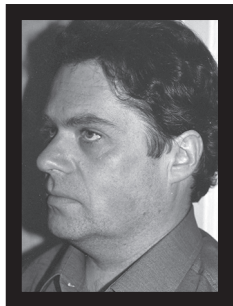


UDC 130.2

DOI: 10.30936/1606-951X-2018-20-3/4-252-266



А.А. ПЕЛИПЕНКО

ПОСТИЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ* (Часть 3. Начальные страницы)

*Откуда взялось столько противоречивых мнений?
Из постоянной привычки людей исследовать,
что представляет собой какая-либо вещь,
еще не выяснив, существует ли она.
Вольтер*

План 3 части монографии

Введение

Раздел 1. От первобытности к архаике.

1. Начала мифоритуальных систем.
2. Мир тотемов.
3. Гендерная проблема: начало.

Раздел 3. Великая неолитическая.

1. Загадки и разгадки великой молчащей эпохи.
2. Гендерная проблема: продолжение.
3. Постнеолитический синтез.

Раздел 4. Мир ранних цивилизаций.

1. Конец архаики: взлёт или кризис?
2. Закат Древнего мира.
3. Мифоритуальные системы: жизнь после смерти.

Заключение.

ВВЕДЕНИЕ

Если первая книга о мифоритуальных системах (далее – МРС) была посвящена её фундаментальным структурным основаниям [2], то эта – её жизни в исторической динамике.

Вначале – «техническое» замечание. Поскольку эта книга встраивается в структуру большого, состоящего из нескольких частей исследования, то возникает уже зна-

Пелипенко Андрей Анатольевич (1960-2016) – доктор философских наук, профессор, известный российский философ и культуролог (Москва).

* Вниманию читателей предлагаются начальные страницы 3 части цикла монографий А.А. Пелипенко «Постижение культуры» (план, введение и начало 1 раздела), работа над которой была прервана смертью автора. В данном выпуске публикуется план и введение к книге.

комая по прошлой книге проблема связи нового материала с уже написанными частями (см. также [1]). Смыслогенетическая теория (СТ) имеет большой недостаток: её части тесно связаны друг с другом и дискурсивно, и последовательностью разворачивания содержания. С ней нельзя начинать знакомиться с любого места. Дабы бесконечно не повторять одно и то же, везде, где потребуется, буду отсылать читателя к своим книгам [1; 2]. И, также, как и в предыдущей книге, развёрнутые примеры, цитаты и комментарии будут вынесены в специальное Приложение.

Первейший вопрос исторической динамики — хронология и периодизация. Если оставаться на заявленных ранее позициях СТ, то сразу возникает проблема. Заключается она в том, что традиционно принятые прогрессистские периодизации древних и архаических культур прочно въелись в подкорку массового научного сознания, и полемизировать с ними — что воевать с ветряными мельницами. При этом, однако, СТ никак не может эти периодизации принять. По крайней мере, ими ограничиться. Введение же новых периодизаций — дело неблагодарное: не услышат. Но без них никак не обойтись, ведь разногласия здесь парадигматические.

Традиционные периодизации, которые обобщённо можно назвать *факторными*, базируются на той установке, что содержанием исторической динамики служит прогрессивное развитие тех или иных факторов (аспектов социокультурного существования), так или иначе определяющих общеисторический «мейнстрим». В наиболее примитивном виде, история культур понимается как история обустройства человеком пространств социального существования, где на первый план выходит то одна, то другая группа факторов или направлений развития.

Не отвергая такой подход вовсе, СТ, тем не менее, предлагает иной взгляд. В его основе — идея преобладания культуроцентрического подхода над антропоцентрическим. То, что субъектом истории является человек, конечно же, не оспаривается. Но другим субъектом, и притом, более значимым, выступает сама Культура. Вернее, локальные культуры (ЛКС) (см. прим. 1) в их множественном разнообразии. Содержанием исторической динамики, при такой акцентировке, оказывается не кумуляция каких-либо качеств, проявляющихся в антропно-культурном измерении, а развёрнутое во времени опредмечивание *системных культурных форм*, устремлённых к реализации *всех своих потенциальных возможностей* (см.: [2]). Говоря языком платоников, всякая культурная система стремится опредметить свой эйдос. И человек в этом процессе играет роль, скорее, средства, чем цели. Во всяком случае, здесь СТ решительно расходится со сколь угодно широко понимаемым антропным принципом.

Человек в истории способен обустраивать своё существование исключительно в рамках возможностей, которые ему предоставляет культура, решающая через его практики свои собственные задачи. Именно так, а не наоборот. Диалектика антропного и системного (культурно-человеческого и культурно-культурного в макроисторических процессах — пока никем не раскрыта (см.: [2]). Не поставлена даже проблема субъектного начала культурных систем. А ведь именно здесь коренится основа того, что давно уже принято называть репрессивностью культуры.

Обратимся, однако, к периодизации. Традиционная периодизация, помимо того, что она традиционная, т.е. членит время МРС в соответствии с прогрессистско-эволюционистскими нарративами XIX-начала XXвв., не в состоянии свести воедино три ключевые характеристики: *стадиальную, хронологическую и территориальную (региональную)* (см. прим. 2). Парадоксальным образом, претендующие на универсальность

определения исторических эпох оказываются локальными. Подразумевается, например, что и верхний палеолит, и мезолит, и неолит — ступени, пройденные в своём развитии всем человечеством (см. прим. 3). Но даже при чуть более близком рассмотрении оказывается, что все подобные определения не универсальны, а локальны.

Как было с верхним палеолитом в Африке? Как известно, классического верхнего палеолита здесь вообще не было. Был «ранний каменный век» (нижний палеолит) — олдувай и ашель, потом «средний каменный век» — сильно отличавшийся от мустье по периодизации (раньше начался и раньше кончился), по технологиям, образу жизни. За ним следовал «поздний каменный век» — по времени начала почти совпадающий с верхним палеолитом Европы, но длившийся намного дольше. Технологически он соответствует скорее европейскому мезолиту. Переход от «среднего» к «позднему каменному веку» в Африке произошёл около 40-50 тысяч лет назад.

И, позднее, что происходит с эпохой бронзы там же? А география мезолита? А неолита? А как связать стадиальные и хронологические атрибуты культур доколумбовой Америки со Старым Светом? Выходит причудливая аберрация: массовое научное сознание использует локальную периодизацию так, как если бы она была универсальной и, как ни в чём ни бывало, делает вид, что периодизация эта в своей универсальности подтверждает совершенно несостоятельный эволюционистский (в значении эволюционизма XIX в.) тезис о том, что все народы в своём развитии проходят одинаковые стадии.

Но возможна ли действительно универсальная периодизация? Ведь, если невозможно, то тогда теряет смысл понятие всемирно-исторического процесса (см. прим. 4). Позиция исследователя в этом вопросе — скорее мировоззренческая, нежели строго научная. Есть что-то глубоко вненаучное, что заставляет одних принимать универсалистские, а других локалистские теории.

Будучи сторонником универсалистской позиции, попробую порассуждать о том, почему построение универсальной периодизации вызывает столь большие трудности. Проблема, на мой взгляд, коренится в методологии: в устоявшихся и применяемых автоматически подходах. Размышляя над тем, какой из критериев (или их группы) взять в качестве общеисторического показателя, исследователи априорно исходят из двух аксиом, заводящих в тупик.

Первая — отсылает к психологеме объяснительного монизма. По умолчанию предполагается, что выбранные критерии непременно действуют на протяжении *всей* истории. Споры о том, что история есть прогресс чего-либо (свободы, гуманизма, технологий, социального управления, сбережения/воспроизводства энергии и ресурсов, и т.д., и т.п.) всегда подразумевают, что речь идёт о прогрессе чего-то одного, или, по меньшей мере, самого главного на все времена. Монистическая установка здесь подпитывается ещё и пресловутой идеей «неизменности человеческой природы». В научных контекстах эта формулировка не звучит, но подменяется «научно-мифологической формулой об антропологическом единстве человечества» (см. прим. 5). Когда же выясняется, что *ни один* из выбранных критериев не может быть принят как универсальный, мысль заходит в тупик.

Вторая аксиома базируется на убеждённости во всеобщности логических законов. Подразумевается, что эти законы и классификации по абстрагированным от предмета признакам, которые интеллект придумал, грубо говоря, для своего удобства, действительно *в полной мере* отражают природу вещей. Причём, отражают бе-

альтернативно: мир и, в частности, история, должны подчиняться законам логики. Почувствовав к XX в. неладное, интеллект принялся расширять поле логических инструментов. Появились новые логики. Но решение проблемы не слишком приблизилось. По меньшей мере, в науках о культуре.

Требуется признать, что культура — великий эклектик, и ей нет дела до чистоты логических дефиниций. Да, логика объясняет некоторый сектор реальности, и практика эти объяснения подтверждает. Но из этого не следует, что правила рационалистического дискурса не являются условными. За пределами означенного сектора действуют совсем иные законы, и строя универсалистские модели, следует об этом помнить.

Однако, в любом случае, придётся исходить из того, что традиционно сложившуюся периодизацию ни изменить, ни, тем более, заменить другой в силу психологической инерции невозможно. Можно, разве что, по возможности, отодвинув её, наложить «сверху» периодизацию альтернативную.

Необходимость таковой в том, чтобы противопоставить *реконструктивный* подход подходу, условно говоря, *доктринальному*. Последний основывается на логоцентрической презумпции Должного, когда исторический материал белее или менее жёстко подгоняется под «правильные» нарративы, «общие законы развития» и т.п. (см. прим. 6). Используется доктрина «правильной» истории: если не истинной, то, по меньшей мере, удобной. До тех пор, пока в рамках доктрины признаются «правильные» нарративы и «единство законов развития», невозможно объяснить более широкий ряд феноменов. Сциентистский подход в таких случаях находит решение в смене парадигмы. Но когда «запас парадигм» исчерпывается, приходит время менять сам подход.

СТ в своей картине исторической эволюции несколько смещает акцент с кумулятивно-поступательного движения на поливекторное разнообразие развития. Такая акцентировка обусловлена одним из важнейших положений о том, что двигателем эволюции любой системы служит устремлённость к реализации всех возможных в данной материнской среде форм.

Следовательно, эволюционный процесс в системе — это воплощение всего, что имеет действительную возможность в ней воплотиться. Исходя из этого, у истоков культурно-исторической динамики всякий раз оказывается специфический и неповторимый в иных условиях конфликт структур. Точнее, набор таких конфликтов. Соответственно, задача реконструкции культурно-исторического контекста в его эволюционной динамике вытесняет задачу подведения (подгонки) материала под доктринальные нарративы. А проблема возведения разных культурно-исторических контекстов к неким общим законам не то, чтобы вовсе снимается, но теряет первостепенное значение, поскольку уходит в область абстрактных кабинетных построений (см. прим. 7).

Разумеется, вопрос о преемственности и внутренней связи локальных культурных систем (ЛКС), т.е. вопрос о правомерности ставшего уже почти одиозным понятия всемирно-исторического процесса — не просто незначительная формальность. Различия в универсалистских и локалистских подходах здесь имеют важнейшее парадигматическое значение.

Придерживаясь первого из названных подходов, СТ смещает привычные для него акценты, и, идя путём реконструкции эволюционного контекста, разрушает (или, по

меньшей мере, существенно усложняет) образ единого магистрального пути исторического развития человечества. Во всяком случае, последний уже не представляется общей для всех народов беговой дорожкой, на которой одни в силу неких привходящих обстоятельств несколько обгоняют других (см. прим. 8). Интрига заключается в том, что историческое эволюционирование ЛКС проходит не только на разных ступенях, но и на разных лестницах. Но это не служит поводом для отказа от концепции единого общеэволюционного процесса (см.: [1; 2]). О самой этой концепции говорилось в предыдущих книгах, и потому возвращаться сейчас к ней не буду.

Какова же альтернативная периодизация, которую предстоит «надеть» на традиционную? Она (эта периодизация) уже неоднократно приводилась в разных частях исследования, но сейчас уместно сформулировать её ещё раз, и в соотнесении с традиционной (см. прим. 9).

В традиционную периодизацию *доистории* СТ вносит концепции и, соответственно, термины *прото-* и *палеокультуры*. Периоды, обозначаемые этими терминами, в целом соотносятся с нижним и средним палеолитом. В эти эпохи становление культурогенеза осуществлялось ещё в оболочке антропогенеза как биоэволюционного процесса. Развитие культуры не было имманентным и свободным от биодетерминаций (см.: [1], гл. 2). Этот период следует считать *доисторией*. МРС ещё не существовало: можно говорить лишь об эпохе межсистемного перехода от биосистемы к культуре. Основные положения СТ касательно этой эпохи достаточно подробно изложены в первой части монографии [1]. Поэтому включать соответствующий раздел в данную книгу было бы излишним.

Около 60 тыс. лет назад (см. прим. 10) происходит перелом, задающий отправной пункт межсистемного перехода от природы к культуре и, соответственно, от доистории к истории. Завершается *вертикальная* биоэволюция подвида *homo sapiens sapiens*, и культурная эволюция освобождается от биологических рамок (см.: [1; 2]). Это сверхважное событие предопределило переход к эпохе, которая в традиционной периодизации связывается с *верхнепалеолитической революцией/верхним палеолитом* (см. прим. 11).

Здесь СТ выделяет несколько аспектов. Это и завершение доистории, и переход от *первобытности* к *архаике*, и достижение Культурой раннесистемной стадии развития. А в антропологическом измерении происходит формирование первого в истории культурно-антропологического типа – *индивида* (см. прим. 12). В верхнем палеолите берёт начало *мифоритуальная система* (МРС) – первая из двух полностью реализовавшихся в истории макросистем культуры.

Стадиальное ядро поздней первобытности составляет *эпоха тотемизма*, хронологические рамки которой у разных народов варьируются очень широко. Тотемизм рассматривается не как стадия развития религиозного сознания, но как универсальная системная характеристика культуры (см. прим. 13). Выход из раннесистемной тотемистической культурной матрицы в стадиальном, опять же, измерении, обусловлен давлением первой возникшей именно на культурной почве глобальной проблеме – *гендерной*. Борьба за ролевое доминирование в мифоритуальной медиации с запредельным миром грозила тотемистическому социуму расколом. Напомню, что в СТ двигателем эволюционной динамики считается не прогресс в производстве, технологиях или жизнеобеспечивающих практиках, а, прежде всего, изменения в мифосемантической сфере (см.: [1; 2]).

Грандиозность гендерной проблемы заключается в том, что она определила внутренние механизмы социокультурной динамики для огромного по протяжённости периода: от конца верхнего палеолита до «великого прорыва» — от первобытных, а затем архаических культур к ранним цивилизациям Переднего Востока в IV–III тыс. до н.э. Пути, формы и результаты разрешения данной проблемы определяют и внутреннее членение названной эпохи.

В мифоритуальном тотемистическом синкретизме около X тыс. до н.э. стали появляться признаки глобальных тектонических сдвигов, устремлённых к *выраженному дуализму* в мифоритуальных гендерных функциях. Фактически это проявилось в кризисе тотемизма, изменении социальных структур и, главное, отдельных признаков и зачатках нового жизненного уклада — *неолитического*. Сколь бы ни был важен переход к производящему хозяйству, главным в неолите СТ считает не это, а экспликацию и развитие двух альтернативных и взаимодополняющих принципов организации жизни: условно говоря, *женского и мужского*. Соответственно, уместно говорить о двух типах неолитического уклада: женском — оседлом, земледельческом по своей доминанте, и мужском — скотоводческом, кочевом (или полукочевом), опять же, по доминанте. Спешу оговориться, что речь идёт именно о *принципах*, которые в живой истории воплощались диффузно, медленно выкристаллизовываясь и редко принимая явно выраженный и наглядный для историка вид.

Разведение и кристаллизация означенных принципов заняла период между VIII и V тыс. до н.э. Затем последовало ускорение и интенсификация «ползучей» экспансии кочевых народов на территории оседлых земледельцев. Иными словами, произошёл грандиозный *постнеолитический синтез* двух альтернативных укладов, двух больших культурных матриц в общей оболочке МРС. На огромной территории, освоенной оседлыми земледельческими общинами этот синтез приобретал черты от мягкого слияния до геноцида (см. прим. 14). В результате «неолитический мир» с присущими ему способами решения гендерной и сопутствующих ей проблем, пришёл к системному кризису. Смыслообразовательные возможности неолитической культуры оказались исчерпаны, ибо все возможные её формы были реализованы и «отработаны».

Ответом на кризис стала *патриархальная революция* IV–II тыс. до н.э. Общая маскулинизация культуры, пришедшая с доминированием мужского принципа в ходе постнеолитического синтеза выразилась в закате золотого века мифа, нарастающей эмансипации религиозно-мифологической сферы и письменной её канонизации (см. прим. 15). Именно патриархальная революция послужила эволюционным контекстом для «прорыва к цивилизации» на рубеже IV–III тыс. до н.э. Постнеолитический синтез и патриархальная революция последовательно выработали формулу купирования гендерной проблемы (см. прим. 16). Это обстоятельство коренным образом преобразовало не только общекультурный ландшафт, но и весь эволюционный контекст МРС.

То, что историку-древнику представляется взрывным развитием разнообразнейших социокультурных форм, то глазами культуролога может быть увидено, как реализация культурой «антикризисного сценария» — изобретение форм и способов сохранения основ системы в условиях нарастающей эрозии. Для зашоренных прогрессистов и утилитаристов такой, взгляд, разумеется, невозможен. Но если кто-то из их лагеря всё же рискнёт попробовать сменить оптику, то помогут ему в этом два момента.

Первый: взглянуть на ранние цивилизации не как на *начало*, после которого хорошо известно, что последовало, а как на итог исторически предшествующих процессов, как бы мало мы о них ни знали. Нельзя сказать, что эпохи, предшествующие началу ранних цивилизаций вовсе выпадают из поля интереса. Но количество специальных исследований о «прологовых» эпохах значительно уступает исследованиям по ранним цивилизациям. Если не считать сравнительно немногочисленные специальные штудии, прологовые эпохи обычно «пролистывают», спеша перейти к «главному».

И второй: задуматься о *внутренних* причинах системного кризиса Древнего Мира, ответом на который явилась *осевая революция*, или в терминах СТ — *дуалистическая революция* (ДР). Сам по себе, кризис Древнего мира хорошо описан, но описания эти касаются обычно внешних факторов: климат, демография, перемещение народов, экологические обстоятельства, войны, завоевания и т.п., тогда как факторы внутренние остаются нераскрыты и даже не замечены.

Эпоха ДР — I тыс. до н.э. — 7 в. — знаменует переход ко второй полностью реализовавшейся в истории макрокультурной системы — логоцентрической. О ней будет сказано в третьей части нашего исследования. Для МРС же начинается «жизнь после смерти» — эпоха прекращения вертикального развития и полулатентного существования на периферии дочерней логоцентрической системы. А в ментальном (антропном) измерении мифомышление индивида вытесняется в подсознательный фон, уступая место рационалистическому сознанию в формах, соотносимых с современными (см. прим. 17).

Впрочем, значительная часть человечества ещё долго продолжала жить в МРС, адаптируясь к воздействиям и вызовам более сложной (логоцентрической) культурной среды. Точнее, защищаясь от них, минимизируя свои изменения. Поэтому вопрос о том, где провести финальную для МРС черту, не имеет однозначного ответа. Как развивающаяся система, она кончается с кризисом Древнего мира и наступлением эпохи ДР. Но как витальный фон для эволюционно последующих форм, она продолжает существовать и поныне.

Для незнакомых со смыслогенетической позицией по первым двум книгам, приведённая формула периодизации несомненно покажется весьма непривычной и вызовет множество вопросов. Ответом на них, т.е. последовательному разворачиванию пунктов периодизационной формулы и посвящена эта книга.

Впрочем, некоторые замечания следует сделать сразу.

В виде самой общей формулы, историю МРС можно представить так: синкрезис верхнего палеолита, далее, его распад на два типа неолитического уклада с его (распада) последующим снятием в постнеолитическом синтезе, из которого вырастает новое историческое качество — раннецивилизационное, которое приходит к своему кризису и распаду вместе с МРС в целом. Такова схема, которая определяет, прежде всего, стадиальную последовательность исторических периодов МРС, менее строго — их хронологию и, достаточно условно, — региональную специфику. Главное здесь — замена привычной кумулятивно-поступательной и, так или иначе, линейно-прогрессивной, устремлённой в дурную бесконечность схемы на завершённую, имеющую самостоятельную внутреннюю динамику модель.

Внутри неё, на «входе» и «выходе» существуют межсистемные переходы: от природы к самой МРС, и от неё — к логоцентрической системе. Анализ этих переходов

позволяет представить МРС не как довлеющую себе монаду непонятого происхождения, а как органическую компоненту общеисторического процесса. МРС — не просто культурный и ментальный фундамент для более сложной системы. Она — целостный самодостаточный и, быть может, наиболее органичный способ сосуществования культуры и человека.

Внутренние революции в МРС шаг за шагом разрушали экзистенциальное единство человека с универсумом: изначально природным, а затем природно-культурным. О разрыве этого единства говорят постоянно, но природу его не поясняют. СТ связывает её с концепцией квантовых оснований запредельного мира (см. прим. 18) и представлениями о психосфере и психосферной медиации (см.: [1; 2]). В свете этих представлений, МРС — это ещё и специфический способ медиации с запредельным, использующий для этого только ей (МРС) присущие каналы. Речь здесь идёт об очень тонких, трудноуловимых материях, проявления которых наука может фиксировать лишь косвенно и опосредованно. Да и то, лишь когда желает сделать шаг навстречу непознанному. Но даже чисто теоретическое допущение существования запредельного мира и возможности человека с ним взаимодействовать (см. прим. 19) заполняют гигантский пробел в понимании МРС и, в особенности, первобытных и архаических культур. Без такого «антинаучного допущения» их просто невозможно адекватно понять, как невозможно понять и само мышление древнего человека.

Идея запредельного в СТ не религиозна и не мистична. Она согласуется с направлением современного естественнонаучного прорыва, меняющего сциентистскую картину реальности; идея пронизанности Вселенной квантово-волновыми полями и излучениями становится всё более валидной. Обычно из неё выводят разные варианты обоснования панпсихизма, присутствия сознания во всех средах и на всех уровнях сущего, хотя человеческий мозг при этом рассматривается как нечто, обладающее особыми возможностями. СТ, не акцентируя внимание на естественнонаучных обоснованиях панпсихизма, выводит на первый план проблему пограничной (буферной) зоны между квантовым и эмпирическим мирами. Зона эта именуется *психосферой* и соотносится с внеучным пока термином *запредельное*. Главный исследовательский интерес при этом заключается в культурогенетическом значении психосферной медиации (ПМ), осуществляемой человеческим мозгом. Без понимания режимов ПМ и возникающих в ходе неё смысловых полей непонятый оказывается поистине колоссальный пласт культурной реальности (и не только древней). Подробно этот вопрос рассматривался во второй части моей монографии (см.: [2]).

Говоря о внутренней исторической динамике МРС, следует помнить о таких факторах, как инерция и скорость распространения культурного опыта. Мало сказать, что для человека МРС — *homo traditionalis* — инновации воспринимались как вызов сложившемуся миропорядку, с которым он себя экзистенциально связывал. Инновации, в большинстве своём возникали и меняли жизнь полуосознанно или вообще незаметно. Ценностного статуса инноваций в культуре, как такового, не существовало. Темп изменений был несоизмерим с длительностью человеческой жизни. А если изменения всё же фиксировались, то либо отторгались, как нечто деструктивное, либо осмыслились, как возврат к древним, освящённым предками культурным формам (см.: [2], разд. 3, гл. 3). Легализация нового через возведение его к древним «аналогам» господствовала в умах ещё в осевую эпоху. Что уж говорить про более ранние времена.

Временная размерность процессов в МРС определяла и меру их диффузности. Такие современные понятия, как *революция*, *воздействие*, *конфликт*, да и просто *событие* вообще, применительно к МРС нуждаются в переосмыслении с учётом временной растянутости процессов, их взаимного переплетения. Такое переплетение часто «гасит» зримый эффект в глазах современников, а отсутствие концепта будущего (по меньшей мере, в современном его понимании) блокирует представления об отдалённых последствиях. Кроме того, любое событие осознаётся таковым только будучи концептуализировано в мифе. Демифологизация события стала одним из признаков системного кризиса МРС и зримо проявилась только в I тыс. до н.э.

Неудивительно, что в таких условиях главным двигателем культурной динамики служило постоянное перемещение народов (см. прим. 20). Освоение нового опыта принимало вид диалога и противоборства богов – скрещивания, наложения, диффузии мифологических и ритуально-обрядовых систем. Шло не только «пожирание» маленьких богов большими. Происходило выстраивание сложнейших разветвлённых иерархий образов запредельного мира, которые в СТ, напомним, понимаются не как продукты произвольного мифотворчества, а как психосферные акторы.

Напомним в связи с этим одно из важнейших положений СТ. И человеческая ментальность, и «культурный сектор» психосферы включены в непрерывный процесс *взаимоконструирования* посредством перманентной медиации. Коллективная и, в частном случае, индивидуальная ментальность посылает в психосферу интенционально-энергетические импульсы, несущие *концентрированную квинтэссенцию онтологии отправителя*, вызывая из неё форму своего развёрнутого (см. прим. 21) существования в следующую наносекунду (квант времени). При этом ответные импульсы психосферы, доносимые по каналам культурно-полевой индукции (КП- индукции) (см.: [1], разд. 1, гл. 3) воспринимаются не только отправителем, но и всеми, кто имеет релевантные такому восприятию психо-ментальные настройки (ПМН). Так утверждается универсальная для древнего сознания психологема постоянного внешнего воздействия запредельных сил, определяющего весь мыслительный и поведенческий строй.

Из этого положения вытекает два важнейших следствия.

Во-первых, даётся, наконец, ответ на вопрос, почему образы запредельного мира у разных народов, имея некие сходные черты, тем не менее, столь сильно разнятся. Ответ в том, что запредельный мир не имеет объективной и не зависящей от сознания (точнее, от ментальности) онтологии. Она формируется в когерентной связи (см. прим. 22) с коллективной ментальностью народа. Сказать, что запредельный мир *реально* предстаёт для каждой этнокультурной группы таким, каковым он ей представляется, было бы слишком грубо и неточно. Но с учётом того, что сама идея когерентного взаимоконструирования понимается сциентистским сознанием довольно туго (см. прим. 23), с рядом оговорок, можно отталкиваться и от этой формулы.

Впрочем, вернее, всё же, будет сказать, что психосферные образы отражают, в первую очередь, не коллективные представления, а мифологические коды интенционально-энергетических слепков самой ментальности: её сущности, её онтологии, в глубине своей, доходящей до квантовых энграмм. Можно сказать, что для каждого народа (см. прим. 24), запредельный мир проявляется, прежде всего, таким, каким его бессознательно, в соответствии со своей особой природой, конструирует коллективная ментальность, сама при этом конструируясь под воздействием обратных свя-

зей с психосферой. И лишь на поверхности этого процесса наблюдается то, что можно отнести к мифологическим, религиозным, мистическим и прочим представлениям.

Второй вопрос касается культурной динамики. Её скрытый пусковой механизм коренится в указанной способности ментальности воспринимать ответные трансляции психосферы. Суть в том, что ПМ осуществляется не в адресном, а в «кучном» режиме: ответные психосферные импульсы (КП-индукции) рецептируются не только «отправителем» (см. прим. 25), но и всеми, имеющими релевантные ПМН. Повторяю это вновь, поскольку именно этот момент, содержащий самую суть объяснения источника культурной динамики, понимается плохо.

Таким, образом, постоянно находящаяся под воздействием психосферных импульсов ментальность, независимо ни от каких иных привходящих обстоятельств, оказывается способной к изменчивости. По меньшей мере, флуктуационной. Но где имеет место разброс флуктуаций, там неизбежно возникают и мутации, прежде всего, смысловые. А их опредмечивание рождает и новые (см. прим. 26), не существовавшие прежде формы.

В широком спектре ментальной и, соответственно, культурной изменчивости выделяется сектор изменений *эволюционных*. А внутри него — изменения, относящиеся к эволюции *горизонтальной* с её адаптирующими и специализирующими функциями, и изменения в русле эволюции *вертикальной* — рождающие формы нового уровня системной сложности вне прямых задач адаптации к среде (см.: [1; 2]). А иницируется всё это перманентной ПМ, бесконечно и спонтанно комбинирующей содержания психосферных интенций с типами, состояниями и настройками коллективной и, позднее, индивидуальной ментальности.

Таков с позиции СТ внутренний (если не считать психосферу частью внешней среды) механизм культурно-исторической динамики, сфера действия которого не ограничивается МРС. «Психосферная гипотеза» здесь противопоставляется любым позитивистским (в широком смысле) моделям, где источником развития, и всякой динамики вообще, служат некие внешние (см. прим. 27) факторы: давление среды, возрастание потребностей и т.п. (см. прим. 28).

Вообще, не перестаёт удивлять выведение прогрессистами любых культурных инноваций из абстрактно возрастающих потребностей, или необходимости адаптироваться к вызовам среды. Подытоживая сказанное на эту тему в первой и второй частях моей монографии, отмечу, что суть смыслогенетических возражений против позитивистско-утилитаристского *perpetuum mobile* состоит в том, что когнитивные схемы инноваций из потребностей или вызовов как таковых не выводятся. Стоит лишь вспомнить про это выпадающее звено, как вся незатейливая модель утилитарного изобретательства рассыпается.

Когнитивные схемы инновативных феноменов, как и любые другие в МРС, выводятся исключительно из мифосемантики (изначально, из изменения ритуальной схемы). Изменения же в мифосемантике иницируются возбуждением смыслообразующей активности в режиме ПМ. При этом, с развитием и усложнением мифологических систем, акт ПМ становится всё менее прямым и непосредственным. Между сознанием и мистическим адресатом выстраиваются всё более сложные и самодовлеющие мифосемантические структуры.

Так, к эпохе Патриархальной революции (IV–II тыс. до н.э.) мифомышление замкнулось на себя, отодвинув в тень «живой контакт» с запредельным, а появление

письменности подвело черту под золотым веком мифа. Посюстороннее, утилитарно-прагматическое измерение культуры получило сильнейший импульс к развитию. Но «забывание» и разрыв сложившихся за долгие тысячелетия первобытности и архаики каналов ПМ не могло не вызвать системного кризиса, который и разразился к I тыс. до н.э., став причиной ДР (в сложившемся понимании — осевого времени).

Отличие смыслогенетического подхода от всех ныне существующих способов исторического описания заключается в том, что он настаивает на постоянном учёте различий между антропным (культурно-человеческим) и системным (культурно-культурным) измерениями бытия. Притом, что разграничить эти измерения не всегда оказывается легко, само их разделение представляется крайне важным методологически. Впрочем, теории, понимающие культуры механистически (или вовсе номиналистически), и неспособные (не желающие) видеть в ней субъект, названной дихотомии никогда не примут. Но это — их проблемы.

Аберрация состоит в том, что антропный сектор культурной активности человека ошибочно принимается за решение задач самой культуры, которые сами по себе либо не осознаются вовсе, либо растворяются в «человеческом, слишком человеческом». Что уж говорить, мысль о том, что человек (не только в МРС) служит лишь средством для достижения ЛКС (локальной культурной системой) своих собственных целей, для воспитанного в антропоцентристских мифах сознания, весьма неприятна. Интеллект гонит её от себя, расплачиваясь за этот инфантилизм попаданием в тупики непонимания.

А ведь идея репрессивной сущности культуры далеко не нова. Но её пытаются всячески затушевать, отодвинуть и, если не удаётся, свести к проявлениям не собственно культурного, а человеческого. Ведь, в конечном счёте, любые практики осуществляются человеком, и никем иным. Но это — на поверхности, так сказать, на выходе. И если Гегель проницательно заметил, что Дух использует человеческие страсти для достижения своих собственных целей, то СТ ставит на место Духа Культуру/культуры (см. прим. 29), субъектность которых далеко не сводится к одной лишь репрессивности.

О субъектности Культуры в целом, и каждой ЛКС в отдельности, было подробно сказано ранее (см.: [1; 2]). Но вовсе не коснуться здесь этого вопроса нельзя. Уровень субъектности (см. прим. 30) любой эволюционирующей системы, а культура понимается СТ именно таковой, не может уступать уровню субъектности её (системы) компонентов. Иными словами, субъектность культуры как системы не может отставать от субъектности самого человека. И ход истории наглядно подтверждает их параллельную кумуляцию.

Для эпох прото- и палеокультуры (нижний и средний палеолит), субъектность культуры едва намечалась, будучи растворена в среде животных регулятивов. В верхнем же палеолите культура, поднявшись над фундаментом биодетерминаций, манифестировала свою субъектность достаточно ярко и наглядно. Здесь важно пояснить, что уровень субъектности культуры проявляется не только в силе и непреложности её репрессивности, но также и во многом другом. Если первобытный человек был опутан разнообразными табу и ритуальными ограничениями, нарушить которые не мог и помыслить, то это вовсе не свидетельствует о высоком уровне субъектности культуры. Скорее, наоборот: высокий уровень репрессивности присущ ранним этапам культурного развития с невысоким уровнем системной субъектности.

Тотальное подчинение сознания (и шире, ментальности человека) навязываемой извне культурной норме — не есть признак высокого уровня субъектности культуры, но лишь её репрессивных возможностей. Сама же репрессивность указывает на то, что культура как надчеловеческая системно-организованная структура слаба и ещё нетвёрдо стоит на ногах. Она не может позволить себе отпустить человека в свободное плавание по морю спонтанного смыслообразования и поведенческих флуктуаций. Для раннесистемных, недостаточно устойчивых форм культуры это слишком рискованно. Отсюда и столь жёсткая репрессивность первобытных (см. прим. 31) культур. Субъектность культуры наращивается в неразрывной корреляции с субъектностью человека, и кумулируется, по меньшей мере, в трёх направлениях: саморазвитие, саморефлексия и целеполагание.

Постепенно расслаивая раннесистемный синкретизм и неуклонно наращивая комплексную и системную сложность (см.: [2], разд. 1, гл. 4), культура обзаводится всё большим количеством разнообразно взаимодействующих подсистем. Среди их многочисленных специализаций особенно важны те, которые связаны с функциями саморефлексии, системного самоуправления и разрешения внутренних конфликтов структур. Кумуляция этих функций, а не сила культурной репрессии показывает уровень и динамику наращивания субъектности той или иной ЛКС. Чем более гибкой, сложной и свободной в смысле выбора альтернатив самореализации является та или иная культура, тем большую свободу может она предоставить человеку. Последняя понимается не метафизически (в философском духе), а как экзистенциальное и психологическое порождение конфликта культурных программ. Когда ни одна из них не ведёт человека, его сознание выталкивается в пространство относительно свободного выбора (см. прим. 32), что и питает его (человека) субъектность.

Но развитая культурная система вполне может себе такое позволить. Более того, чем выше уровень субъектной свободы вписанного в культуру человека, тем выше адаптивная гибкость самой культуры, тем богаче и разнообразнее формы её взаимодействия с природным и инокультурным окружением. Иное дело, что, «отпуская вожжи» жёсткой нормативности и предоставляя человеку возможность заниматься «свободным смыслообразованием», культура открывает ему путь к диссистемному, т.е. деструктивному для культуры мышлению и поведению. Вот здесь-то контрапункт субъектностей культуры и человека проявляется во всём своём драматизме.

Но в МРС эта проблема лишь намечается, усиливаясь в закатные эпохи. В целом же, оба типа субъектности наращиваются медленно и, в целом, плавно. Критериями здесь служат: общий уровень расслоения культурной синкретичности, усложнение и укрупнение социальных структур (шаги социо- и политогенеза), развитие и наращивание разнообразия функциональной специализации как самих людей, так и социальных институтов, а также, развитие подсистем культуры, связанных с функциями рефлексии, накопления, обработки, хранения и трансляции культурного опыта. Так, субъектность письменных и располагающих институтом школы культур выше субъектности культур первобытных и архаических. Более субъектным и выделенным из социоприродного окружения в этих культурах становится и сам человек.

В связи со сказанным, одна из главных претензий к привычному дискурсу историков или цивилизационистов заключается в том, что в нём беспорядочно перемешиваются факторы, относящиеся, с одной стороны, к обустройству жизненного мира человека, а с другой, к процессам системной самоорганизации культуры. И если ди-

намику в жизненном мире человека ещё можно, хотя и с очень существенными оговорками, трактовать в утилитаристском ключе, то применительно к миру системному такой подход не адекватен совершенно.

Культура — не инструмент человека по улучшению условий своего существования и, строго говоря, даже не способ существования человека в мире (см. прим. 33), а *единственно возможная* форма его надприродного бытия. Но форма эта, как уже многократно говорилось, не есть нечто пассивное, формальное, производное от самого человека или, тем более, чисто умозрительная конструкция. Для СТ, повторю, не культура — используемое человеком средство, а наоборот, человек — грубо говоря, средство, используемое всякой ЛКС в своих собственных целях, хотя, в генетическом отношении, вопрос о первичности — вопрос курицы и яйца.

Это становится наиболее очевидным, если провести давно назревшую дефиницию: между феноменами *функциональными и системными*. Феномены функциональные можно, с оговорками, рассматривать, как ответы на вновь возникающие потребности или жизненно необходимые специализации. К таковым можно отнести орудийные и иные адресно ориентированные технологии и т.п. И хотя природа функциональных феноменов, особенно в МРС, *никогда* не сводится к плоскому утилитаризму, в них антропное (культурно-человеческое) начало проявляется наиболее очевидно.

Что же касается феноменов системных (таких, например, как письменность или государственность), то в их генезисе любой вдумчивый и объективный анализ утилитарной первопричины не обнаружит (см. прим. 34).

Отрицание безраздельно господствовавшего до недавнего времени утилитаристского подхода встречается всё чаще. «На протяжении всего своего исследования я прихожу к выводу, — и пытаюсь убедить в этом читателя, — что религия первобытных обществ, как в значительной мере и духовная жизнь их в целом, не детерминированы материальными условиями их жизни, их производственными отношениями, экономикой, что понятия “базис” и “надстройка” здесь неприемлемы — они только исказили бы реальную роль духовной сферы в жизни этих обществ» (см. прим. 35). Религия, о которой пишет автор — феномен, безусловно системный, хотя в современном мире он становится всё более функциональным. Причем современному человеку стоит немалых трудов понять, насколько системным был в первобытности и архаике феномен религии, неотделимый, впрочем, от магии и мифологии. Религия была больше, чем религией, намного больше. И свидетельств тому — не счесть.

Системные феномены культуры возникают не «для того, чтобы...», а «потому, что...». Возникнув в результате вертикальных системных ароморфозов, они в своём генезисе сами создают себе функциональное поле (см. прим. 36). Системный мир и, в частности, мир институтов, всегда явлен человеку, как нечто внешнее, пришедшее «из ниоткуда», как порождение некоей императивной надчеловеческой воли. И хотя проводниками её служат вполне конкретные люди, сама она (эта воля) коренится не в их чисто человеческой субъектности, а транслируется через них самой культурой, прячущейся за масками традиции, закона, порядка, священных установлений, божественного провидения и т.п. При этом, рядовые проводники-исполнители — винтики институциональной машины, как правило, совершенно не осознают ни природы, ни источника, ни конечного смысла того, что они транслируют в рамках своей агентской роли. Да и те, кто непосредственно создаёт институты, никогда в своей рефлексии не достигает предельных уровней глубины. Туда культура человека просто не пускает.

В МРС, в силу высокого уровня общекультурного синкретизма, исполнение человеком системно-институциональных ролей было наименее осознанным: человек просто не мог занять по отношению к ним отстраненную позицию. Иными словами, исполнение это предстало не столько осознанным служением, сколько единственным возможным модусом существования в социуме. Здесь зазор между антропным и системным началами минимален (см. прим. 37), хотя и по мере приближения к закату МРС усиливается. А универсальными формами медиации между названными началами служил ритуал, а позднее — миф.

Подвластность, подчинённость внешним силам для человека МРС, с его слабой субъектностью и глубокой экзистенциальной и интенционально-энергетической интегрированностью в социоприродный космос — вопрос столь же внутренний, сколь и внешний. Внешние силы для него — никогда не вполне внешние. Они всегда имеют и «чисто человеческое» измерение, и через него осмысляются. Некие силы не просто воздействуют на человека, но связывают его с ними через экзистенциальную причастность.

Интеллекту более поздних, гораздо более дифференцированных культур с неизмеримо сильнее развитой человеческой субъектностью, понять это трудно, а ощутить — вовсе невозможно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пелипенко А.А. Постижение культуры: в 2 ч. Ч. 1. Культура и смысл. — М.: РОССПЭН, 2012. — 607 с.
2. Пелипенко А.А. Постижение культуры: в 2 ч. Часть 2. Мифоритуальная система. Книга 1. Медиационная парадигма. — М.: РОССПЭН, 2017. — 503 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Pelipenko A.A. Postizhenie kultury: v 2 ch. Ch. 1. Kultura i smysl. — M.: ROSSPEN, 2012. — 607 s.
2. Pelipenko A.A. Postizhenie kultury: v 2 ch. Chast 2. Miforitualnaya sistema. Kniga 1. Mediatsionnaya paradigma. — M.: ROSSPEN, 2017. — 503 s.

Примечания

1. ЛКС — локальные культурные системы.
2. Например, если на Переднем Востоке раннеземледельческие общества исчезают не позднее конца III тыс. до н.э., то для древней Европы верхняя граница неолита смещается к более поздним временам.
3. Всем известно, что это не так. Но традиции объяснительного монизма требуют, чтобы была выделена одна главная (основная, «правильная») линия развития, под которую подгоняются остальные.
4. Для ряда направлений этот смысл давно утерян, а для постмодернизма и некоторых других релятивистских парадигм его не было вовсе.
5. О том, как СТ относится к этой формуле, уже много говорилось в первых двух книгах и не только [1; 2].
6. Установа эта редко формулируется, но почти всегда подразумевается.
7. Последние, впрочем, тоже небесполезны хотя бы потому, что дают материал для теоретической саморефлексии исторической науки.
8. Эта вздорная эволюционистская (в духе позапрошлого вчера) модель, будучи забытой на высоком теоретическом уровне, тем не менее, глубоко засела в подкорке массового научного и обывательского сознания.
9. Речь пойдёт сейчас только о периодизации в самом общем виде. Подробное развитие — ниже.
10. Учитывая большую временную растянутость процессов на ранних этапах культурогенеза, дату эту не следует воспринимать слишком буквально.
11. Традиционная периодизация обычно связывает начало верхнего палеолита со временем около 40 тыс. лет назад.
12. Особенности значения этого термина в СТ пояснялось неоднократно в первых двух книгах и других работах автора.

13. Универсализм тотемизма как общекультурного феномена рядом исследователей не признаётся, но к этому вопросу мы ещё вернёмся.

14. Это никоим образом не означает, что они не занимались разведением скота.

15. Изменения в самом содержании мифосемантических полей и позиций будет рассмотрено далее.

16. Здесь особенно важна формулировка. Не решили, не сняли, не вытеснили проблему вглубь, а именно *нашли формулу её купирования*.

17. Разумеется, рационализм ранней логоцентрической эпохи — это ещё не рационализм европейского Нового времени.

18. Этот режущий сциентистское ухо термин пояснён во второй части монографии (см.: [2]).

19. Естественнонаучные научные исследования, условно объединённые общей идеей обнаружения и описания неизвестного традиционной науке вида взаимодействий, ведутся уже давно. Но господствующий в науке по сей день МР всё ещё удерживает это направление в маргинальном положении. К тому же, за пределами естественнонаучной сферы глубоких разработок на эту тему не проводилось. Поэтому придётся довольствоваться гипотезами, подкрепляя их в соответствующих случаях обращением к работам ученых-естественников.

20. Некоторые исследователи употребляют в подобных контекстах термин *этнос*. Другие же настаивают на более узком его применении.

21. Речь идёт о свёрнутой (квантовой) и развёрнутой (классической) формах существования (если о квантовых состояниях позволительно так говорить) в парадигме Д. Боба.

22. Под когерентностью здесь понимается синхронное взаимоосуществление каких-либо перспектив, взятых вне прямых причинно-следственных зависимостей.

23. Причиной тому — инерция логоцентрического онтологизма, блокирующего понимание взаимосвязанной подвижности и изменчивости психосферного и ментального миров. Куда легче в духе вульгарного платонизма представить пресловутый мир эйдосов как склад готовых форм, куда заглядывает трансцендирующая ментальность и выуживает оттуда то, что ей в данный момент нужно.

24. «Ненаучное» слово *народ* употребляется здесь, разумеется, нестрого и обобщённо.

25. Образ ПМ как челночного движения от отправителя к психосфере и обратно — вынужденная дань ограниченности языка. В действительности, «трафик» ПМ идёт одновременно в обоих направлениях, что довольно трудно представить наглядно.

26. Мифомышление может и не осознавать эту форму как новую. Для него она обычно предстаёт как некая не совсем обычная реплика, восходящая к *сакральному прецеденту* (образцу) (см.: [1], разд. 3, гл. 3).

27. Внешние, т.е. проявляющиеся по отношению к ментальной сфере.

28. Апофеоз такого подхода — тойнбианская концепция *вызова-и-ответа*, в которой сам её автор, в силу своей научной пронизательности, в конце концов, если не разочаровался, то, по меньшей мере, усомнился.

29. Употребление термина *культура* с заглавной и строчной букв неоднократно пояснялось в первых двух книгах.

30. Субъектность/самость — содержание одного из глобальных эволюционных векторов (ГЭВ), пронизывающих собой все эволюционирующие системы.

31. Судить о них можно по культурам современных постпервобытных народов.

32. Подробнее см.: *Пелипенко А.А.* Свобода в культуре. Свобода vs культура. — М.: МГУКИ, 2014. — С. 123-133.

33. Такая формулировка (кстати, весьма популярная) предполагает, что способов может быть несколько, по крайней мере, больше одного. Но иных способов существования, помимо культуры, у человека нет. Поэтому, культура — не способ.

34. См., напр., работы Э. Хана.

35. См.: *Кабо В.* Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. — Каеберра: Алчеринга, 2002. — С. 10.

36. В современной культуре примером системного феномена может служить интернет.

37. Таковым, например, был зазор между речью и языком на самых ранних этапах их становления.

Поступила в редакцию 01.08.2018 г. (№ 2285)



А.А. ПЕЛИПЕНКО

ПОСТИЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ (Часть 3. Начальные страницы)

Раздел I. ОТ ПЕРВОБЫТНОСТИ К АРХАИКЕ

Глава 1. Начала мифоритуальной системы

1.1. Общие замечания. В этом разделе речь пойдёт об эпохе,

в традиционной периодизации называемой верхним палеолитом. Напомню, что в СТ верхний палеолит понимается, прежде всего, в стадильном измерении, условно – в хронологическом (60-40 – 10 тыс. лет до н.э.) и, в последнюю очередь, наиболее условно, в региональном. Это значит, что при всей условности употребления термина, речь пойдёт далеко не только о европейских кроманьонцах, а о *классической первобытности* как универсальной эволюционной стадии, через которую прошло всё человечество.

В истории МРС мы наблюдаем специфику одного из ГЭВ (глобальные эволюционные векторы) (К1 и 2). Эволюционный фронт уплотняется во времени и пространстве. Классическая первобытность (см. прим. 38) охватывает всё человечество. Переход к неолиту – уже гораздо меньшую его часть и намного меньшие ареалы. А переход к ранним цивилизациям – ещё меньшую часть человечества и весьма небольшие территории. Иное дело, что достигнутый в каждом переходе эволюционный уровень затем распространяется вширь. Тенденция очевидна: каждый последующий эволюционный ароморфоз системы осуществляется в режиме пространственно-временного сворачивания фронта развития. А переход от раннего культурогенеза (нижний и средний палеолит) к классической первобытности – в отличие от всех последующих переходов, носит межсистемный, а не внутрисистемный характер, и потому осуществляется на уровне максимальной развёрнутости.

Как и всякая переходная эпоха (впрочем, какая эпоха не переходная?), классическая первобытность являет собой сложнейшее переплетение элементов прошлых эпох (в данном случае, прото- и палеокультуры), и элементов инновационных, привнесённых верхнепалеолитической революцией (см. прим. 39). Поэтому, прежде чем начинать анализ сложнейших культурных феноменов классической первобытности, следует хотя бы предельно кратко представить, с какими итогами человечество подошло к рубежу межсистемного перехода.

Пелипенко Андрей Анатольевич (1960-2016) – доктор философских наук, профессор, известный российский философ и культуролог (Москва).

* Вниманию читателей предлагаются начальные страницы 3 части цикла монографий А.А. Пелипенко «Постижение культуры», работа над которыми была прервана смертью автора. В предыдущем выпуске были приведены план и введение к этой части. В данном выпуске публикуется начало 1 главы.

Если применительно к эпохе раннего культурогенеза говорить не о гоминизации в её морфофизиологических аспектах, а о начале межсистемного перехода от природы к культуре, то главным эволюционным нервом здесь, с позиций СТ, будет процесс *конвертации* (К1 и 2) биопрограмм в ранние культурные практики. Напомню, под конвертацией понимается «развинчивание» инстинктивных и условно-рефлекторных биопрограмм на лабильные компоненты, и «свинчивание» их в программы культурного поведения (см. прим. 40). При этом подвижность, релятивность освобождённых от природной однозначности элементов порождает взрыв комбинаторных возможностей. Но главное, что названное свинчивание осуществляется в поле *смысла* (см. прим. 41) – уникального когнитивного продукта активности человеческого (и никакого другого) мозга.

Самоцитирование – дурной тон, но здесь боюсь, без этого не обойтись. «Ригидные программы и стандартные сценарии животного поведения, проходя через «конвертор» смыслообразования (К1 Гл.4.), *деконструируются*, «развинчиваются» на подвижные блоки-элементы, которые затем собираются в новое целое. Образующийся когнитивно-поведенческий паттерн имеет уже совершенно иную природу: не императивную и самотождественную, как у животной когнитивности, а дискретно-смысловую и семантическую – т.е. культурную. При сохранении общей функциональной основы поведенческого биосценария каждый из его элементов, приобретая смысловую модальность, обзаводится *собственным семантическим полем*, внутри которого рождаются и комбинируются мотивы для *не предусмотренных* исходным биосценарием форм поведения» (см. прим. 42).

Конвертированные в ранние культурные практики биопрограммы не заменяют последние сразу и «по всему фронту». Культурогенез продвигается медленно: от точечных вспышек смысловой активности к их организации в альтернативную биоповеденческую протосистему. Следует помнить, что смысловая активность – не есть активность только когнитивная. Она есть, также, и прото-, а затем и раннекультурный праксис.

Здесь уместно напомнить об одном из важнейших положений СТ, касающихся режима эволюционной динамики. Речь идёт о феномене *удвоения функции*. Или *дублирования программ в процессе вертикального эволюционного перехода*. Вновь, простите, цитата. «...В режиме ускоренного вертикального «стыка» систем единственным способом сохранить непрерывность функционирования важнейших жизненных программ становится их «страховочное» дублирование. Вызвано оно тем, что рождённые вертикальным эволюционным прорывом формы *иносистемны* по отношению к материнской среде. Для всякого живого существа это чревато разрывом в реализации программ жизнеобеспечения. Но ситуация, когда программа, соответствующая предковой форме, уже полностью или почти не работает, а новая ещё не совсем установилась и потому тоже не вполне работает, недопустима, ибо несёт неминуемую смерть. Поэтому эволюция использует приём *удвоения функции*, и у большинства переходных форм имеются обе программы. На участке перехода они работают параллельно, вступая меж собой в самые разнообразные и сложные отношения: конфликтуют, соперничают, переплетаются, разделяют сферы действия, вырабатывают формы согласованного взаимодействия или просто друг друга дублируют. Когда же вертикальный переход завершается, и на вершине эволюционной пирамиды появляется завершённая форма, унаследованные от материнской системы программы могут у неё навсегда (или надолго) сохраняться в виде атавизмов. Так, у человека сохраняют-

ся атавизмы животного жестового языка, аффективное звукопроизводство и некоторые другие» (см. прим. 43).

В раннем культурогенезе принцип удвоения функции захватил все стороны жизни: и все виды жизнеобеспечивающей активности, и звукопроизводство (см. прим. 44), и орудийную деятельность. Можно сказать, что гоминидные предки человека жили в уникальной переходной среде, где изначально локальные, точечные вспышки актов культурно-смысловой активности — суть болезненные сбои и задержки в неразрывном потоке животного психизма и поведения — постепенно складывались в интрасистемную когнитивную и поведенческую среду — прото-, а затем палеокультуру. Любая активность (или уже практика) в раннем культурогенезе двойственна. В среде животной функциональности вкрапляются элементы смыслового мышления и деятельности, которые постепенно устанавливают меж собой связи и «перетаскивают» на свою территорию животную функциональность.

Этот процесс, хотя и в самом общем виде, можно усмотреть и в генезисе языка (см. прим. 45), и в предметной деятельности. Есть артефакты, форма которых поддается самой природой: человеку оставалось лишь немного их «подкорректировать» в соответствии с назначением. Скребки, совки, разного рода резервуары и т.п. составляют широкий класс доверхнепалеолитических артефактов. Но есть и другой, изначально весьма немногочисленный их класс, представляющий собой уже не «продолжение творчества природы».

Здесь конструктивную основу составляют *правильные геометрические фигуры*, идеи которых рождаются не из подражания природе, а из первичных актов культурного смыслообразования (К2, разд.3 Гл3). Уже симметричные ашельские рубила — не поднаправление природных форм со всеми их случайными неправильностями, а конструирование правильной формы на основе центрально-осевой симметричной схемы. И главное — уже на культурно-смысловой «территории», т.е. в тех самых точках сбоя и разрыва животных поведенческих программ. Если для ашельских рубил ещё можно как-то подыскать в природе нечто, что могло бы послужить наглядным образцом для их конструктивной схемы (например, древесный лист), то для копья или дротика (см. прим. 46), такие образцы найти затруднительно. Да, и стебель растения, и ствол дерева можно, при желании, «редуцировать» до прямой линии и вменить эту редукцию палео- и даже архантропам. Но вот идея полёта (и вообще, перемещения) по прямой линии, и *наглядное* поражение цели на расстоянии — это уж точно природе не известно. По крайней мере, той её части, с которой имел дело ранний человек.

Говоря о конвертации биопрограмм в культурные практики, важно не упускать из виду, что процесс этот совершается не одномоментно, не однажды раз и навсегда. Конвертированная программа не упраздняет прежнюю, биологическую. Продолжая подпитываться инстинктивными побуждениями, новообразованная, построенная на смысловой основе программа, поначалу, в соответствии с принципом удвоения функций при межсистемных переходах, функционирует параллельно с биологической. Затем она постепенно подменяет собой последнюю, вытесняет её в «подвал» латентных психических режимов. Режимы эти включаются в закатные и кризисные эпохи.

Однако, как далеко бы не заходило раскультуривание и одичание, до полного восстановления животных форм поведения не доходит никогда: видимо, фундаментальные стадии культурогенеза необратимы. Так, например, сексуальный гедонизм и инстинкт продолжения рода *никогда* не слипаются вновь в палеосинкретическое

состояние. То же и с охотой. Человек — единственное существо, которое может охотиться вне связи с чувством голода. Здесь палеосинкретическая связка также не восстанавливается никаким падением в бездну архаики (см. прим. 47). Не говоря уже о том, что типологические аналоги и психологические перверсии охотничьих занятий в культурах невероятно разнообразны, и, будучи культурно мотивированы, недостижимо далеко отстоят от всякой физиологии.

Итак, сущность культурогенеза состоит в структурных изменениях когнитивности у гоминид в ходе межсистемного вертикально-эволюционного перехода. Изменения эти выражаются, изначально, в локальных, точечных прорывах от животного психизма к оперированию дискретными смысловыми единицами. Дальнейшее движение культурогенеза состоит в разворачивании этих точек прорыва в смысловое пространство культуры (см. прим. 48) посредством двух принципов: *удвоения функций* и *конвертации биопрограмм*.

Именно под этим углом зрения СТ рассматривает эпохи нижнего и среднего палеолита и оценивает достигнутые в них культурные результаты. При этом, ключевой для прогрессивистской методологии фактор — технологическое развитие орудийной индустрии — отходит на второй план, как вторичный и производный от изменений когнитивности. Критерием же этих изменений служит продвижение фронта конвертации и, прежде всего, преобразование ритуальных форм животного поведения в *раннекультурный ритуал, как системный контур новообразуемых культурных программ*. Собственно, первичные, надприродные формы ритуала и есть *конвертор* в вышеописанном понимании. Подчеркну: уже у самых истоков надприродной когнитивности ритуал играет не узкофункциональную, как в природе (см. прим. 49), а системную роль. Точнее, протосистемную, поскольку системные формы культуры ещё не сложились.

Помимо того, что ритуал является первичной синкретической формой существования культуры, он также служит и основополагающим культурообразующим каналом ПМ (психосферной медиации) (К1 и 2). Реконструкция генезиса ритуала в среднем и, тем более, нижнем палеолите — задача немислимо трудная, ибо твёрдо установленных фактов, на которые можно было бы опереться — нет. Здесь исследовательская мысль оказывается перед выбором: ограничить ли горизонт понимания тем, что можно вывести из фактов, или стать на зыбкую почву теоретических гипотез? Крайности такого выбора хорошо известны. Позитивисты-предметники не желают знать ничего, кроме голых фактов, придерживаясь при этом наивнейших представлений о законах культурно-исторической динамики, устройстве человеческой ментальности, и вообще Культуры как таковой.

Со своей стороны, философы, как правило, столь же брезгливо игнорируют факты, сколь предметники — абстрактные спекуляции. И хотя принцип «тем хуже для фактов» становится всё менее популярен, опереться более не на что: ведь отвлечённые теоретические построения с позиций некоего *должного*, рассыпаются при первом же столкновении с этими самыми проклятыми фактами. Ну, не хочет реальность соответствовать предписанным ей сциентистским правилам. Остаётся либо игнорировать факты, либо переходить к более сложным уровням рационализации. Последнее трудно и неприятно. Но именно это и пытается сделать СТ. Насколько успешно — пока сказать трудно. Во всяком случае, её следует рассматривать как опыт согласования общетеоретической парадигмы с конкретными фактами.

Итак, если первичной синкретической оболочкой конвертации биопрограмм служил ритуал, то её смысловое пространство — миф (К2. разд.3 гл.2). Как и ритуал, миф — феномен не функциональный, а системный, а потому, перечислить его функции столь же бессмысленно, сколь и функции ритуала. Миф сам себе создаёт функции, и для МРС нет таких культурных смыслов и практик, которые бы не имели к этим функциям отношения. Прорастающий сквозь ритуал миф (см. прим. 50), постепенно подменяя собой последний, вытесняя его во всё более локальные сферы, объёмлет всю культуру, становясь её, говоря компьютерным языком, системной оболочкой. И, что с позиции СТ особенно важно: миф для МРС — не только сумма когнитивных механизмов осмысления мира и взаимодействия с ним, но и универсальное средство ПМ (психосферной медиации). Говоря обобщённо, миф — системная форма репрезентации смысла.

Ключевую роль в мифогенезе, точнее, в антропогенетическом развитии его психических оснований, сыграло разделение функций между гемисферами. Несколько огрубляя, можно сказать, что миф — универсальная форма сознания для культурно-антропологического типа с правополушарным когнитивным доминированием (см. прим. 51). Постепенная демифологизация и рационализации сознания (см. прим. 52) достаточно чётко увязывается с развитием линейно-дискретных левополушарных когнитивных техник, хотя представлять этот процесс столь грубо и схематично нельзя: следует не упускать из виду диффузность, взаимосвязь гемисферных функций.

Можно говорить лишь о подспудно протекающем процессе, определяющем психофизиологическую и, вслед за ней, ментальную конституцию человека. И процесс этот оказывается незримым подводным течением, направляющим культурную эволюцию. Оговорюсь, что речь идёт не какой-либо предопределённости *результатов* культурно-исторической эволюции нейрофизиологическими факторами, хотя некоторую корреляцию здесь отрицать невозможно. Однако более уместно говорить о предопределённости исторической смены способов смыслополагания, или модусов сознания, эволюции ментальных типов и соответствующих изменений в режимах ПМ. Из этой основы, в свою очередь, вырастают в той или иной мере осознанные парадигмы культурно-исторического существования.

Но вернёмся к мифу. Обобщённо мифогенез можно представить как последовательность возникающих в эпоху прото- и палеокультуры когнитивных форм: прото-мифем — мифем — мифологем (см. прим. 53) — мифов. Как и во многих других случаях, последующие формы не отменяют предшествующие, все они сосуществуют (см. прим. 54).

К вопросам ритуала и мифа, разумеется, придётся ещё неоднократно возвращаться.

Итак, опуская подробный разговор о культурогенетических процессах в нижнем и среднем палеолите, резюмирую главное:

— основной предпосылкой революции верхнего палеолита стало завершение подвидовой эволюции сапиенсов и освобождение (не абсолютное, но достаточно радикальное) эволюции культурной/ментальной (см. прим. 55) от сковывающих детерминаций эволюции морфо- и психофизиологической (биологической). Освобождение это стало также и причиной предшествовавшего верхнему палеолиту демографического взрыва, выпадению человека (хотя и неполному) из-под действия закона популяционных волн, и существенного ослабления давления естественного отбора, и всего комплекса экосистемных факторов;

— квинтэссенцией раннего культуругенеза служит *конвертация биопрограмм в первичные культурные практики*. В ходе конвертации образуются два вида культурных программ: системные и функциональные. К системным относятся две — *ритуал и миф*. К функциональным — все остальные;

— эволюционное восхождение к верхнему палеолиту (в обобщённо-стадиальном понимании) знаменует вхождение Культуры в *раннесистемную* стадию своего развития. Системные качества присутствуют, главным образом, имплицитно, неразвёрнуто. В смысловых связях превалирует синкретический тип сложности (К2, разд. 1 гл.4), да и в целом, общее состояние культур можно охарактеризовать как синкретическое. Центростремительное притяжение мифоритуального ядра максимально. Ключевая динамическая формула дальнейшего культуругенеза — расслоение синкретического мифоритуального ядра, обособление и автономизация подсистем культуры с их неуклонной центробежной эмансипацией от ритуала и мифа, с тенденцией замыкания на себя. В ходе этого процесса глубокие изменения произошли и с самим мифоритуальным центром. Эмансипировавшись от ритуала, миф пережил в архаическую эпоху свой золотой век и, далее, в письменную эпоху вступил в стадию последовательно усугубляющегося кризиса.

Движение от наиболее синкретического к наиболее дифференцированному состоянию системы и замена синкретического типа сложности на комплексную (См. там же), вкупе с эволюцией ментальности, составляет подводное течение, определяющее собой глобальные, тектонические процессы для всей эпохи МРС. Достижение центробежными и дифференцирующими тенденциями возможного предела и явилось причиной кризиса, заката и распада МРС.

Но в классической первобытности всё только начинается.

1.2. Культурные коды. В конвертации биопрограмм на входе мы наблюдаем инстинктивные (см. прим. 56) и условно-рефлекторные формы животного психизма, а на выходе — дискретные смысловые конструкции, операциональной модальностью которых служит *культурный код*. Что здесь имеется в виду? Принцип образования культурных кодов был достаточно подробно представлен в первых двух книгах в контексте механизмов смыслообразования. Поэтому подробно об этом говорить не стану. В ходе конвертационного развинчивания животных психических форм дискретизуемым фрагментам исходных гештальтов присваиваются предсемантические маркёры. Обращаясь к ним (этим маркёрам), становящееся сознание актуализует обозначаемое ими переживание. Первоначально связи между «оно само» и маркирующей его семантемой ситуативны и неустойчивы, и одному означаемому может соответствовать множество денотатов. Но и в филогенезе, и в онтогенезе сознания проявляется тенденция к стандартизации этих связей и сужению денотативных полей. Сама же связка выделенного из психического потока дискретного фрагмента и его протосемантического маркёра — и есть субстрат культурного кода (КК) (см. прим. 57).

Онтология КК имеет ещё один важнейший аспект — психосферный — ничуть не менее важный, чем аспекты семиотические, прагматические, коммуникационные, социальные и некоторые другие, которые обычно исследуются. Исходя из концепции ПМ, можно утверждать, что КК служит, своего рода переводчиком ПМН (психо-ментальных настроек) человеческого коллектива для их трансляции в психосферу. Не только через *понимание*, но и даже в большей степени, через *переживание* КК, ментальность транслирует свою интенционально-энергетическую «эманацию» (см.

прим. 58) в психосферу. Если животная психика медитирует с психосферой непосредственно, через «чистые» психические интенции, то КК вносит в процесс ПМ промежуточное опосредующее звено – семантико-семиотическое. Таким образом, к онтологии направляемого в психосферу психоэнергетического «посыла» (запроса, импульса) добавляется *онтология знаковой формы*.

Поясню. Как было показано в первых двух книгах, любая мысль или действие человека имеет психосферно-медиационный аспект, т.е. совершенно независимо от воли и разума, создаёт в паутине когерентных психосферных связей определённые возмущения, полевые вибрации и т.п. Интуитивно-бессознательное ощущение непредсказуемости результатов своего соучастия в психосферных процессах, которое у человека современного почти исчезло, у человека МРС (особенно, первобытного) порождало непреодолимое чувство *психосферного ужаса*. Именно он, этот ужас, явился причиной разнообразных ритуально-магических действий (см. прим. 59) с целью компенсации, возмещения ущерба правильному порядку вещей (см. прим. 60), связыванию произвольно (а, в дальнейшем, уже и намеренно) разорванных нитей паутины психосферных связей.

В связи с этим, исключительную экзистенциальную важность приобретает переживание положительных (результативных), т.е. приводящих к психоэнергетической гармонизации со средой актов ПМ. И особую значимость здесь приобретает путь (говоря компьютерным языком, *pathway*), ведущий переживающую психику к желаемому психосферному адресату. Инструментом прокладывания «дорожной карты» и её сохранения в экзистенциальной памяти и служит КК. Актуализация в сознании КК включает соответствующие ПМН и нацеливает ментальность на ПМ. Но КК не просто средство, но и участник акта ПМ. Его имманентная онтология, примешиваясь к онтологии «отправляющего», способствует возникновению в психосфере гомологически подобных образований (см. прим. 61) более высокой структурной организации и уровня сложности, нежели те, что соответствуют природным феноменам. Присутствие в интенционально-энергетической структуре направляемого в психосферу импульса онтологии КК способствует разворачиванию в психосфере особого «сектора» (см. прим. 62) – культурно-смыслового, который, благодаря этому присутствию *никогда* не редуцируется до биологического уровня.

Помня о фундаментальном не только для культуры эволюционном *принципе различения* (К1 и 2), можно сказать, что первейшая функция КК – семантическая фиксация *любого рода различений*, на которые способна ментальность.

Представляя описанный выше процесс в более привычном ракурсе, можно сказать, что посредством КК преодолевается присущая ранним стадиям сознания *денотативная анархия*. Начиная с символического импринтинга в детстве, КК выступают ограничивающими и направляющими каталогизаторами спонтанно множасьихся и разбегающихся смыслов. КК стабилизируют положительный опыт ПМ, привязывая его неуловимый психический результат к стандартным семантическим меткам. При этом фокусировка (конкретизация) коррелятивной связи между знаком и денотатом усиливается постепенно. Для эпохи классической первобытности всякий КК служит ключом к актуализации широчайшего, хотя уже и не безразмерного, комплекса смыслов с диффузно переплетёнными значениями. Это диффузное переплетение в значительной мере обесмысливает формальную каталогизацию КК, которую, по привычке, стремится провести сциентистское сознание. Но здесь мы имеем

дело с синкретическим типом сложности; один и тот же КК может быть одновременно и числовым по онтологии, и вербальным или визуальным по семантической форме, нести священную или осквернённую отмеченность, и т.д.

Для понимания функций КК в МРС важно не расслаивать образ синкретической сложности на формальные типологические ряды, и рассматривать их по отдельности, а попробовать понять, как действует в культуре неразложимая синкретическая сложность. И всё же, помня об условности любых типологизаций, имеет смысл разделить синкретическую природу КК на *структурный* и *содержательный* аспекты. Структурные аспекты: числовые, пространственные и временные, относительно нейтральны в отношении опосредующего их материала. Впрочем, таковыми они представляются лишь для рационалистического анализа: в первобытности абстрагированные структурные аспекты кода КК от ситуативно конкретного материала только начинаются (см. прим. 63).

Если между структурными аспектами КК провести ясные границы сравнительно нетрудно, то аспекты содержательные всегда представлены в сложном переплетении. Один и тот же код может, в зависимости от контекста, открывать путь к разным семантическим полям, или обращаться одновременно к нескольким. Многозначность древнего КК обеспечивается особенностями синкретического типа сложности (К2. разд.1 гл.4). Ситуативно актуализуемый смысл всегда оказывается окружён облаком дополнительных смысловых коннотаций, уже не чисто потенциальных, но и не в полной мере актуализованных. Они мерцают в сознании, далеко не всегда прорываясь на его поверхность, но подспудно обеспечивая пучок смысловых возможностей, по которому дрейфует фокус актуального смыслообразования. Поэтому формальная типологизация КК по их семантической маркировке даёт лишь самое поверхностное представление об их содержании. Но инструментами реконструкции смысловых позиций внутри синкретически-сложностных структур интеллект не располагает.

Рассмотрим подробнее некоторые из ключевых для классической первобытности КК, помня о том, что они с трудом поддаются перечислению, а, главное, ситуативно изофункциональны. Однако, как бы ни были тесно переплетены семантические поля КК классической первобытности, некоторые содержательные пласты, всё же выделить можно.

Это коды: *анималистический, телесный, гендерный, пищевой, родственный, сакральный*. В этом свободном перечислении нет никакой иерархии: коды эти можно было бы перечислить и в другом порядке.

1.3. Человек и зверь. Партиципация к животным. Но через некоторое время после рождения ребенок получает вторую душу, — «животную», душу, которая определяет его характер. Разнообразие темпераментов у разных людей определяется тем, какое именно животное присутствует в «животной душе», различать «видовую принадлежность» души могут только шаманы (см. прим. 64) ...

Любое эволюционное новшество изначально упаковывается в уже имеющуюся в материнской системе форму. Так, манипуляции с камнями у ранних гоминид были изначально тем же самым, что и у антропоидов. Но по мере вертикальных эволюционных изменений и усиления эволюционной болезни, эта форма стала наполняться иным содержанием. Далее о практике с камнями.

Партиципация к животным — это не только мифоритуальное уподобление им и тем более не простое «прагматическое» подражание. Эти партиципации, отчасти воз-

вращающие ментальность в лоно природного психизма, способствуют усвоению человеком психических/когнитивных схем животного поведения и более того, частичная рецепция глубинной психической субстанции животных. Эта рецепция протекает в обход классических каналов генетического наследования, и потому человек оказывается способен перенимать модели поведения генетически далёких животных: пчёл, птиц и т.д. не говоря уже о млекопитающих: обезьянах, медведях, волках и др.

Примечания

38. Этот термин представляется более точным и менее условным, чем *верхний палеолит*.

39. Правомерность применения этого термина за пределами кроманьонской Европы неочевидна. Далеко не везде переход к классической первобытности можно назвать революционным.

40. Дезинтеграция компонентов поведенческих программ по мере усложнения психики, намечается и у высших животных. Например, у приматов, разделение полового инстинкта на продолжение рода, и на то, что у человека называется гедонистическими аспектами секса. Но, только намечается: не более того.

41. О природе смысла в первых двух книгах было сказано так много, что вновь к этому возвращаться не считаю нужным.

42. *Пелипенко А.А.* Мифоритуальная система. Ч2. Кн.1. Медиационная парадигма. Готовится к изданию.

43. Там же. Разд. 3 Гл. 1.

44. Намеренно не употребляю здесь слова *язык, речь и коммуникация*.

45. Там же. Разд. 3. Гл. 1.

46. Копья известны, по меньшей мере, с эпохи 400 тыс. лет назад (Шеннинген, Леринген).

47. Термин этот понимается, в данном случае, предельно широко.

48. О механизмах смыслогенеза см. подробно: К1. Гл. 4. и К2.

49. Так, согласно К. Лоренцу, ритуал выполняет две ключевые функции: перенаправление агрессии в безопасное русло, и вторая — построение связей, удерживающего двух и более особей одной популяции или вида. *Лоренц К.* Агрессия (так называемое зло). — М.: Амфора, 1994. — С. 103.

50. Имеется в виду, что хотя миф, по отношению к ритуалу, генетически вторичен, но из него не выводится: ритуал и миф имеют самостоятельные корни.

51. То, что человек МРС был именно таким — не является открытием автора, и давно является обще-признанным.

52. Речь не идёт о полном «избавлении» от мифа: это невозможно в принципе. Просто древняя форма мифа заменяется на более позднюю и несколько иную структурно. Но эту тему мы сейчас не обсуждаем.

53. Общепринятого значения терминов: *мифемы* и *мифологемы* не существует, поэтому на соотношении с их трактовкой у других авторов отвлекаться не буду.

54. См. подробнее: К2. разд.3. гл.2.

55. Под ментальной эволюцией здесь понимается: во-первых, развитие и усиление левополушарных когнитивных техник, и, во-вторых, разработка новых, надбиологических каналов ПМ и психо-индуктивное формирование «культурного сектора» психосферы.

56. Смыслогенетическая гипотеза о природе инстинкта изложена в К1. Гл. 4.

57. Несмотря на огромную важность феномена КК, он продолжает трактоваться в науке довольно противоречиво и невнятно.

58. Здесь можно использовать и такие слова, как *сущность, энтелехия, онтологическая квинтэссенция*, но все они будут неточны.

59. Первое среди них — жертвоприношение.

60. Под правильным порядком вещей имеется виду порядок природный.

61. Для обозначения онтологии психосферной субреальности не подходит ни термин *потенциал*, ни термин *феномен*. Первый применим к миру квантовому, второй к миру эмпирическому. Психосфера же есть между ними нечто среднее: переходная, буферная зона.

62. Беру это слово в кавычки, поскольку любые пространственные определения для психосферы допустимы только в виде метафоры.

63. Впрочем, уровень математических операций в классической первобытности был уже довольно высок. См.: *Фролов Б.А.* Первобытная графика Европы. — М.: Наука, 1992.

64. Nimuendaju C. Religion der Apapocuva-Guarani // "Zeit-schrift fur Ethnologie". — 46. — 1914. — S. 305.

Поступила в редакцию 01.08.2018 г. (№ 2307)