж.-П. Сартр, и П. Жане связывают аффективные состояния с (частичной) утратой контроля над поведением, «редукцией к истерическим его формам», «падением сознания в магическое» и пр.). В этот «древний спор» разума и чувств современное понимание добавило весьма немного и по-прежнему склонно воспринимать чувственность в качестве природного, фиксированного и культурой если и «воспитуемого» качества, то уж никак не человеческой природы, способной к самобытной генерации культурных феноменов.

\*\*\*

К.Г. Юнг в «Символе и Архетипе» ссылается на следующее определение Отто: «Религия, как на то указывает латинское происхождение этого слова, есть тщательное наблюдение за тем, что Рудольф Отто точно назвал «*numinosum*» – т.е. динамическое существование или действие, вызванное произвольным актом воли. Напротив, оно охватывает человека и ставит его под свой контроль; он тут всегда, скорее, жертва, нежели творец нуминозного». Определение весьма емкое. Но в этой формуле констатирующая часть превалирует: в ней и фигурирует *мистическая* сила, подчиняющая волю. Юнг вслед за Отто сосредотачивает внимание на этой стороне дела: «*numinosum*» – нечто *непроизвольное*, не следующее за *сознательно-волевым* усилием. Но оно *способно направлять действие* – собственно, оно и есть *само «действие»* – при некоторых, как принято выражаться ныне, «измененных состояниях сознания». Трудно не связать данную силу с субстанцией, при всем различии именовании *понимающей* происходящее и *направляющей* поведение сверх-разумным усилием. До конца века классической философии на такой подвиг, во всяком случае, мало кто отваживался. Будь то растворенная в окружающем безличная сила, боги или демоны, Бог или подсознание, *действенность* такой инстанции обусловлена сверхзнанием – иначе не объяснить странное *сочетание* в ней *бессознательности и эффе́ктивности*.

Проследим за формированием «естественных» установок антропологии от их истоков, в которых дух Просвещения ещё не замутнен и ярок.

<sup>4</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 201.

<sup>5</sup> Юнг К.Г. Эон. Исследование о символической самости. М., 2009. С. 26.

Тэйлор, руководствуясь прежде всего «очевидностью и здравым смыслом», полагал, что основные архаичных верований составляют «идеи», под которыми он понимал, в частности, «верования в духовные существа»<sup>6</sup>. «Идеи эти опираются на широкую философию природы, правда, первобытную и грубую, но полную мысли и понимаемую вполне реально и серьезно»<sup>7</sup>. Уже в его реконструкциях дикарь предстает натуральным философом, жаждущим понять все и вся. Делает он это, правда, весьма неумело, чем и определяются в основном все нелепости его веры. Позиция Тэйлора характерна и в иной связи: он не отделяет представления, связанные с (кровавыми) ритуалами, характеризующими ранние формы культа, и их последующие, на почву мифа опертые формы – точнее, именно они-то и выступают для него образчиками изучаемых им «верований».

Основные нелепости антропологической аксиоматики высвечены в этих тезисах весьма и весьма прозорливо. Первые философы исходят из потребности осмысления мира, полагаясь при этом на разум, в основном устроенный так же, как и современный; но знаний, накопленных на тот момент человечеством, оказывается недостаточно для созидания полноценной картины, в силу чего рождается тот уродец, на который и опирается их «вера». Чудовищные противоречия, рождаемые подобным умозрением, наделившим дикаря пылом философа и наивностью дитя, в дальнейшем будут ассоциированы с присущей примитивному мышлению амбивалентностью, на которую, как на войну, позволено списывать если не все, то чрезвычайно многое.

И его суждения весьма симптоматичны: рациональное мышление *рефлекторно* отторгает феномены культуры, под которые не удастся подвести почву «идей». Не менее инстинктивно оно склонно отделять кровь и оргазм культа от (холодного) разума, и в силу укорененных в нем «архетипов» именно последнему вменять «гуманизм», ассоциировать с «человечностью» (Кант в том же духе определяет принципы нравственности; последняя обретает подлинность, когда и если субъект действует в соответствии с разумными суждениями *вопреки* чувствам; сознание человеечно, чувственность сопряжена природе).

<sup>6</sup> Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 210.

<sup>7</sup> Там же. С. 129-130.

Поведение, не опертое *на почву сознания*, предстает попросту недо-человеческим. Если же его невозможно подвести и под действие известного инстинкта, оно попросту не может стать предметом анализа, представляясь предметом невозможным, предметом, совмещающим в себе заведомо несовместимое: разумность поведения и его бессознательность. *Contradictio in adjecto*.

Схожие аподиктические убеждения формируют позицию Дж. Фрэзера. Он также уверен в том, что «архаическое мышление» представляет причудливую смесь суеверий и наивных идей, объясняющих природу. Разумеется, «вера» возникает и обретает определенность под влиянием идей, формирующих отношения с (иллюзорными) высшими силами. «... под религией я понимаю умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни», – пишет Дж. Фрэзер<sup>8</sup>. И подобные акты выступают, разумеется, плодами здравых размышлений и венцом разумных усилий (оперирования с вымышленными сущностями). Боги (силы) изобретены все теми же косматыми философами в целях уравнивания своих космологических моделей.

Но, рассматривая архаичные культы, исследователь сталкивается со странным разумом, *в котором, вообще говоря, нет ничего разумного*, неспособным оказать его владельцу *никакой* практической пользы (а ведь это разум, оставивший позади тысячи лет развития – что говорить о его зачаточных формах, поглощенных тьмой бессловесной и бесписьменной истории). Такие позиции – основанную здравым смыслом и умозрением, и основанную фактами – необходимо как-то примирить. Здравый смысл, пускаясь во все тяжкие, изобретает по такому поводу весьма уродливый конструкт, обнаруживая в истории *два разума (реальный и должный, практический)*.

Первый воплощает все нелепые шарханья разума на пути обретения им сколько-нибудь разумной природы, второй направляет поведения, не обращая на первый особенного внимания.

Эта нелепая парочка, Дон-Кихот Ламанский, увлеченный преимущественно борьбой с ветряными мельницами, и его здравомыслящий спутник, звезд с неба не хватающий, но с какой стороны у бутерброда масло и откуда растут ноги, знающий

<sup>8</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 2006. С. 70.

великолепно, символизируют всю предысторию и значительную часть истории человечества (ведет, разумеется, Санчо).

\* \* \*

Религиозное отношение, впрочем, не покрывает всех способов воздействия на высшие силы. «Магическое мышление, – отмечает далее Фрэзер, – основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное. <...> Согласно второму принципу вещи, которые пришли во взаимодействии друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения контакта»<sup>9</sup>. С этими принципами мышления Фрэзер связывает типы магии. Магия сопоставляется с религией как системы представлений (соответственно, представлений в разной степени иллюзорных).

Параллельное существование религии и магии, слепой веры и опытов установления межпредметных отношений, на первый взгляд льет воду на мельницу Дж. Фрэзера. Но это только на первый взгляд. Прежде всего, если понимать утверждения Фрэзера буквально, получается, что изучаемый разум представлен двумя формами заблуждений (фикций, фантазий и пр.).

Первая (религиозная) бесполезна целиком, так как ничего, помимо фантазии, в себе не заключает.

Но и более прогрессивная с точки зрения близости к науке вторая форма ничуть не более практична и также пропитана ложными постулатами (а поскольку претендует на командные позиции в сфере практики, очевидно, вредна). Дефиниции Фрэзера порождают «третий разум», организующий поведение параллельно с религиозным и магическим (Санчо начинает серьезно конкурировать с Фигаро, мелькая там и тут и закрывая все прорехи познания).

Как бы то ни было, рассмотренные трактовки укладываются в прокрустово ложе «двух разумов»: творящего бессмысленные и вредные фантазии творца культуры, и не оставившего по себе следа и воспоминаний, но необходимого здравому смыслу практического разума, со временем себя проявившего, и породившего науку и просвещение. До поры он дремлет и вообще не показывается на глаза; но, поскольку помимо него вразумлять архантропов было некому, он, соответственно, был, и делегированные ему современной наукой функции добросо-

вестно исполнял. А как иначе (и Санчо иного просто не понял бы, и уж, само собою, не принял)?

Фантазии до добра не доводят. Тем более невозможно допустить возможность жизни, на фантазии основанной и иллюзиями поддерживаемой.

И, поскольку допустить такого нельзя, на сцене истории появляется этот гипотетический разум, не оставивший по себе ни следов, ни свидетельств. Напротив, история оставила сонм следов его безрассудства в им (якобы) порожденных фантазмагориях.

### 1.2. Магия чувств

Рассмотрим «непроизвольный акт воли» в такой связи более внимательно.

«Если анимизм, который после основополагающего труда Тэйлора долгое время доминировал во всей области изучения мифологии, указывал в качестве такого корня (религии – Д.С.) не на первичное представление бога, а на примитивные представления о душе, то сегодня... все более определенно проступают черты первичного мифологического воззрения, не знающего ни явно выраженного понятия бога, ни явно выраженного понятия души или личности, но исходящего из еще совершенно не дифференцированного представления о магическом действии, о заключенной в вещах субстанции волшебной силы»<sup>10</sup>.

Кассирер очищает древние верования от излишнего слабоумия, реабилитацию связывая с уходом от (чересчур наивного) антропоцентризма в область (предположительно преднаучных) представлений о «силах» (как, опять-таки, в виду предстоящих трансформаций, силах природы).

Но.

Ошибочность древних представлений о мире продолжает и в рамках аналитик Кассирера представлять научную истину о природе «*numinosum*». Кассирер мечется в замкнутом круге: поскольку нуминозное не представлено совокупностью типических реакций, следует отнести его к епархии «разума» (сознанию); поскольку оно проходит по ведомости «непроизвольности действий», то должно объясняться инстинктом, и т.д.

Схема исключенного третьего (не разума и не инстинкта, или же весьма специфического инстинкта, не опираемого на автоматические реакции)

<sup>9</sup> Там же. С. 26.

<sup>10</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., 2001. С. 27.

расшатывается в последние столетия; против нее работают уже наблюдения Робертсона-Смита, показавшего, что не миф порождает ритуал, но, напротив, ритуал (культ) порождает миф. Но подобные наблюдения не претворяются в новые теоретические конструкции в отсутствие теоретически проработанного представления о том, как ритуал может рождаться до появления «идейной почвы», каковая, аксиоматически, и представлена мифом. В силу того культ не может обрести под собой объяснительной опоры в силу фундаментальной ограниченности когнитивной парадигмы, ничего не могущей сказать о «*homo numinosum*». И Кассирер осознает такую проблему: «Справедливо подчеркивалось, что в отношении мифа и ритуала ритуал является более ранним, миф – более поздним». «Однако при таком подходе все ритуалы изначально обладают... не просто «аллегорическим», подражательным или изобразительным, а *реальным смыслом* (выделено мной – Д.С.): они настолько вплетены в реальность воздействия, что образуют его необходимую составную часть»<sup>11</sup>). Фундаментальное продвижение, смелость которого трудно переоценить.

Но дерзость прорыва сочетается с неопределенностью возникающей альтернативы.

Кассирер утверждает, что ритуал не подражает *чему-то иному* (как это принято считать), но обладает смыслом собственным, самостоятельным (его Кассирер и называет «реальным»). Остается понять, что, собственно, означает упомянутый реальный, не подражательный, смысл ритуала (эта мысль получит свое дальнейшее развитие в теориях, не разделяющих «событие» и его отражающий миф, доказывающих, что ритуал и событие («реальность воздействия») в ряде случаев нераздельны<sup>12</sup>. Но подобные взгляды не обрели теоретической прозрачности вплоть до настоящего времени).

Разделяя трактовку Робертсона-Смита, Кассирер принимает тяжкий груз разъяснения и обоснования «третьего», *бессознательного осмысленного волеизъявления*.

\* \* \*

Антропологическая интерпретация культа актуализирует вопрос о природе чувств, «в своей практике непосредственно становящихся теоретиками».

<sup>11</sup> Там же. С. 52.

<sup>12</sup> Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 15.

В первую очередь внимание Кассирера в этой связи привлекает «интенсивность чувств», будто бы и позволяющая преодолеть гипотетические «барьеры», разделившие мир и человека: «Нигде человек не останавливается при этом на простом созерцании природных событий, а испытывает стремление преодолеть барьеры, отделяющие его от мира живых существ, поднять в себе интенсивность чувства жизни до такого уровня, чтобы высвободиться из своего – будь то родового, будь то индивидуального – *обособления*»<sup>13</sup>. Весьма значимое замечание.

Но *почему* человека характеризует подобная интенсивность чувств? Чем обусловлена эта настойчивая *потребность* «освобождения от родового и индивидуального обособления»? И как подобная «интенсивность» связана с рационально-практической стороной поведения? Первична ли подобная чувственность, торит ли она возможность сознательной ориентации, либо сознание в форме прежде всего «практического интеллекта» в своем становлении обуславливает причуды таких метаморфоз? На подобные вопросы также невозможно ответить, не разрушив прежде ещё одной парадигмы, связующей чувственность (эмоциональные реакции) с *естественностью*, от которой один шаг к реакциям «инстинктивным» (рефлекторным) и упомянутым «падениям в магию» (под которыми и разумеется редукция к примитивно-инстинктивным реакциям).

Кассирер допускает, что в основании истории лежит именно *интенсификация чувств, но вовсе не метаморфозы интеллекта*. Такая убежденность, рожденная изучением фактического материала, столь же симптоматична, сколь и незавершенность подобных реконструкций.

\* \* \*

Продолжим обзор наблюдениями Б. Малиновского, авторитетного исследователя магии.

И он отталкивается от мыслей Фрэзера: «Магия, основанная на уверенности человека в том, что он обретет прямое господство над природой, если только будет знать управляющие ею магические законы, в этом аспекте сродни науке»<sup>14</sup>.

Всё, что хочет сказать при этом Малиновский, – что маг опирается в своих действиях на ряд уста-

<sup>13</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., 2001. С. 197.

<sup>14</sup> Малиновский Б. Магия, наука, религия. М., 1996. С. 22.

новленных процедур и верит, что их точное соблюдение приведет к желанному результату (и это утверждение следовало бы сопроводить оговоркой: магия опирается на детально проработанные «техники», но связывает их действенность с настроенностью на предстоящее магическое действие, как неотъемлемой чертой всякого «камлания»).

Удовлетворившись этим уточнением, Малиновский вскоре предлагает и иное: «Итак, мы видим, что «драматическое» изображение эмоции является сущностью этого ритуала... при исполнении обряда любовной магии требуется действительно схватить, сжать в объятиях, ласкать желанную женщину или какой-то предмет, ее представляющий, воспроизводя поведение несчастного влюбленного, потерявшего рассудок и одолеваемого страстью. В военной магии гнев и ярость атаки, эмоции боевого духа, как правило, выражаются более или менее непосредственным образом»<sup>15</sup>.

И ради чего же вершатся эти яркие и довольно утомительные действия (ведь ещё недавно автор сводил магию к знанию магических техник и их буквальному следованию)?

Малиновский утверждает, что гнев и ярость атаки просто необходимо «выразить» до и прежде их практического применения; Кассирер также говорил о «выражении» чувств; оба при этом забывают объяснить, в каких целях подобное «выражение» осуществляется. Очевидно, бессмысленно спрашивать, зачем магу воспроизводить эмоции, характеризующие те или иные жизненные ситуации. Понятно, что все объясняется «верой» в «действенность» такого рода имитаций, в исполнимость тех желаний, которые были столь ярко обозначены. Дикарь не может «сдержать эмоции» и их выплескивает (в своеобразном поведенческом онанизме). Человек, в обобщающей системе верификаций, представляет собой животное, стремящееся и обладающее приемами свои переживания «интенсифицировать». Подобные приемы и отличают его от всех прочих – таково следствие очередных наблюдений. И в этом случае под эмпирию не подведен теоретический фундамент. И вновь господство парадигмы «разумной природы человека» ставит жесткие рамки движению рефлексии, делая упомянутую интенсификацию необъяснимой и, что не менее значимо, *глупой*.

<sup>15</sup> Там же. С. 73.

Воспроизведение эмоций – *естественное основание* действий примитивного человека. Миллионы свидетельств неэффективности таких усилий и бессмысленности такого рода «схем» и «фикций» ровно ничему его не учат; но что взять с этого наивного сына природы? Маг лишь обладает *профессиональной монополией* на интенсификацию чувств, некогда представляющую заботу всей общности, бесперечь «интенсифицирующей» собственную чувственность (читатель подобных опусов постепенно и вместе с тем неизбежно подпадает под магию рефрена, вновь и вновь переносящего на дикаря *ограниченность ученого*; в конечном счёте он готов поверить в любые несуразности «примитивного мышления», в любые его фокусы и кунштюки).

И далее. «Но что представляет собой магическая сила, которая фигурирует не только в последнем упомянутом типе обрядов, но и в каждом магическом ритуале?» Пардон, но мы уже, кажется, получили ответ? Ничего подобного, и автор не затрудняется с разрешением и этой загадки: «Если коротко, то это всегда сила, заключенная в заклинании, ибо... самым важным элементом в магии является заклинание. Заклинание – это та часть магии, которая и является собственно оккультной (? – Д.С.), передается как магическое наследие и известна только лицам, практикующим магию. Для туземцев знание магии означает знание заклинаний...»<sup>16</sup>.

Это уже третье объяснение: манипуляции безличной силой, «драматическое изображение эмоций» с последующей разрядкой, наконец (видимо, как техническое средство), использование заклинаний. Но и это не всё.

Двигаемся дальше: «... почти в каждом заклинании есть один элемент, которому нет соответствия в ритуале. Я имею в виду мифологический подтекст – апелляция к предкам и культурным героям, от которых эта магия получена. И здесь мы подошли, пожалуй, к самому важному аспекту настоящей темы, к традиционному контексту магии» – весьма патетически восклицает Малиновский<sup>17</sup>.

Посвятимся и в эту страшную тайну. «Магия никогда не «рождалась», не создавалась и не изобреталась. Она просто «была»: она же была изна-

<sup>16</sup> Там же. С. 73.

<sup>17</sup> Там же. С. 75.

чально неперменным спутником всех тех вещей и процессов, которые входят в сферу жизненно важных интересов человека, но не могут быть обеспечены обычными рациональными усилиями. Заклинание, обряд и то, чем они управляют, возникли одновременно... вера в первозданность, природную исконность магии универсальна»<sup>18</sup>.

И это утверждение можно было бы принять, если бы было понятно, что же из него, собственно, вытекает (и как оно связано с предыдущими). Но в изложении Б. Малиновского *наиболее существенный аспект* магического искусства оказывается довольно тёмным и вдобавок представлен «верой», прежде магии противопоставляемой.

Достоинство труда Малиновского выступает оборотной стороной его недостатков: автор не боится фиксировать факты, не стремясь предварительно просеять их ситом разума, отмени очевидно «иррациональное» и «внесистемное». Вследствие этого в его описаниях возникает порою бессвязная, но реалистичная картина (магическо-го) ритуала. Её то и следует расшифровать.

### 1.3. Вглубь времен: загадка ритуальных практик

Поскольку единственным путем научной реконструкции ритуала представляется путь реконструкции в муках рождаемого разума, дальнейшее движение антропологической мысли направлено на решение именно такой (очевидно, неразрешимой) задачи.

Одним из плодов такого рода реконструкций предстает мышление пралогическое и «коллективное».

Приведем образчик такого рода сентенций из главы «Коллективные представления и пралогическое мышление» Леви-Брюля: «Представления, называемые коллективными, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение, они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них, сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т.д. в отношении своих объектов, они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от индивидов, а потому, что они проявляют черты,

которые невозможно осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида как такового (путём рассмотрения индивида «как такового», впрочем, невозможно понять *никакие* представления; кроме того, если эти коллективные представления пробуждают в «отдельных личностях» *чувства*: «чувства уважения, страха, поклонения», то *при чем здесь вообще «коллективные представления»?* В данном случае речь, очевидно, идет о ценностях, инициирующих общие переживания, «механизме» (общественного бытия), который благополучно дожил до наших дней, – Д.С.)».<sup>[19]</sup>

Леви-Брюль пытается распутать тайну представлений фантастических, организованных, в соответствии с исходной аксиоматикой, «мышлением» (идеями), и итог его трудов не менее фантастичен, чем анализируемые им представления.

Эти-то *идеи* и выступают естественным предметом аналитики для людей, убежденных, что все культурные инновации во все времена были рождены *движением мысли, жаждущей понять окружающий мир и облегчить практику*.

Проблема в данном случае состоит в том, что подобные описания *не позволяют понять*, как упомянутые «интенсификации чувств» и бессознательно охраняемые «чувства уважения» способствовали решению данных задач (а ведь они именно и направляли развитие практики: «Религиозное почитание не просто *следует* практическому навыку – оно и подарило во многих случаях (как это не раз предполагалось, например, по поводу огня) этот навык человеку...»<sup>20</sup>).

\* \* \*

Разочарование в «панлогизме» и «тоталитарном мышлении», пристальное внимание к практике, имеющее многообразные источники, от идей Маркса о примате бытия над сознанием, до идей Фрейда, инициировавших более пристальное внимание к досознательным источникам религии, самостоятельности телесных «габитусов», определили постепенную реабилитацию в XX столетии «культуров», общую апологию «предрассудочной» практической деятельности.

Гипотетический *практицизм*, вменяемый ритуалу, выступает оборотной стороной такой апо-

<sup>18</sup> Там же. С. 76.

<sup>19</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 9.

<sup>20</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., 2001. С. 210.

логии. Культ предстал, к примеру, универсальным прообразом социальной коммуникации, с тем обретая псевдопонятное «назначение». В культе социальные отношения «проигрываются», социальные переходы подготавливаются и «закрепляются» (такое понимание ритуала позволяет увидеть его черты в значительном числе социальных отношений современности). Культ также становится «машиной, делающей богов» и земную их ипостась, представленную «властью». Не менее нагружен оказался культ и семиотическими задачами; это также изощренный механизм символизации, сохранения семантических полярностей и измерений, в дублировании которых заключен залог сохранности в деформациях и страховка от утрат и пр. (невозможно удержаться в этом пункте от преклонения перед смелостью мысли, бесперечь надевающей «примитивные народы» многообразными эвфемизмами слабоумия, и доверяющей их далеким предкам миссию надления мира структурно-упорядоченными смыслами и символами).

Вход в этот горизонт интерпретаций сыграл с ритуалом довольно злую шутку: безмерно расширив пространство вменений, он практически разорвал связь культа с наличными формами практических атрибуций. И если ранее такая связь в своем примитивизме выступало обузой, то освобождение от неё трансформировало культ в монаду, тождественную «внутреннему плану сознания», от связи с реальностью целиком освобожденному и, напротив, обуславливающему «план восприятия» извечным устройением от века запущенного механизма (идея, в чистом виде принадлежащая Канту, но антропологами и психологами по собственным меркам успешно до неузнаваемости усовершенствованная).

В ходе подобной интеллектуализации трактовки ритуала и подвергались закономерным метаморфозам, коснувшимся в том числе *их предмета*.

Далеко не всякий ритуал в свете подобных убеждений *соответствует своей идеальной форме (как универсальной форме продуцирования идеального и «машине идеологий»)*.

Исходные, кровавые, необъяснимые, не поддающиеся под определение шоу (социально-культурного), или модели социальной коммуникации, ритуалы, вроде жертвоприношения с его безмерными леденящими ужасами, инициации с их атавистической жестокостью, навязчивой идеей смерти, некогда в ритуале господствующей, начинают

мягко, но чрезвычайно настойчиво игнорироваться. Им не находится места в рафинированном мире интеллектуальных образов, по сути сохранивших преемственность в отношении монополии «идеи идей», но усиливших их от внешнего мира изоляцией. Культ из вместилища идей преобразован в центр их генерации; вдруг оказывается, что в этом статусе он свободен от прежней скованности примитивными данными восприятия, внутренне предопределяя последние собственным устройением. Разумеется, в такой диспозиции *никакие* особенности культа уже не ограничивают фантазии интерпретаторов, и в том числе упомянутые «идеи смерти» свободно вписываются в онтологию «бытия-к-смерти», с тем обретая индульгенцию «необходимых» и пр. И все же аристократический вкус отвращает разум от подобных *крайностей*, возвращая к привычной само-апологии разумности (впрочем, вечные идеи вечно подвергаются суровым идеологическим правкам, и на «бытие-к-смерти» не всегда находится заказчик).

На первый план в такой связи выдвигаются структурные модели, основанные *извечным устройением психики*, к объяснению которого можно приблизиться, анализируя типологию ее структур, (гипотетические) «репрезентативно-коммуникационные функции» и пр.

Ритуал по-прежнему конструируют «идеи». Но теперь очередь доходит и до них.

Мышление *предопределено* в своих формах. Извечные его «структуры», утверждаются в роли новой опоры понимания. Например.

Мышление характеризует *исходное стремление к цельности*. Таковое деформирует уже не раз фигурирующий в изложении «практический разум», задолго до утверждения наивных теорий способный полноценно направлять практику. Сошлемся хотя бы на М. Элиаде: «... мифы «поиска» и «инициационных испытаний» раскрывают, в пластической или драматической форме, действительный акт, посредством которого дух выходит за пределы Космоса... чтобы вернуться к фундаментальному единству, существующему до сотворения»<sup>21</sup> (когнитивной природе культа посвящена, например, работа Р.И. Раймана<sup>22</sup>). «Для Леви-Строса понятия «хау» или «мана» – это функ-

<sup>21</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 389.

<sup>22</sup> Reimann R. Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts. Frankfurt/ Main, 1998.

ция «определенного положения духа», результат деятельности бессознательных структур. Каждый раз, сталкиваясь с неизвестным, дух начинает создавать означающее, которое не соответствует никакому означаемому и остается лишенным смысла. Поэтому мана – это «символ в чистом состоянии, способный, следовательно, наполниться любым символическим содержанием... просто нулевое символическое значение»<sup>23</sup>. Самодеятельность духа, разумеется, представляет привычную черту его идеалистической интерпретации (как это напоминает известную аттическую мудрость: «Так как на них нападали звери, то они стали научиться взаимно помогать друг другу благодаря пользе, [приносимой совместными действиями]. Собираясь же вместе вследствие страха, они мало-помалу стали познавать знаки, [подаваемые ими друг другу]»<sup>24</sup>).

\*\*\*

Вновь Кассирер: «Дюркгейм исходит из того, что ни анимизм, ни «натуризм» не могут быть истинными корнями религии; ведь если бы это было так, то это означало бы не что иное, как то, что вся религиозная жизнь вообще лишена реального прочного основания, что это всего лишь собрание иллюзий, фантастических видений... Подлинным объектом религии, единственным и изначальным источником всех религиозных фигур и всех религиозных проявлений, является социальная общность, которой индивид нераздельно принадлежит, которая полностью определяет его бытие и сознание»<sup>25</sup>. Напомним в такой связи несколько сентенций, аналогичных приведенным в первом разделе: «Так, о *вакане* дакота мы читаем: «Вся жизнь есть *вакан*. Так же, как и все, что обнаруживает силу, будь то в действии, как ветер и плывущие облака, или в инертной непоколебимости, как камень у дороги... Он охватывает все таинственное, все скрытые силы, все божественное». Об *оренде* (слово взято из языка ирокезов) нам говорят: «Эта сила считается свойством всех вещей... скал, вод, приливов, трав и деревьев, животных и человека, ветра и бурь, туч, грома и молний... неискушенный разум человека видит в ней действительную

причину всех явлений, всего происходящего в его окружении»<sup>26</sup>.

И если подобные силы выражают *общественное отношение*, то отсылки к «социальным связям» в этом случае недостаточно (попытки подвести «под религию» конкретное социальное отношение предпринимались не раз, в частности, его пытались утвердить в (моногамной) семье; позднее подобные идеи были дискредитированы и отброшены).

\*\*\*

Психологические (психоаналитические) интерпретации вносят в рассмотрение живость, не свойственную классике антропологических учений. Образчиком подобных сентенций может служить такое утверждение: «Повторяющиеся ситуации в социальной жизни создают состояния эмоциональной напряженности, которые, если они не могут найти выход в активности, направленной на практические цели, такие как охота, борьба, любовь, реализуются во вторичной или замещающей активности, такой как танцы, которые изображают охоту, борьбу, любовь; но здесь назначение замещающей активности состоит в избавлении от излишней энергии. Затем замещающая активность изменяется, из суррогатной превращается во вспомогательную по отношению к практическим действиям, сохраняя... подражательную форму, хотя в реальности она более отражение, чем имитация»<sup>27</sup>.

«Эволюционная психология» во многом следует ранее рассмотренным образцам, мягко отодвигая реальность на задний план и вместо неё подставляя внутренние планы бытия с их, в данном случае, врожденными механизмами распределения психической энергии, родственными извечной механике «врожденных идей». «Избавление от излишней энергии» – весьма насущная потребность, в естественном состоянии попросту нестерпимая. Очевидно, такое избавление не может в естественном состоянии осуществиться естественным способом – но направляется по иным каналам, «вытесняется», «сублимируется», понуждая своих носителей к «замещающей» активности – словно что-то мешает им непрестанно любить, бороться либо охотиться, буде их энергия бьет столь неудержимо (очевидно, первобытная цензура).

<sup>23</sup> Годелье М. Загадка дара. М., 2007. С. 13-31.

<sup>24</sup> Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 149-150.

<sup>25</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., 2001. С. 199.

<sup>26</sup> Малиновский Б. Магия, наука, религия. М., 1996. С. 77.

<sup>27</sup> Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С. 105.

Дело, оказывается, заключено не в самих ритуальных действиях, но в вещах подлинно необходимых – «охоте, борьбе, любви»; поскольку потребность в них не удовлетворяется, на сцене появляется «замещающая активность», принимающая форму ритуала. Этой метафизике вторят Э. Фреска и С. Кюльсар, констатируя: «огромное большинство ритуальных церемоний связаны, прежде всего, с общетерапевтическим эффектом, так как они влияют на комфортность бытия, усиливают идентичность и повышают сплоченность общности» (не менее «огромная» часть ритуальных церемоний таит непосредственную угрозу здоровью и жизни; разумеется, упомянутые антропологи немедленно возразили бы, указав на то, что угроза здоровью и жизни также таит в себе немалые терапевтические эффекты; и уж никак не меньшие «эффекты» связаны с пороговым напряжением «прохождения сквозь смерть» и последующим «вторым рождением»)²⁸. Очевидно, первобытные психоаналитики располагали не меньшим влиянием на общество, чем нынешние.

Вся эта чепуха довольно пространна и освящена авторитетом «психологической науки».

\*\*\*

Формальным обобщением сказанного послужит следующая классификация: «В рамках культурно-антропологического исследования ритуалов и ритуализаций можно выделить три направления. В первом направлении ритуалы исследуются во взаимосвязи с религией, мифом и культом (Макс Мюллер, Герберт Спенсер, Джеймс Фрэйзер, Рудольф Отто). Во втором – ритуалы служат основой для анализа структур и ценностей общества; здесь должна выработаться функциональная взаимосвязь между ритуалом и социальной структурой (Фустель де Куланж, Эмиль Дюркгейм). В третьем направлении ритуалы прочитываются как тексты; целью (при этом) является расшифровка культурной и социальной динамики общества. Здесь внимание направлено на значение ритуала для культурной символизации и социальной коммуникации (Виктор Тернер, Клиффорд Гирц, Маршалл Салинс)»²⁹. Существуют и другие обобщения

²⁸ Фреска Э., Кюльсар С. Социальные связи в модуляции физиологии ритуального транса // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001. С. 512.

²⁹ Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб., 2009. С. 48-49.

ния³⁰. Но простой факт несводимости различных измерений ритуала дискредитирует или подвергает сомнению их фундаментальность.

Ритуал, безусловно, можно рассматривать с различных точек зрения. Поскольку же он на протяжении тысячелетий выступал столпом жизненного обустройства, то попросту не мог не обзавестись подобной многомерностью, подчиняя себе многообразие жизненных проявлений. Подобные констатации, увы, не рожают понимания – хотя оно, возможно, уже предварительно проступило на пересечении осей «взаимосвязи с религией и культом», «основы для анализа (?) общественных ценностей» и «культурной символизации».

Остается усмотреть за всеми ними то реальное основание, которое впервые породило и «представления» о реальности, и «реальность» представленного.

\*\*\*

## Культура одержимости. На пути к дешифровке природы «homo numinosum».

Одержимость по прежнему предстает явлением загадочным. Многообразные попытки ее сближения с психопатологией («Патологический тип... одержимости... трудно отделить от позитивных, намеренно вызванных ритуальных состояний»³¹) противоречат ее чрезвычайной распространенности. В соответствии с этнографическим атласом Мердока, подобные состояния встречаются в религиозном контексте в 90 % обществ из 488, у северо-американских индейцев – в 97 %; с учетом ряда этнологических и антропологических материалов следует считать подобные состояния нормой для «примитивных культур».

Поскольку же речь идет о состоянии одержимости, возникает естественный вопрос, об одержимости чем идет речь?

Одно из сколько-то вразумительных объяснений принадлежит Э. Дюркгейму, и связывает «одержимость» со *сплочением*: «Наша сущность двойственна; действительно, внутри нас есть частица божественного, потому что внутри нас частица великих идей, которые – душа группы»³².

³⁰ Сарингулян К.С. Культура и регуляция деятельности. Ереван, 1986. С. 136-137.

³¹ Bourguignon E. Psychological anthropology. N.Y., 1979. P. 283.

³² Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. L., 1915. P. 263-264.

На уровне метафор все выглядит вполне убедительно. По ту их сторону безраздельно и монополично господствуют тавтологии, связующие общие идеи (или идеи общности), сущности и одержимость с «нуминозным», причем ни один из компонентов такой амальгамы не уступает иным в «невыразимости». Смысл и существо *веры* от таких представлений ускользает; слова о «частице божественного», «частице... великих идей, которые – душа группы», если и передают нечто существенное в рассматриваемом, его не эксплицируют. Подобное положение возвращает нас к началу, к таинственной роли чувственности в «начале истории»: «...и мифологический мир представлений обнаруживается... в своих первых и наиболее непосредственных формах в самой тесной связи с миром воздействия. Здесь кроется сердцевина магического взгляда на мир, полностью пропитанного этой атмосферой воздействия, взгляда, самого по себе являющегося ни чем иным, как переложением, перелицовкой мира субъективных аффектов и инстинктов в чувственно-объективное наличное бытие»<sup>33</sup>. Кроме того, наше внимание привлекла *сила*, в которую наивно «верили» примитивные народы («... мистическая сила, испытываем мы ее воздействие или нет, присутствует во всем», – пишет Маретт<sup>34</sup>). Безусловно, они её прежде всего непосредственно ощущали, переживали и старались ее вызвать (призвать), вполне на нее полагаясь (никакими философами они не являлись, им хватало проблем и без этой беды; более насущные проблемы не позволяли им плодить фантастические идеи, да и интеллектуальные их способности были связаны с решением гораздо более актуальных задач). Не менее понятно, что такая сила выражала бы действенность «субъективных аффектов и инстинктов», если бы было понятно, как же они «перелицовываются в чувственно-объективное наличное бытие».

Кассирер вновь бродит вокруг да около, тщась придать своим (достаточно достоверным) интуициям ещё и теоретическую прозрачность. Весьма наглядно представляешь себя дикаря, не взирающего на мир с покорностью бездушного механизма, но с пристрастно горящим взором, воспаленным «интенсифицированными» чувствами,

посылающего телепатические приказы. Последние и «воздействуют» на мир в форме магических вмешательств (по крайней мере, он в это верит).

Суммируем возникающие дилеммы в форме дихотомий a la Кант.

*Тезис.*

Природа человека, в соответствии с гигантским массивом фактов<sup>35</sup>, суть природа «*homo hubris*», кровожадного зверя, ведомого по жизни страстями; от прочих живых существ (прежде всего хищников) его отличает умение эти страсти разжигать, «интенсифицировать», для чего им и изобретены кровавые ритуалы смерти (следует учесть, что антропоиды способны действовать сообща исключительно в рамках воздействия «оборонительного инстинкта»<sup>36</sup>; в иных работах автор демонстрирует связь между «разжиганием» такого инстинкта и ритуалами инициации и жертвоприношения<sup>37</sup>; не менее значимо для дальнейшего изложения то, что «оборонительный инстинкт», в отличие от прочих, не располагает собственными механизмами реализации; но он подавляет действие инстинктов обособления, вместе с тем переносит акцент на совместную и не менее совместимую реакцию общности).

*Антитезис.*

То, что человеком движут страсти, и, прежде всего, агрессивность, суть иллюзии разума. В предыстории человека присутствует много такого, что может навести на подобные мысли. Но в данном случае дело в том и состоит, что эти первые строки истории являют нам неистинного, ложного Адама, глину, ещё напитанную первородной влагой животности и не закаленную огнем в ней запечатленного Духа (разумности).

Истинная природа человека явит себя позже. Она суть природа «*homo sapiens*»; вопреки внешним и достаточно поверхностным проявлениям (натуры), эта природа «истинна» (истинно-человеческая); только она подняла человека с четверенек и повела *per aspera ad astra*.

Аналитическая *дешифровка* противоречия ведёт к следующей дихотомии:

<sup>33</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., 2001. С. 168.

<sup>34</sup> Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С. 101-102.

<sup>35</sup> Бородай Ю.М. От фантазии к реальности. М., 1995. С. 205; Головнёв А.В. Антропология движения (древности северной Евразии). Екатеринбург, 2009. С. 50; Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1988. С. 224; Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. М., 1989. С. 71.

<sup>36</sup> Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 97.

<sup>37</sup> Спектор Д.М. Власть времени. М., 2009. С. 277 и далее.

*Тезис.*

Природа человека суть природа «homo sapiens» прежде всего в силу того, что интеллект и отличает человека от животного реально, практически. Рациональность человека располагает вдобавок рациональным же планом выражения, обуславливает практику его адаптаций, и, если отвлечься от интеллектуальных головоломок, связанных с началами истории, вполне явственно определяет техническую и технологическую мощь человека, отделяя его от любого животного зримо и безусловно. Чувственность же наследует животной природе, выступая совокупностью инстинктов (безусловных и отчасти условных рефлексов). И сколь бы значимы они некогда не были (а все это – слабо доказуемая гипотетика, граничащая с мистикой), это – дела минувших дней. Допустим, человек располагал некогда иной природой – так его потому и определяют как дикаря и варвара, и пр.

*Антитезис.*

*Полноценный* антитезис в данном случае невозможен (собственно, заключительная часть статьи и подчинена задаче его обоснования).

Аналитически отстроенному тезису противостоит в данном случае убеждение, интуиция, вера, имеющие своим предметом себя самих и обреченные на апологию собственной нужности и значимости.

Но равноценного мировоззрения они сформировать все же не способны, прежде всего не располагая равноценными названным *практическими* моделями. Тем не менее их лагерь прочно обустроен рядом диспозиций:

Природа человека обусловлена его эмоциональной сферой. Человек суть «homo sentiens»; то, что отличает его от животных, суть природа его чувственности (мотиваций и эмоций), иначе, та тотальная метаморфоза, которая преобразовала его чувственность, поставив их (мотивации и эмоции) рядом с аффектами, и создала человека. Человек – нравственное животное, умеющее сострадать, любить, плакать или смеяться, кстати, обладающее и остроумием, из которого со временем развиваются такие более примитивные формы остроты, как логика, преобразовавшая интеллект и выведшая его на ступень прагматичности. Увы, так понимаемую природу человека значительно труднее связать с «планом действия», практикой и прагматикой.

Компенсация неполноценности приведенной дихотомии связывается с перевертыванием отношения «тело – дух» (аффект – интеллект, подсознание

– сознание) «с головы на ноги». Тот процесс, который в области теоретической рефлексии обозначен преодолением панлогизма и в том числе утверждением доминирования бытия (полноты жизненности) над сознанием (одной из человеческих функций), в данной сфере требует коренного переосмысления чувственности и, прежде всего, существа эмоций.

Но инициация подобного перевертывания требует предварительной смены приоритетов методологических. Эмпирический приступ сферы эмоций непродуктивен, как непродуктивен и прекращающийся эмпирический просмотр сферы «ритуальных практик».

В обоих случаях чувственность предстает калькой естества, допускающей модификации и развитие в диапазоне «воспитания чувств» (и воспитателем их может выступать лишь разум).

Тотальная деструкция подобного монолита преобразует отношение «тело – дух» (имея в виду и многообразные посредствующие ступени, и не менее распространенные исторические аллюзии) в отношении «тело (олицетворяющее природу обособления, механизма рефлекторной реакции, существование) – тело (олицетворяющее природу общности, спонтанность совместных реакций и (общественное) бытие (напомним, до- сознательное)».

Подробные философские аналитики альтернативного онтологического прочтения этой дилеммы увели бы изложение слишком далеко в сторону.

Возвращаясь к позиции *tertium non datum*, следует перенести замысел переворачивания и в данную сферу.

Основанием его выступает самобытность и самоценность «интенсификации чувств», в которой Кассирер утвердил основы религии (мы же снабдили назначением, увязав с инициацией нерелекторного инстинкта, провоцирующего самоотверженность и общность реакций).

В этом месте реконструкции ощущается потребность оживить ситуацию, придав оттенок парадокса. Животное воспринимает мир в соответствии со стереотипами, обуславливающими ее восприятие (рефлекторно). Помимо совокупности стимулов, жестко привязанных к «системе реакций», «мира» для него не существует.

Человеческое восприятие устроено иначе. Чтобы акцентировать подобную инаковость, следует представить, что она не основана сознанием, что

это инстинктивная реакция (которой предстоит в силу необычности спустя тысячелетия стать человеческой), не способная опереться на готовые алгоритмы, связующие вещи (стимулы) с определенностью образов (реакциями), и в сфере сознания (возможности оперирования знаниями) подобной возможности также лишенная.

Если подобную установку осуществить достаточно последовательно, восприятие, таким способом сбросившее покров привычности, предстанет вещью невероятной, фигурой, далеко выходящей за пределы обыденного разумения. Мы не будем останавливаться здесь на роли в нем воображения и фантазии, на ассоциативности и иных привычных орудиях и инструментах его человечности (их механизмы в свете подобной постановки также требуют пересмотра).

Акцентируем внимание на том, что человеческое восприятие *виртуально*.

А это означает (и на этом именно стоит сосредоточиться), что оно воспринимает прежде всего не предметы, но формы отношений (не вещи, но предметы, разделяя отношения сторон и их реализацию изначально, сенсуально-онтологически, и реализуя такое восприятие в языке как необходимой его форме; этот «дом бытия», разумеется, никогда не изобретался, но проявил в нем уже обжившееся и утвержденное).

Как возникает подобная способность? Как обретает жизненность, вытесняя проверенные веками и тысячелетиями рефлекторные формы? В соответствии с логикой изложенного, груз и всю полноту ответственности за упомянутую метаморфозу несет интеллект, который, ничуть не затрагивая глубины восприятия, вразумляет его, делая все более рациональным (например, все более сепарируя мир, вычленив в нем ряды причин и следствий, реальных зависимостей, иначе, реально-рациональной подосновы). И всё же момент смены приоритетов, перехода восприятия рефлекторного (в разуме особой нужды не испытывающего) к восприятию, освобожденному от тысячелетнего алгоритма (и именно в силу того испытывающего неестественную потребность в упорядочивании груза свободных ассоциаций, не связанных с ответными реакциями привычной цепочкой рефлекторных механизмов), рассмотренными антропологическими теориями освещен слабо (собственно, в преобразовании природы человеческой чувственности антропологические теории вообще не видят особенной проблемы;

приверженцы классических взглядов способны в исторических трансформациях усматривать лишь «перипетии становящегося разума»; вменение человеку экзистенциальных сущностей не связывает себя подобными мелочами, обуславливая человеческую природу сразу, навсегда и «от века»).

В этом пункте и требуется применить упомянутое перевертывание.

Мы полагаем, что подобное свойство восприятия:

а) не выступает прирожденным свойством человека, клеймом его чувственности;

б) не обуславливает восприятие при помощи системы априорных стереотипов (форм), но именно в форме человеческой чувственности (мотиваций, ценностей, высших эмоций) задает *прерогативы отношений над материальными связями* (тем самым обуславливая собственную «виртуальность»);

в) обязано этой своей особенностью не *исконной человечности*, но упомянутому свойству (оборонительного) инстинкта, ориентирующего на общие ценности (абсолютную прерогативу общего выживания), и лишенного механизмов реализации, опираемого на общность реакций и отношения общности; следовательно, подобная чувственность ограничена исключительно тем состоянием одержимости, которое достигается ритуалом (и её остаточными следами); таковое не обыденно, противопоставляя данной системе реакций (и ей соответствующей предметности) виртуальное восприятие в отношениях намеченных (идеальных) вещей; идеальные предметы не выступают ни «кальками» или «отражениями» существующих, ни тем более умозрачительными схемами и «идеями» как прототипами реального; речь идёт прежде всего о монограммах или медальонах чувственности, определенных фугах, сплавивших схемы темперамента с гармонией их аранжировок;

г) не выступает и в дальнейшем неким клишированным отношением, архетипом и пр., но по мере собственной типизации и обзаведения отчетливо очерченной предметностью выходит за рамки состояния одержимости, вместе с тем покидая и пределы «эмоциональности»; если в такой связи и отыскивать в ней черты универсальности, то таковые заключены не в архетипах а la Юнг, но в ценностях и господствующих эстетических механизмах (например, трагического и комического восприятия-действия<sup>38</sup>);

<sup>38</sup> Спектор Д.М. Исторические корни драматической поэтики // NB: Филологические исследования. 2013. № 4. С. 100-135.

д) и в качестве эзотерической формулы также не закрепляется в мифологемы эмоций, но в форме универсального отношения (в том числе предметно-выраженного, например, полости и вертикали, кола и коло, оси и круга) оживляет наличные связи ассоциативностью, и придающей им свободу образования в той или иной наличной модификации образа. Эмоции представляют итоги прохождения тысячелетней школы оживления, ветхие «аффекты», научившиеся сближать несовместное и разделять нераздельное (ассоциативность не может функционировать, внешним сходством исключительно ориентируясь; она типизируется в соответствии с различием эмоций и типизирует последние (вкуче с отношениями) в соответствии с контурами вещей и явлений).

\* \* \*

Становление эмоционально-ценностной сферы отнюдь не исчерпывается рассмотренной Кассирером «интенсификацией», и начинается с *кардинального преобразования чувственности, ее освобождения от рабства рефлексов*.

И подобное освобождение не осуществляется по взмаху волшебной палочки и заключает тысячи лет развития; оно обусловлено жесточайшей необходимостью и связано при рождении с величайшим напряжением чувств, самоиступлением и самоотверженностью (в том числе и самоотверженностью существ, отважившихся отбросить естественность собственных реакций, как в омут, нырнувших в реакции коллективные и спонтанные, полагаясь лишь на открывшийся «третий глаз», провидение (проречение), распахнувшее перед ними непостижимый образный мир).

### Список литературы:

1. Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
2. Бородай Ю.М. От фантазии к реальности. М., 1995.
3. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб., 2009.
4. Годелье М. Загадка дара. М., 2007.
5. Головнёв А.В. Антропология движения (древности северной Евразии). Екатеринбург, 2009.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., 2001.
7. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
8. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1988.
9. Малиновский Б. Магия, наука, религия. М., 1996.
10. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998.
11. Материалисты Древней Греции. М., 1955.
12. Першиц, А.И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979.
13. Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. М., 1989.
14. Сарингулян. К.С. Культура и регуляция деятельности. Ереван, 1986.
15. Сарингулян К.С. О регулятивных аспектах культурной традиции // СЭ. 1981. № 2.

Маг видит не проявленное, предстоящее. Ради этого он должен был некогда войти в это особое состояние (одержимости) переставая (на время) быть существом животным, прекращая существование (проходя сквозь смерть, возрождаясь в бытии).

История магии и религии (эзотерической и экзотерической сторон веры) представляет собой прежде всего историю освобождения чувственности от оков рефлексов, историю того, как обретенная некогда в узких рамках одержимости свобода (восприятия и поступка) постепенно распространялась на иные жизненные сферы, открывая в них предметы, провидимые поначалу исключительно иступленными и постепенно обретающие устойчивость форм, проявившиеся в устойчивости подсобных орудий (после чего их «невидимость и неощутимость» перестает уже смущать робкие сердца, привычно оперирующие представлениями пространства, времени, сил и пр. «умственными категориями»; чей уж великий ум изобрел пространство и время, остается только гадать).

Эта материализация слонов, история обеспечения недоверчивых практиков-прагматиков невообразимым богатством *человеческого* мира, вместившего в себя горизонты математики и физики, астрономии и религии, письма, живописи и музыки, и составляет содержание истории чувственности, или истории освобождения человека, или истории магии, с ее инструментами *удержания хрупких состояний одухотворенности за пределами ритуального круга* (коло), как начала колдования (кругооборота) времён.

16. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.
17. Спектор Д.М. Власть времени. М., 2009.
18. Спектор Д.М. Исторические корни драматической поэтики. // NB: Филологические исследования. 2013. № 4. С. 100-135.
19. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
20. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
21. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 2006.
22. Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
23. Фреска Э., Кюльсар С. Социальные связи в модуляции физиологии ритуального транса // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001.
24. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
25. Юнг К.Г. Эон. Исследование о символике самости. М., 2009.
26. Bourguignon E. Psychological anthropology. N.Y., 1979.
27. Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. L., 1915.
28. Firth R. Essays on social organization and values. London, 1964.
29. Reimann R. Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts. Frankfurt/Main, 1998.
30. Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität // Anthropos. 1968-1969. Vol. 63/64. Fasz. 3-4.
31. Копцева Н.П. Современные культурные практики сохранения этнической идентичности коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в Республике Бурятия // NB: Культуры и искусства. 2014. № 1. С. 17-30. (DOI: 10.7256/2306-1618.2014.1.10989. URL: [http://www.e-notabene.ru/ca/article\\_10989.html](http://www.e-notabene.ru/ca/article_10989.html)).
32. Беляев В.А. Кризис интеркультуры и «столкновение цивилизаций» // NB: Философские исследования. 2013. № 8. С. 117-146. (DOI: 10.7256/2306-0174.2013.8.662. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_662.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_662.html)).
33. Шажинбатын А. Этноантропологическая концепция Ж.-Ж. Руссо. // Философия и культура. 2014. № 1. С. 123-131. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.1.10103).
34. Тхор В.В. Британская мусульманская идентичность в условиях мультикультурализма // Философия и культура. 2014. № 1. С. 89-98. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.1.9815).
35. Гуревич П.С. Первообразы культуры // Филология: научные исследования. 2013. № 4. С. 335-343. (DOI: 10.7256/2305-6177.2013.4.10480).
36. Киященко Н.И. Нулевая идентичность // Философия и культура. 2013. № 12. С. 1747-1756. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.12.10317).

### References (transliteration):

1. Antropologicheskie matricy XX veka. L.S. Vygotskij – P.A. Florenskij. Nesostojavshijsja dialog. M.: Progress-Tradicija, 2007.
2. Borodaj Ju.M. Ot fantazii k real'nosti. M., 1995.
3. Vul'f K. K genezisu social'nogo. Mimesis, performativnost', ritual. SPb., 2009.
4. Godel'e M. Zagadka dara. M., 2007.
5. Golovnjov A.V. Antropologija dvizhenija (drevnosti severnoj Evrazii). Ekaterinburg, 2009.
6. Kassirer Je. Filosofija simvolicheskikh form. T. 2. Mifologicheskoe myshlenie. M., 2001.
7. Levi-Brjul' L. Sverhestestvennoe v pervobytnom myshlenii. M., 1994.
8. Lorenc K. Oborotnaja storona zerkala. M., 1988.
9. Malinovskij B. Magija, nauka, religija. M., 1996.
10. Marett R. Formula tabu-mana kak minimum opredelenija religii // Mistika. Religija. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedenija. M., 1998.
11. Materialisty Drevnej Grecii. M., 1955.
12. Pershic, A.I. Problemy normativnoj jetnografii // Issledovanija po obshhej jetnografii. M., 1979.
13. Rouz F. Aborigeny Avstralii. Tradicionnoe obshhestvo. M., 1989.
14. Saringuljan. K.S. Kul'tura i reguljacija dejatel'nosti. Erevan, 1986.
15. Saringuljan K.S. O reguljativnyh aspektah kul'turnoj tradicii // Sje. 1981. № 2.
16. Semenov Ju.I. Kak vzniklo chelovechestvo. M., 1966.
17. Spektor D.M. Vlast' vremeni. M., 2009.
18. Spektor D.M. Istoricheskie korni dramaticheskoi pojetiki. // NB: Filologicheskie issledovanija. 2013. № 4. S. 100-135.
19. Tokarev S.A. Rannie formy religii. M., 1990.
20. Tjejlор Je.B. Pervobytnaja kul'tura. M., 1989.
21. Frjezer Dzh. Zolotaja vetv'. M., 2006.
22. Civ'jan T.V. K semantike prostranstvennyh i vremennyh pokazatelej v fol'klоре // Sb. statej po vtorignym modelirujushhim sistemam. Tartu, 1973.
23. Freska Je., Kjul'sar S. Social'nye svjazj v moduljácii fiziologii ritual'nogo transa // Lichnost', kul'tura, jetnos: sovremennaja psihologicheskaja antropologija. M., 2001.

24. Jeliade M. Oчерки sravnitel'nogo religiovedenija. M., 1999.
25. Jung K.G. Jeon. Issledovanie o simvolike samosti. M., 2009.
26. Bourguignon E. Psychological anthropology. N.Y., 1979.
27. Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. L., 1915.
28. Firth R. Essays on social organization and values. London, 1964.
29. Reimann R. Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts. Frankfurt/Main, 1998.
30. Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität // Anthropos. 1968-1969. Vol. 63/64. Fasz. 3-4.
31. Kopceva N.P. Sovremennye kul'turnye praktiki sohranenija jetniceskoj identichnosti korenyh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka v Respublike Burjatija // NB: Kul'tury i iskusstva. 2014. № 1. S. 17-30. (DOI: 10.7256/2306-1618.2014.1.10989. URL: [http://www.e-notabene.ru/ca/article\\_10989.html](http://www.e-notabene.ru/ca/article_10989.html)).
32. Beljaev V.A. Krizis interkul'tury i «stolknovenie civilizacij» // NB: Filosofskie issledovanija. 2013. № 8. S. 117-146. (DOI: 10.7256/2306-0174.2013.8.662. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_662.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_662.html)).
33. Shazhinbatyn A. Jetnoantropologicheskaja koncepcija Zh.-Zh. Russo. // Filosofija i kul'tura. 2014. № 1. S. 123-131. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.1.10103).
34. Thor V.V. Britanskaja musul'manskaja identichnost' v uslovijah mul'tikul'turalizma // Filosofija i kul'tura. 2014. № 1. S. 89-98. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.1.9815).
35. Gurevich P.S. Pervoobrazy kul'tury // Filologija: nauchnye issledovanija. 2013. № 4. S. 335-343. (DOI: .10.7256/2305-6177.2013.4.10480).
36. Kijashhenko N.I. Nulevaja identichnost' // Filosofija i kul'tura. 2013. № 12. S. 1747-1756. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.12.10317).