

Эдвин Д. Буш

Априорные знания в учениях И.Канта, «эволюционной эпистемологии», «аналитической психологии» К.Г.Юнга и в эволюции религий

Мотто: «...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.» [12.,т.3;123]

Введение

В этой работе я * желаю наметить стремительно развивающийся в последние десятилетия способ эволюционного моделирования познания и знания, т.е. эволюционную эпистемологию, а также применить ее принципы к начатому И.Кантом (Immanuel Kant) выяснению сущности и функций априорных знаний в процессах зарождения, эволюции и реализации мифологических, религиозных и научных знаний.

Идеи «эволюционной эпистемологии», в основе которых лежат дарвиновские принципы теории эволюции имеют ярко выраженный междисциплинарный характер. Эти идеи уже успели воплотиться в таких направлениях как генетическая эпистемология, биоэпистемология, эволюционная теория познания, эволюционная психология и другие. Исследователи упомянутых процессов, например, С. Тулмин (Stephen Edelston Toulmin), считает, что исторически эволюционирующими процессами являются различные типы популяций: понятия, процедуры, проблемы или даже целые науки, профессии и языки [29;174]. С позиций философии науки эти эпистемологические идеи порой именуются как гипотетический реализм, который весьма близок кантианской критической философской традиции. Сами представители эволюционной эпистемологии считают, что их учение не опровергает эпистемологию Канта, а является важным дополнением к кантианскому учению об априорном знании. Эволюционная эпистемология как естественная история и биология познания начинается там, где заканчивается эпистемология Канта [16;80]. Правда, она еще не оформлялась как самостоятельная система знаний, как наука, а вероятней как направление или программа исследований. В таком ракурсе мы и видим свое участие в ней. Значительная часть изучающих исследования этого направления считает, что «эволюционная эпистемология» включает в себе большие творческие потенциалы, что исследования науки, проводимые в ее русле, используют многочисленные наработки естественных наук для описания процессов, происходящих в познании и знании, и что они идут вслед за новейшими достижениями естествознания [29;156].

* В настоящем тексте я использую местоимение «мы» из уважения к многочисленным авторам, идеи которых упоминаются в данной работе.

Немного о структуре предлагаемой работы. Во-первых, рассматриваются взгляды Канта и представителей эволюционной эпистемологии на процесс развития знаний, который, по терминологии К.Поппера (Karl Raimund Popper), является «квазиэмпирическим» (то есть, движущимся от эмпирического знания к всеобщему теоретическому знанию, достигая и включая в себя также материалистическую философию науки). В следующих подразделениях обзревается универсальный характер эволюции, рассматриваются отдельные ее этапы и в их рамках намечается структура культурной или же «не естественной» эволюции, которая связана с появлением языка и сознания у людей. Концентрируясь на внутренней дихотомии сознания, и тем самым, на противоречиях «мифологического (религиозного)» и «опытного (протонаучного)», указывается на необходимость их обоюдной адаптации, которая посредством эволюционных механизмов может обратить этот процесс в поступательный. По мнению некоторых исследователей (особенно после обнаружения эпигенетических процессов), но вопреки мнению К.Поппера, эти достижения сохраняются в нашем «генофонде» и составляют филогенетический фундамент эволюции человека. В свою очередь, этот филогенетический материал при определенных условиях внешней среды проявляется в онтогенезе как «коллективное бессознательное», реализующееся в сознании индивидуумов как «архетипы», «влечения» и т.п., изучению которых свою жизнь посвятил неоднозначно оцененный К.Г.Юнг (Carl Gustav Jung).

В данной работе особое внимание обращено на проблемы религии (особенно христианства) относительно вопроса критериев их эволюционного развития. Также коснемся вопросов сущности религий и их «архетипных» или «нуминозных» сил. В конце текста подчеркнем, что уже в учении Канта о «практическом разуме» можно обнаружить идею об особенном априори (квазидедуктивном априори), обеспечивающем движение знания не от единичного к всеобщему (от эмпирического к теоретическому, или же от «материи к форме», как это принято в «спекулятивно теоретическом разуме»). Этот путь приобретения знаний движется от априорного «теоретического» понятия к эмпирическому ее содержанию, к поиску своей «схемы» (по Канту), то есть, от формы к материи. Здесь мы говорим о необходимости наполнить выдвинутые Кантом понятия – бог и бессмертие – псевдоэмпирическим (просто эмпирическим по богословию) знанием.

Априорные знания в процессе познания у Канта

Достижение Канта в исследовании процессов познания часто сравнивают с коперниканским переворотом в космологии. Это связано с его учениями о том, что не сам объект восприятия дает нам представление или понимание о себе как о явлении, а совокупность знаний, имеющих в распоряжении воспринимающего субъекта. В свою очередь, воспринимающий субъект черпает

эти знания из своего сознания, в котором они находятся в виде (без каких-либо в человеческом опыте прежде полученных) априорных знаний, которые в процессе познания как своеобразные формы «навязываются» множеству чувственного восприятия. Эти выдающиеся открытия Канта у многих философов создали уверенность, что человеческое сознание способно предъявлять законы самой природе. Открытым все-таки остается вопрос, откуда у людей эти априорные, но в целом как бы надежные знания.

Правда, в отличие от чисто спекулятивных знаний, кантовские априорные имеют одно существенное отличие: они свой «статус истинности» должны подтвердить в определенной процедуре и, опосредованно обращаясь к миру явлений (природе), найти в нем определенное соответствие. Кант эту процедуру назвал трансцендентальной дедукцией. В свою очередь, такое представление априорных знаний в принципе позволило К.Попперу объявить их удачными гипотезами, нашедшими свое подтверждение в мире эмпирических знаний [26;102], [27;263].

Какова же предлагаемая Кантом схема возникновения знания? Здесь мы имеем возможность конкретизировать вводное motto нашего текста о двух стволах – «чувственности и рассудка», вырастающих из одного корня. В работе «Критика чистого разума» Кант поясняет: «Следовательно, посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания; мыслятся же предметы рассудком, из рассудка возникают понятия» [12.,т.3;127]. «Итог таков: дело чувств – созерцать, дело рассудка – мыслить. Мыслить же – значит соединять представления в сознании» [10.,т.4.,ч.1;122]. Кант дальше поясняет, что «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением. То в явлении, что соответствуют ощущениям, я называю материей, а то, благодаря чему многообразное в явлении (..) может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления» [12.,т.3;127]. Ощущения как фундамент или материя явлений, особых вопросов не вызывают, а как понять форму явлений? Это Кант поясняет так: «(..) Чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе a priori» [12.,т.3;128]. Здесь нет необходимости подробнее вникать в конкретизацию форм априорного знания. Они могут быть условно различными. Например, время и пространство, как возможные формы нашего созерцания, формы категорий, чистые рассудочные понятия. Эти формы могут соответствовать формируемому материалу, то есть, многообразию ощущений, суждениям восприятия и опыта или же эмпирическим понятиям [10.,т.4.,ч.1;115].

Соответственно формируемому и формирующему материалу возникают образы на конкретных уровнях сознания (знания). Если же формирующим материалом являются только категории, которые в пространстве и во времени упорядочивает чувственный материал, то получившийся образ еще не имеет узнаваемости или разъяснения, то есть, смысла. На основании этого образа

можно создавать какие-нибудь «суждения восприятия», но их нельзя считать еще «знаниями».

Согласно учению Канта, чтобы возникший с помощью формирующей способности категорий субъективный образ получил статус знаний, он должен соответствовать определенному понятию в нашей системе знаний (возникшей в процессе синтеза аперцепции). Эту связь Кант устанавливает с помощью «трансцендентальной схемы», которая, с одной стороны, есть интеллектуальное представление, а с другой – чувственное [12.,т.3;158].

Данная схема является как бы своеобразным прицепом, в котором хранится набор чувственных образов соответствующих сущности этого понятия. При совпадении «внешнего образа» и образа «из набора» можно считать, что «внешний образ» осознан, и это отношение уже является знаниями. Хотя исторически обусловленными.

Нашей задачей здесь является очертить важнейшие моменты теории познания Канта, чтобы продемонстрировать его представление о развитии знания от чувственных данных до высших теоретических образований, которые сам Кант считает идеями спекулятивного теоретического рассудка: «Всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцания» [12.,т.3;340]. Можем предложить следующую иерархическую «вертикаль», в которой изображено увеличение знания и восход его в сторону всеобщности, универсальности. В учении Канта эта схема выглядела бы так: **сингулярные суждения (уровень опыта) – эмпирические понятия – чистые рассудочные понятия – объективные принципы (понятия) чистого теоретического спекулятивного разума.** Здесь можно обнаружить правило, что каждый следующий уровень, по отношению к предыдущему, является как бы образующим форму последнего, а начиная с уровня «чистых рассудочных понятий» еще и априорным и «надежным». В свою очередь К.Поппер и другие представители эволюционной эпистемологии, как мы уже выше упомянули, считают, что любой «вышестоящий» уровень по отношению к предыдущему является лишь гипотезой, статус истинности которой следует еще доказать.

Априорные знания в процессе развития научного знания – воззрение представителей эволюционной эпистемологии

Вклад Канта в изучение процесса познания К.Поппер характеризует так: «Когда Кант говорит, что наш разум не выводит свои законы от природы, а налагает их на природу, он прав. Но, полагая, что эти законы необходимо истинны или что мы всегда добиваемся успеха, налагая их на природу, он ошибается. Очень часто природа успешно сопротивляется, заставляя нас отбрасывать опровергнутые законы (..)» [27;263]. Все-таки в своем представлении относительно возникновения гипотез, К.Поппер усматривал много общего с точкой зрения Канта: «(..) Мы рождаемся с ожиданиями, со

«знанием», которое хотя и не является верным а priori, однако психологически и генетически априорно, то есть предшествует всякому наблюдению» [27;262].

Конрад Лоренц (Konrad Lorenz), родоначальник сравнительной этологии и фактический основатель основных идей «эволюционной эпистемологии», уже в 1941 году опубликованной работе «Кантовская концепция а priori в свете современной биологии» [20], впервые дает более широкое естественнонаучное разъяснение кантовской теории, с позиций научности, недостаточно ясной и даже несколько «потусторонней» концепции возникновения априорных знаний. Исследуя априорные реакции людей и животных на воздействие окружающей среды, К.Лоренц приходит к выводу, что их возникновение и характер тесно связан с приспособлением данных организмов к окружающей среде, вместе с тем они, в виде навыков и определенных форм информации, сохраняются и укрепляются в генетическом коде данного вида. Цитирую: « (..) Действительная взаимосвязь между вещью в себе и специфической априорной формой её явленности детерминирована тем фактом, что последняя сложилась как адаптация к законам вещи в себе в процессе тесного взаимодействия с этими постоянно действующими законами на протяжении сотен тысяч лет эволюционной истории человечества» [20; 5].

Поясняя процесс адаптации, К.Лоренц утверждает, что адаптация «не будет означать ничего иного, кроме того, что формы нашей интуиции и категории мышления «приспособлены» к реально-сущему аналогично тому, как ступни наших ног приспособлены к полу или рыбий плавник – к воде» [20; 5]. «Это видно уже у инфузории-туфельки, *Paramecium*, в ее реакции избегания: столкнувшись с препятствием, она немного отплывает назад, а затем снова плывет вперед, но в другом, случайном направлении, так что ее "знание" о внешнем мире можно считать буквально «объективным»» [21;6,7]. В свою очередь К.Поппер считает, что «полученное таким образом "знание" адаптируется к окружающей среде *путем естественного отбора*: кажущееся апостериорным знание всегда есть результат устранения плохо приспособленных априорно изобретенных гипотез, или адаптации» [28;60]. Этот тезис К.Поппер поясняет при помощи умозрительного примера: «реакция инфузории- туфельки может быть представлена как реакция на «выдвинутой ею гипотезы». Если эта гипотеза верна, то есть, если реакция адекватна, то результат позитивный. Но в противоположном случае, поскольку «амеба не осознает процесса устранения ошибок, основные ошибки амебы устраняются путем устранения амебы: это и есть естественный отбор». [28;58]. К.Поппер задает необычный вопрос: «какая разница между этой инфузурией и Эйнштейном?» и отвечает: «Главная разница между амебой и Эйнштейном не в способности производить пробные теории, а (..) в способе устранения ошибок. (..) В то время как теории, вырабатываемые амебой, составляют часть ее организма, Эйнштейн мог формулировать свои теории на языке (..). Таким путем он смог вывести свои теории из своего организма. Это дало ему возможность смотреть на свою теорию как на объект, смотреть на нее критически, спрашивать себя, может ли она решить его проблему и может ли

она быть истинной и, наконец, устранить ее, если выяснится, что она не выдерживает критики» [28;58]. К.Поппер подытоживает, что подобно дарвиновской теории естественного отбора «действует и наука — путем проб (создания теорий) и устранения ошибок (..). Мы строим те или иные теории (..). Мы критически обсуждаем их; мы проверяем их и элиминируем те из них, которые, по нашей оценке, хуже решают наши проблемы, так что только лучшие, наиболее приспособленные теории выживают в этой борьбе. Именно таким образом и растет наука...» [28;58].

Возвращаясь к вышеизложенной схеме – иерархической вертикали развития знания в философии Канта, попытаемся составить ее и по критериям философии науки. Получается следующий «ряд уровней» знания: **сингулярные суждения (протокольный уровень) – понятия обыденного уровня – эмпирические понятия – уровень теоретических понятий (имеет внутреннюю иерархическую структуру) – уровень понятий философии науки (с понятием материи в «онтологическом значении» как предела)**. Здесь уместно указать, что, восходя по вертикали, знания (вернее, понятия) подчиняются так называемому «закону обратного отношения между объемом и содержанием понятия». Этот закон применим к анализу сопоставления понятий, находящихся друг к другу в отношении "частного" к "общему" или, вернее, "вида" и "рода". Коротко его можно выразить так: чем уже объем понятия, тем богаче его содержание (в виде свойств) и, наоборот, чем шире объем понятия, тем беднее его содержание, то есть, «именами собственными» или «единичными понятиями» как непосредственным интеллектуальным отражением чувственного восприятия может быть бесконечное содержание, отсутствие объема (как определенного рода), понятие же материи имеет бесконечный объем, но скудное содержание.

Попытаемся очертить механизм построения этой вертикали, которое в концепциях И.Канта и К.Поппера в целом совпадает. Случайное или специально организованное взаимодействие с конкретным объектом, результируются как позитивные или негативные изменения в теле субъекта. Многообразие этих изменений и служат виде «материи», которую наше спонтанное воображение с помощью категорий формирует как явление. Если бы упомянутое взаимодействие было связано с научным экспериментом, то возникшее явление было бы описано в неких сингулярных понятиях (фиксированных в протокольных предложениях). Далее процесс связан с сопоставлением этих сингулярных понятий с понятиями теоретического уровня. Если данное явление не поддается объяснению со стороны (соответствующей) владеющей теории, должны произойти изменения в самой этой теории. Для этого «включается» механизм «гипотетически дедуктивного» метода, с помощью которого выдвигается гипотеза, способная прояснить проблематичное явление (фиксированное в протокольных предложениях). Далее следуют «традиционные» процессы верификации и фальсификации для проверки гипотезы на статус теории. Если проверка прошла успешно, образовалась новая теория, а старая должна трансформироваться или же отбрасываться. По мнению эволюционных эпистемологов, таким образом и

проявляется эволюционный процесс науки. С большой вероятностью можно предположить, что новая теория является более общей по отношению к старой, ибо ее объем увеличился с новыми, прежде неизвестными сущностями, не подающимися интерпретации старой теории. Эволюционные эпистемологи в лице К.Поппера предполагают, что эволюционный процесс науки в целом движется в сторону направления всеобщих знаний. В этом отношении К.Поппер пишет: «В эволюции физики можно обнаружить нечто вроде общего направления – от теорий более низкого уровня универсальности к теориям более высокого уровня универсальности. Это направление обычно называют «индуктивным», и тот факт, что физика продвигается в этом «индуктивном» направлении, казалось бы, можно использовать как аргумент в пользу индуктивного метода [26;223-224]. Но так, как истинность гипотез и теорий устанавливается с помощью «гипотетико-дедуктивного метода» (далекого от индуктивного метода приобретения знаний), К.Поппер назвал этот путь развития теорий к более высокому уровню универсальности «квазииндуктивным» [26;224].

Выдвигаем вопрос, до какого уровня универсальности могут восходить такие научно-теоретические знания? Что является «водоразделом» между наукой, понятия которой прямо или косвенно основываются на опытных знаниях «низших» уровней универсальности, и чисто умозрительным понятиям метафизики? Эту границу можем обнаружить в материалистической философии науки с ее высшим пунктом универсальности – понятием «материи». Поэтому философия науки и является частью самой науки. В истории науки эта дозволенная граница нередко имела тенденцию «передвигаться» в сторону универсальности, такие попытки имеют место и в наши дни. В связи с этим К.Поппер пишет: «Те теории, которые находятся, так сказать, на слишком высоком уровне универсальности (то есть слишком далеко от уровня, достигнутого проверяемой наукой данного периода), возможно, дают начало «метафизическим системам» [26;224]. Но К.Поппер полностью не отрицает значимость таких метафизических идей: «(..) Идеи, первоначально плавающие в более высоких метафизических областях, настигаются иногда растущей наукой, вступают с ней в контакт и оседают в ней» [26;225]. В качестве примера упоминаются идеи атомизма, движение планет, корпускулярная природа света и другие идеи, опережавшие научные воззрения своего времени. «Все эти метафизические понятия и идеи – даже в своей ранней форме, – может быть, помогли внести порядок в человеческую картину мира, а в некоторых случаях они даже, может быть, приводили к успешным предсказаниям» [26;226].

После обзора «квазииндуктивного» развития научных знаний и принципов их обоснования, все-таки выдвигаем вопрос о конкретных критериях истинности знания, находящегося на более высоких уровнях универсальности (всеобщности). Конечно, вызывает сомнения возможность, что, скажем, критерий истины квантовой механики обнаружится в протокольных предложениях сингулярных высказываний на уровне чувственного восприятия.

Наиболее возможно, что таким критерием является внутренняя непротиворечивость системы знаний (теории) и ее соответствие как с «параллельными», так и «нижестоящими» по уровню универсальности (хорошо подкрепленным – по К.Попперу) теориями. Кант, на наш взгляд, эту проблему решил, вводя для проверки теоретических априорных знаний критерий внутренней непротиворечивости, и процедуру «трансцендентальной дедукции», что по сути дела соответствует попперовскому понятию «подкрепление теории» (или гипотезы).

Более отвлеченную по отношению к области опытных знаний проверку высоко универсальных теорий предлагает эволюционный эпистемолог Эрхард Эзер (Erhard Oeser). Он считает, что наша изначальная уверенность в правильности нашего опыта и знания держится на «эволюционной состыковке нашего организма и окружающей его среды». Но если идет речь о высоко теоретических знаниях, мы выходим за пределы этой непосредственной уверенности, связанной с нашим чувственным опытом. Возникает иного рода уверенность, которая коренится в самой теории, которую мы конструируем [16;84]. Конечно, внутренняя стройность и непротиворечивость теории не может удовлетворять требованиям проверки ее истинности, поэтому автор идеи пытается привлечь дополнительные аргументы для «подкрепления» ее. Любопытно, что дополнительная аргументация также связана с идеями эволюционной эпистемологии, правда, в несколько неожиданном, но весьма значительном ракурсе. Э. Эзер, считает, что: «Структура нашего познавательного аппарата обусловлена не только ходом органично-генетической эволюции, но и ходом молекулярно-химической и физико-космической эволюции. Стало быть, мы несем внутри себя также – в смысле слабого «антропного» принципа – космологическую информацию, к которой мы, естественно, не имеем прямого доступа» [16;84].

В конце обзора априорных знаний и развития науки вернемся к критерию «обратного отношения между объемом и содержанием понятия» и добавим, что в рассмотренных высоко универсальных теориях представляющее их понятие, скажем – квант, приближается в этом отношении, к понятию материи, имея бесконечный объем, но реальное содержание – мизерное.

Универсальный характер эволюции. Этапы эволюции

Продолжая рассмотрение сущности априорных знаний, обратим внимание на сам принцип эволюции в целом. В этом вопросе мы согласны с концепцией исследователя, эволюционного эпистемолога, Г.Фолльмера (Gerhard Vollmer), предполагающего, что «принцип эволюции является универсальным. Он применим к космосу как целому (..), звёздам с их планетами, к земной мантии, растениям, животным и людям (..), он применим также к языку и историческим формам человеческой жизни и деятельности, к обществам и культурам, к системам веры и науки» [32;95]. В свою очередь, английский философ С. Тулмин считает, что эволюционирует почти все популяции – даже понятия, процедуры, проблемы, цели, а также профессии,

целые науки и языки [29;174]. Из обширного выбора эволюционирующих популяций мы рассмотрим лишь популяции, связанные с «историческими формами человеческой жизни и деятельности», с «обществами и культурами, системами веры и науки».

Исторический процесс эволюции соответственно к некоторым критериям можно разделить на определенные разделы: «Поднимаясь по лестнице эволюции, мы движемся от физиологических к инстинктивным и, далее, к открытым когнитивным структурам, к мифу и метафизике и, в перспективе, к науке. И здесь происходит разрыв в эволюции» [29;164], считают биоэпистемологи. Частично мы с этим согласны, но не разделяем воззрение, что с возникновением науки эволюция как таковая прекращается. Действительно, это качественный рывок, но с этим сущность человеческой эволюции не меняется. Причем наука обеспечивает человека приспособлениями, которые можно рассматривать как «продолжение» его естественных органов. Не говоря уже о возможностях разумного применения достижений геной инженерии. Поэтому мы разделяем воззрение К.Хахлвега (Kai Nahlweg) и К.Хукера (Cliff A.Hooker) о том, что «развитие знания представляет собой эволюцию, продолжаемую другими средствами» и, что «нет резкой грани между органами и той информацией, которую они содержат: это две составляющие единого эволюционного процесса», «развитие знания представляет собой непосредственное продолжение эволюционного развития» [29;158]. Процесса, который объясняет «всю эволюцию жизни на планете – от формирования клеток (и, вероятно, от химической эволюции, предшествующей этому) до формирования культур» [29;158]. В свою очередь Г.Фолльмер как бы конкретизирует эти этапы развития, полагая, что генетическая эволюция гоминид, которая в ходе большого промежутка времени привела к происхождению *Homo sapiens*, была предположительно подчинена «естественной селекции». Естественная селекция имеет место тогда, когда представители популяции, с соответствующей комбинацией генов, дают высокую норму репродукции. Однако несколько тысячелетий назад всё более действенной в человеческой популяции становится «искусственная селекция» [32;95,96]. В основе этого этапа эволюции находится возникший уже человеческий язык и наряду с этим возникшая у членов общества возможность развить в ходе взаимодействия свои информационно-когнитивные способности. Этот процесс результируется как приобретение индивидом и обществом в целом представления и знания об окружающей и внутренней среде самого общества. Адекватность или несоответствие этих представлений и знания, в свою очередь, определяют сам характер взаимодействия членов общества между собой и с окружающей средой. Создается возможность быть достаточно адаптивным для выживания и развития, что и является тем фактором отбора, который решает дальнейшую судьбу этого общества, а также отчасти уже решает проблему истинности или ложности ими владеющими представлениями и знаниями.

По сути дела «искусственную селекцию» исследователи относят к «культурной эволюции», являющейся как бы промежуточным этапом в общем ряду эволюции человека. Если пренебрегать какими-то механизмами зачатков эволюции в неживой природе, то сам ряд эволюционных этапов получился бы таким: биологическая эволюция (естественная селекция, селекция биологических видов), культурная эволюция (искусственная селекция, селекция культур) и эволюция науки (селекция знаний и их продуктов). Возможно, спорной является идея особо выделить эволюцию науки, однако бурное развитие прикладной ее части, в ходе которого были созданы немыслимые ранее и значительно изменившие нашу повседневную жизнь продукты, особенно в связи с разработками генной инженерии и искусственного интеллекта, не имеющими достаточно обоснованных целей на будущее, требует особого внимания и наблюдения.

Генетические процессы, обеспечивающие эволюцию

Возвратимся к примеру с амебой-туфелькой. Можно спрашивать, как амeba, или какие-нибудь другие существа, используют свои «правильные гипотезы», которые они «обнаруживают» в своем благополучном взаимодействии с объектами окружающей среды. Фактически эти взаимодействия, или, конкретнее, реакции были уже predeterminedены со стороны их реализованной, случайно приобретенной, генной информации. В ходе взаимодействия с другими объектами, при реализации другой генной информации и при условии, что полученные результаты также позитивны, может произойти накопление и сохранение адекватной информации об окружающей среде и, вместе с тем, благополучное выживание этих существ. В свою очередь, при неблагоприятном исходе взаимодействия данных особей с объектом, «гипотезы», или точнее, случайно приобретенные потенциальные реакции, «погибают» вместе со своими «носителями». Таким образом, в основном, и действует естественный отбор в биологической эволюции. Сообщества с успешным генным набором на этапе биологической эволюции могут достичь высокого уровня развития, вплоть до приматов, хотя любые границы установить здесь невозможно. Заходя вперед, отметим, что у приматов и даже у других развитых существ намечаются признаки так называемой «культурной эволюции», под которой понимаем зачатки способности к обучению и закреплению результатов этого обучения в генетической информации, которая в некоторых случаях может передаваться потомству. Сказанное в более значительной степени, конечно, относится к *Homo sapiens*, хотя в человеческом обществе важнейшим элементом развития является не само развитие способности обучения, а то, чему обучаться. Например, Маугли, герой книг Р.Киплинга, обладал этой способностью, но он обучался быть волком.

Обратимся к сущности механизма «искусственной» то есть, «культурной эволюции». Если биологическую эволюцию мы в основном связываем со

«слепыми» мутациями и их естественным отбором, обеспечивающим «правильные» реакции на определенные стимулы, то получаем некие условно жесткие, не эластичные связи, не учитывающие непостоянный и изменчивый окружающий мир. Способность каким-то образом учитывать эти изменения, «обучаться» им, имеет важное значение в развитии особи и рода в целом. Такая возможность появляется с возникновением своего рода промежуточного звена в этой жесткой связи. Оно представляет собой промежуточную реакцию на некие посторонние события, блокирующие, стимулирующие или «переключающие рельсы» на совсем иную основную реакцию. Причем, целесообразности этих посторонних воздействий также можно «обучиться». Хотя результаты «промежуточного обучения», связанные также и с психическими явлениями, весьма эластичны, порой непостоянны и не имеют «статуса всеобщности», они могут кардинальным образом повлиять на результаты взаимодействия субъекта и объекта, влияя таким образом на степень адаптивности субъекта в окружающем его мире. В этом отношении известный американский философ Джордж Уильямс (George Christopher Williams) в своей книге «Принципы психологии» говорит о сложных человеческих психических функциях, которые, включая самосознание, обусловлены тем же, чем комплекс морфологических и физиологических характеристик, что они существуют постольку, поскольку имели у предков адаптивное значение [25;14]. Конрад Лоренц считает, что таким образом даже «категории и формы восприятия детерминированы генетически» [25;108]. Это конечно исключительно важный момент поступательного эволюционного процесса более развитых животных и в становлении человека.

Чтобы раскрыть появление и реализацию генетической информации, следует рассмотреть процессы филогенеза и онтогенеза. Филогенетическими свойствами организма условно можно считать свойства, унаследованные от родителей и образующие как его материальную структуру, так и различные функции, в том числе психологические состояния и влечения. Но после процесса оплодотворения новый организм претерпевает постепенные изменения, обусловленные как наличием внутренней генетической информации, так и под влиянием окружающей среды лона матери, а после рождения – влияние большого мира. Это и есть собственное развитие нового организма, или онтогенез, прекращающееся лишь с кончиной самого организма.

В онтогенезе проходит как бы реализация унаследованных организмом генов, то есть, реализация его генотипа. Но на этот процесс влияют различные физические, химические и даже психологические условия окружающей среды. Поэтому уже при рождении организм становится реализовавшим ту или иную возможность превращения своего генотипа, который именуется теперь фенотипом. Фенотип, в свою очередь, подвергается дальнейшим изменениям в течение всей жизни, и благодаря эпигенетическим процессам эти изменения могут быть весьма значимыми и зависимыми от духовной и материальной культуры окружающей среды данного общества. Как уже было отмечено выше, эпигенетические процессы могут не только вызвать изменения фенотипа особи,

но в каких-то пределах изменять и наследственность, не меняя самих генов [Фрэнк Райан (Frank Rayan), 2017]. Однако из этого не следует, что сегодняшняя или же завтрашняя культура заменит «историческое наследование» наших предков, хранящееся в наших генах. Один из авторов идеи коэволюции генов и культуры Эдвард Уилсон (Edward Osborne Wilson) задает вопрос: «Может ли культурная эволюция высших этических ценностей обрести собственное направление и импульс и полностью вытеснить эволюцию генетическую?» и отвечает, что такое невозможно. «Гены держат культуру на поводке. Поводок этот очень длинный, но все же ценности будут ограничиваться в той степени, в какой они влияют на генный пул человечества» [31;243].

Вышесказанное могут подтвердить результаты исследования уже упомянутого нами родоначальника этологии К.Лоренца, который обнаруживает подобные морали явления уже в животном мире, что свидетельствует о более древних генетических пластах филогенеза этого явления: «При сравнительно-филогенетическом анализе поведения животных и человека мы столкнулись со сложнейшей системой врожденных видоспецифичных форм поведения (..). (..) Благодаря сравнительному исследованию любви, семейной и общественной жизни высших животных мы пришли к твердому убеждению, что и у людей многие детали социального поведения, которые этика (..) считает результатом ответственного разума и морали, в действительности основаны на врожденных видоспецифичных (гораздо более примитивных) реакциях... » [22]. Но каким же образом совершился этот переход от видоспецифичных форм поведения к нынешним рациональным формам сознания, подтверждающим законы морали? Ответ на этот вопрос пытается дать Э.Уилсон: «Человек отбирает принципы, по которым оценивает саму группу, и закон. Принципы, отбираемые интуитивно и основанные на эмоциях, имеют биологическое происхождение. Их задача – подкрепить первобытные социальные установления. Таким образом, бессознательно формируется мораль, которая по-новому рационализирует священность группы (..). Но там, где принципы отбираются на основании знаний и здравого смысла, отдельного от биологии, они могут, по крайней мере, теоретически, стать недарвиновскими» [31;243]. На наш взгляд, это значит – не имеющие генетического эмоционального потенциала и необходимого влияния на индивидуумов общества. Под вопросом также находится сохранение этих качеств в следующих поколениях.

Идею о возможности науки создавать некую новую этику, которая устранила бы нынешние проблемы, критикует и К.Лоренц: «(..) Общественная мораль и этика <...>, на наш взгляд, вовсе не создаются умышленно с помощью науки, а просто с развитием человеческого общества органично возникают сами, без нашего сознательного участия! Мы считаем утопическим заблуждением полагать, что устройство человеческого общества можно изменить исключительно благодаря “учению”». И в конце добавляет: «Я не расцениваю такой взгляд как фаталистический культурный пессимизм» [22]. Данная характеристика достаточно жестко указывает на весьма скудные возможности влиять на регулятивные функции, не подкрепленные генетической

опорой идей. Правда, в этих размышлениях не учитываются нынешние результаты исследования эпигенетических процессов, хотя эта тема у К.Лоренца присутствует как бы в неявном виде, когда он говорит о том, что новая этика может возрождаться «с развитием человеческого общества» и органично возникает сама «без нашего сознательного участия». Или когда он размышляет о новом способе поведения животных, обусловленном «доместикацией», то есть, в условиях несвободы.

Весьма близкое к явлению этического поведения особей (выгоды от которого можно как-то понимать) свойство строгого альтруизма трудно объясняется в контексте естественного отбора эволюции. Существуют факты о генах и их сочетаниях, реализующиеся в виде «патернов», которые провоцируют индивидуума на опасные для его жизни действия. Даже на самоуничтожение. Правда, при таких действиях всегда обнаруживается цель – спасти другого индивида, спасти своих близких, свой род. Это явление называется «альтруизм». Как пример такого явления часто упоминается поведение муравьев-термитов, охраняющих свой муравейник. При появлении врага они выделяют яд, уничтожающий как чужака, так и их самих. Так же поступают и пчелы, защищающие свои ульи, жала врага, они погибают сами. Всем нам известны поступки животных, которые, защищая свое потомство, готовы противостоять более мощным хищникам. Люди тоже в экстремальных обстоятельствах, рискуя жизнью, спасают своих детей, родственников, а порой даже в беде оказавшегося незнакомого человека. Можно считать, что такие гены заботятся лишь о роде в целом. Еще ярче это свойство выражается в наборах генов, порождающих паттерн, который на психологической основе препятствует сексуальным отношениям вместе живущих близких родственников. Это объясняется негативными последствиями для всего рода в случаях возможного инцеста.

Сам Ч.Дарвин не мог объяснить существование таких генов, ибо с ограничением потомства их носителей свойство альтруизма должно было исчезнуть. Правда, более поздние математические подсчеты показали, что гены особи, пожертвовавшей собой, защищая нескольких близких родственников, не исчезнут. Это лишний раз доказывает, что эволюционный процесс ориентирован не столько на сохранность конкретного индивидуума, сколько на сохранении его генного набора. Высказывания Э.Уилсона по поводу генетической основы религии наводит на мысль о возможной связи альтруизма и религии. Как у одного, так и у другого явления «генетическая мотивация скрыта от сознания» и «личные интересы» должны подчиняться «интересам группы». Э.Уилсон пишет: «Последователи религии должны приносить определенные физиологические жертвы во имя долгосрочной генетической пользы» [31;254].

Архетипы – реализация генной информации в онтогенезе человека

Генетика и сравнительная этология помогают нам прояснить сущность генетической информации, ее адаптивную функцию и основные формы реализации в онтогенезе человека, но не предлагают нам ни структуру, ни соответствие этих «бессознательных форм» с их содержанием в индивидуальном или коллективном сознании. Решать эту задачу, основываясь на изучении неосознанных проявлений психики первобытных сообществ и индивидуумов, начали Зигмунд Фрейд (Sigmund Freud) и Карл Густав Юнг (Carl Gustav Jung). В продолжение анализа, мы будем опираться на идеи «аналитической психологии» К.Г.Юнга, основными понятиями которого являются – «архетип», «коллективное бессознательное», «индивидуальное бессознательное», «паттерн» и другие. Можно отметить, что связь между учениями эволюционной эпистемологии, сравнительной этологии и аналитической психологии весьма близки. Джек и Линда Палмеры (Jack Palmer, Linda Palmer) в работе «Эволюционная эпистемология» пишут, что К.Юнг выдвинул идею, которая по сути своей сходна с идеей И.Канта: «каждый [субъект] наследует заложенные исходно паттерны апперцепции (архетипы), которые существуют в неопределенной форме до тех пор, пока не кристаллизуются в конкретный паттерн под влиянием личного опыта индивида» [25;108]. Палмеры указывают, что взгляды К.Лоренца в этом вопросе тоже весьма сходны. Но по каким-то необъяснимым причинам, связь между эволюционной эпистемологией и аналитической психологией достаточным образом не изучены.

Во-первых, мы хотели бы привести здесь пояснение К.Г.Юнга относительно понятия «коллективного бессознательного»: «Коллективное бессознательное как оставляемый опытом осадок и вместе с тем как некоторое его, опыта, а priori есть образ мира, который сформировался уже в незапамятные времена. В этом образе с течением времени выкристаллизовывались определенные черты, так называемые архетипы, или доминанты. Это господствующие силы, боги, то есть, образы доминирующих законов и принципов» [38;141]. «Коллективное бессознательное есть часть психики, которую можно отделить от личного бессознательного только негативно (..), содержания коллективного бессознательного никогда не были в сознании и никогда, таким образом, не были приобретены индивидуально, но обязаны своим бытием исключительно унаследованию» (..) «оно состоит из пресуществующих форм, архетипов, которые лишь вторично могут стать сознательными, и придают содержанию сознания четко очерченную форму» [37;84,85]. Архетипы, в свою очередь,

характеризуются К.Г.Юнгом как «системы установок, являющихся одновременно и образами, и эмоциями. Они передаются по наследству вместе со структурой мозга, более того, они являются ее психическим аспектом. С одной стороны, они формируют чрезвычайно сильное инстинктивное предубеждение, а с другой – являются самым действенным подспорьем в процессе инстинктивного приспособления» [39;139]. «Почти безнадежно вырвать один-единственный архетип из смысловой ткани души, но именно из-за своей переплетенности они тем не менее образуют интуитивно схватываемое единство. Психология как одна из многих жизненных проявлений души работает с представлениями и понятиями, которые, в свою очередь, опять же выводимы из архетипических структур и которые, в соответствии с этими структурами, лишь порождают тот или иной миф. Психология, следовательно, переводит архаичный язык мифа на современную (..) мифологему, которая составляет элемент мифа о «науке»» [40;197]. Весьма существенным моментом является допущение аналитической психологии о том, что наличие простейших архетипов возможно обнаружить уже в психике более развитых животных [38;110, 146]. Это допущение предполагает связь таких понятий К.Лоренца как «специфические реакции вида» или «видовые инстинкты» с юнговским «коллективным бессознательным» и «архетипами», что указывает на «биологический» и «культурный» этапы эволюции как ступени единого процесса.

Вышесказанное дает нам уверенность в том, что основные принципы эволюционной эпистемологии и аналитической психологии К.Г.Юнга являются непротиворечивыми и, появляется возможность использовать их в единой исследовательской программе изучения априорных знаний. В дальнейшем попытаемся изложить способ, каким образом происходит реализация архетипов как «образов коллективного бессознательного» в виде «форм содержания сознания» в индивидуальном (или коллективном) сознании в архаических и в современных обществах. Для прояснения ответа предлагаем сжатую репродукцию взглядов К.Г.Юнга в этом вопросе в интерпретации русских ученых С.С.Аверинцева (Сергей Сергеевич Аверинцев) и В.М.Лейбина (Валерий Моисеевич Лейбин): «(..) Бессознательное вырабатывает определенные идеи, носящие символический характер и составляющие основу всех представлений человека. Эти идеи рассматриваются им не как содержательные, а как формальные элементы психики, которым Юнг дает название «архетипы», понимая под ними нечто всеобщее и имманентно присущее всему человеческому роду. (..) Иными словами, юнговские «архетипы» представляют собой формальные образцы поведения, или символические схемы, на основании которых оформляются конкретные, наполненные содержанием образы, которыми человек оперирует в своей реальной жизни и деятельности» [19;109]. В исследованиях по содержанию «общественных форм сознания» архаических обществ, по убеждению К.Г.Юнга, обнаруживается существование таких определенных форм «которые вездесущи и распространены повсюду. В мифологическом исследовании их

называют «мотивом», в психологии примитивов они соответствуют понятию (*representations collectives*), введенному Л.Леви-Брюлем (Lucien Levy-Bruhl), в области сравнительного религиоведения они были определены (..) как «категория имагинации». Адольф Бастиан [Adolf Bastian 1826–1905] уже давным-давно охарактеризовал их как «элементарные мысли», или «прамысли» [37;84]. Мы должны здесь вспомнить, что эти формы обнаруживаются лишь при анализе конкретного содержания определенного текста.

Выше в основном говорилось о сложившихся конкретных формах общественного сознания, но перейдем к рассмотрению вопроса о том, как они возникают в сознании. На это К.Г.Юнг отвечает, что идеи эти [очевидно имеющие соответствующую форму] «воспроизводятся спонтанно, совершенно независимо от миграции идей или от традиции. Они не творятся индивидами, а происходят – даже насильственно вторгаются в сознание индивида» [36;145]. По существу, архетип представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает» [35;107] и «проясняется через его соотнесение с [соответствующими] мифом, тайным учением, сказкой» [35;107]. То есть, с тем текстом, в который он включен.

Функции мифа. Синкретический подэтап культурной эволюции

Попытаемся выяснить ответ на вопрос: каковы формы и функции самих мифов как изначальных форм общественного сознания? Каким образом они реализуются? Каково место мифа в структуре культурной эволюции? Известный английский этнолог и социолог Бронислав К.Малиновский (Bronislaw Kaspar Malinowski) и исследователь мифологии Мирча Элиаде (Mircea Eliade) сходны в воззрениях о том, что миф является «повествованием, которое воскрешает первозданную реальность, отвечает глубоким религиозным потребностям, духовным устремлениям, безусловным требованиям социального порядка, и даже требованиям практической жизни. В цивилизациях примитивных народов миф исполняет незаменимую функцию: (..) он защищает моральные принципы и заставляет их исполнять; (..) предлагает правила для практической жизни, необходимые человеческой цивилизации; он (..) живая реальность, к которой человек постоянно обращается (..) это кодификация религии примитивных народов и их практической мудрости» [34;32]. В свою очередь русский ученый, изучивший античную философию, Феохарий Харлампиевич Кессиди присоединяется к взгляду большинства ученых, считая, что основная функция мифа – этиологическая (от греческого «aitia» – причина), то есть, объясняющая факты действительности. Он пишет: «С этой точки зрения мифология представляет собой первобытную философию, религию, науку и древнейший вид народного художественного творчества» [15;39]. Но это не значит, что миф – первоначальная форма упомянутых составных «единиц» его, «а особый вид

мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания» [15;41]. По сути дела, коллективное сознание этого общества.

Основываясь на вышеизложенных аналитических толкований мифа, делаем вывод, что миф может соответствовать определенному изначальному синкретическому подэтапу культурной эволюции. Он является основным элементом, поддающимся естественному отбору в процессе эволюции общества, которое, как носитель мифа, также подлежит развитию. На самых ранних стадиях этого синкретического сознания общества «бессознательная ткань архетипов» реализовалась «мутативным» образом, то есть, архетипы как форма приобрели весьма случайное содержание для подсказки обществу в их взаимодействиях с окружающей социальной и природной средой. В дальнейшем, на какой-то стадии развития, составные части мифа могли приобрести определенную самостоятельность, и тем самым приобрести определенные противоречия, ставшие некими факторами саморазвития. Но на какие противоречия мифа мы могли бы указать? С одной стороны, это возможно в связи со свойством альтруизма, которое основывается на делении генетической информации, то есть, генов, защищающих «отдельного индивида», и генов, провоцирующих защиту «вида в целом». Дихотомия этих форм может реализоваться как архетипы с противоположной ценностной ориентацией. С другой стороны, более вероятный сценарий обнаружения продуктивных внутренних противоречий мифа (вернее, мифологического сознания), связанного с условным делением его на мистическое (религиозное) и опытное («профанное») представления (знания) первобытного человека. О возможности такого деления может свидетельствовать оппозиция Б.Малиновского относительно взглядов некоторых этнологов, в том числе Л.Леви-Брюля, связанных с этим вопросом. Последний считает, что: «Мышление первобытных людей в основе своей мистическое: причина этого – коллективные представления, мистические по существу, составляющие неотъемлемый элемент всякого восприятия первобытного человека» [18;63]. И дальше поясняет свою мысль: «Для первобытного сознания нет чисто физического факта в том смысле, какой мы придаем этому слову. Текучая вода, дующий ветер, падающий дождь (..) весь психофизиологический процесс восприятия проходит у них так же, как и у нас. Однако продукт этого восприятия у первобытного человека немедленно обволакивается определенным состоянием сознания, в котором господствуют коллективные представления» [«мистические по существу»] [18;63]. Хотя сказанному в целом трудно возразить, все-таки, Л.Леви-Брюль в сознании первобытного человека не оставляет места для обособления обобщений опытного знания. Поэтому мы согласны со следующим выводом Б.Малиновского, считающего, что: «Мы несколько озадачены открытием того, что для дикаря все сущее оказывается религией, что он постоянно живет в мире мистики и ритуала. Если религия (..) является результатом всех «коллективных» действий и всех «жизненных

кризисов», если она вмещает в себя всю «теорию» дикаря и все его «практические заботы», то мы (..) вынуждены спросить: что же остается вне ее, что образует сферу «мирского» (профанного) в жизни примитивного общества?» [23;24]. И ответ Б.Малиновского, представляющего альтернативный и более обширный взгляд, таков: «каждое примитивное общество владеет значительным запасом знаний, основанных на опыте и систематизированных разумом. (..) Можно ли эти примитивные знания рассматривать как зачаточную форму науки, или же они, напротив, радикально отличаются от нее и являются простой совокупностью практических и технических навыков», это, по убеждению Б.Малиновского – скорее вопрос эпистемологического, чем антропологического характера [23;27]. Но о выводах именно своих исследований этот ученый пишет так: «Мы попытались точно выяснить, существует ли в сознании дикаря одна сфера действительности или две, и обнаружили, что помимо сакрального мира культа и веры, он знает и светский мир практической деятельности и рационального мировоззрения» [23;36].

Магии как псевдотеория протонауки

В исследованиях религии и магии Джеймс Фрезер (James George Frazer) объявил магию псевдонаукой. Хотя Б.Малиновский не одобрил статус магии как зачатка «теоретической науки», тем не менее, он должен был признать, что с наукой магия имеет много сходного: «Магия сродни науке в том, что она всегда имеет определенную цель, тесно связанную с человеческими инстинктами, потребностями и занятиями. Искусство магии направлено на достижение практических целей. Подобно другим умениям и ремеслам, она также руководствуется «теорией», системой принципов, которые диктуют то, каким образом должно быть выполнено действие, чтобы оно было эффективным. Анализируя магические заклинания, обряды, вещества и предметы, мы обнаружили, что имеется ряд общих принципов, которые в них выражены. Как наука, так и магия развивают свой собственный метод» [23;84]. Но, несмотря на изложенное, как бы одобряющее, представление о возможной связи науки и магии, автор вдруг отрицает ее: «Ложный характер этой псевдонауки отнюдь не трудно распознавать. Наука, даже в форме примитивных знаний дикаря, основывается на обычном, универсальном опыте повседневной жизни, опыте, добытом человеком в борьбе с природой за свое существование и безопасность, основанном на наблюдении и закреплённом рассудком. Магия основывается на специфическом опыте эмоциональных состояний, когда человек наблюдает не над природой, а над самым собой, когда не рассудок постигает истину, а игра эмоций с человеческим организмом создает иллюзию откровения» [23;85]. Можем только добавить, что наука, по крайней мере, ее теоретический уровень, не создается индуктивным путем (вспомним в этом отношении жесткую позицию К.Поппера), а с помощью гипотетико-дедуктивного познавательного процесса. Откуда почерпнуть «гипотезы» первобытному человеку? Конечно, из более знакомой ему сферы бытия, то есть, из укоренившихся в собственной

психике антропоморфных форм. А такие «гипотезы» (собственное усмотрение) могут меняться, пока что-то получается, а в таком случае сам процесс уже становится достоянием всего общества и тщательно охраняется требованием точности воспроизведения. Процесс в чем-то похож на «верификацию гипотез», однако не следует забывать о том, что гипотезы появляются лишь в ситуациях, когда практические действия в этом нуждаются.

Религия и магия. Архетипно–нуминозная сила религии

Весьма важно осознавать формальное и функциональное сходство и различие магии и религии. Б.Малиновский считает: «Как магия, так и религия основаны строго на мифологической традиции и обе существуют в атмосфере чуда, в атмосфере постоянных проявлений чудотворной силы» [23;86]. Но, как уже было отмечено выше, специфика магии в отличие от религии заключается в том, что для действий она «всегда имеет определенную цель», «что магия направлена на достижение практических целей» и цели «диктуют то, каким образом должно быть выполнено действие, чтобы оно было эффективным». И потому «самой первой профессией человечества является профессия колдуна или знахаря» [23;87]. «Религия же, напротив, в примитивных условиях является делом всех, в котором каждый принимает активное и равноценное участие». Ранняя религия, по взглядам Б.Малиновского, является не только «носителем нравственности» древнего человека, а его религиозная вера «обосновывает, закрепляет и развивает все полезные установки, такие, как почтение к традиции, гармония с окружающим миром, мужество и самообладание в борьбе с трудностями и перед лицом смерти. Эта вера (..) имеет огромное биологическое значение и открывает человеку примитивной культуры истину в более широком, прагматическом смысле слова» [23;88].

Изложенные выше тесные соотношения религии (проторелигии) и магии с ее эмпирическим уровнем (протонаука), на наш взгляд, и являются теми зачатками продуктивных противоположностей, реализация которых в дальнейшем может привести к развитию общественного и индивидуального сознания древнего человека. Правда, на наш взгляд, во время синкретического подэтапа культурной эволюции внутренние механизмы развития общественного сознания вряд ли являлись решающими в процессах адаптации общества к окружающей среде. Основную роль здесь сыграла случайная рационализация бессознательных форм (архетипов), которые в сознании субъекта могли приобрести любой текст, впоследствии послуживший предписанием для религиозных, магических или практических действий всего племени, так или иначе подействовавшим на способность адаптации общества к окружающей среде. Возможно, это и является неоправданной спекуляцией, но, на наш взгляд, упомянутое соотношение религиозных, магических и эмпирических знаний сходно с кантовским знанием практического, спекулятивного теоретического разума и рассудочно-эмпирическим. И почему менее развитые формы знания не могли бы содержать зачатки схемы более развитых знаний?

Попытаемся выяснить, откуда религия черпает силы, чтобы «быть носителем нравственности древнего человека», чтобы «закреплять почтение к традиции и гармонии с окружающим миром», «закреплять мужество и самообладание в борьбе с трудностями и перед лицом смерти»? Для этого обратимся к антропологу Р.Маретту (Robert Ranulph Marett) и результатам его исследования древнейшей «рудиментарной религии» (аниматизма), в которой он обнаружил существование двух сверхъестественных сил, которые, так или иначе, регулируют поведение древнего человека и общество. Этим сверхъестественным силам свойственны экзистенциальные качества – негативное и позитивное. *Табу* – негативная сила или сторона сверхъестественного, воплощающая в себе предупреждение: «не смей легкомысленно приближаться» и *мана* – позитивная сторона: «инстинктивное чувство чудодейственной силы» [24;101,102]. Р.Маретт предполагает, что «формулу *табу* - *мана* можно считать пригодной для выражения универсальной природы сверхъестественного», вместе с тем подчеркивая их сущность как силу, а не как выражение ценности [24;102]. В свою очередь, нас интересует сам факт наличия в психике людей таких сил, которые могут инстинктивно воздействовать на их поведение. В этом отношении мы можем привлечь здесь терминологию З.Лоренца объявившего подобные инстинкты «специфическими реакциями вида». В свою очередь, К.Юнг, опираясь на исследования более развитых религий, усматривает концентрацию таких инстинктивных сил в архетипическом образе бога. Он пишет: «Дело в том, что понятие бога – совершенно необходимая психологическая функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании бога. (..) Такое доказательство [бога] излишне; идея сверхмогущественного, божественного существа наличествует повсюду, ибо она есть некоторый архетип» [38;112]. В свою очередь, архетип «захватывает психику со своего рода изначальной силой и вынуждает ее выйти за пределы человеческого. Он вызывает преувеличение, раздутость (инфляцию!), не добровольность, иллюзию и одержимость как в хорошем, так и в дурном» [38;111]. Исследователь религий Р.Отто (Rudolf Otto) такое, не контролируемое разумом состояние верующего назвал *numinosum*, то есть, «нуминозное». К.Юнг считает, что «оно охватывает человека и ставит его под контроль; (..) Какой бы ни была его причина, нуминозное выступает как независимое от воли субъекта условие» [36;145]. Преувеличенную, на наш взгляд, но, уповая на опытность автора, даем характеристику религиозных убеждений Э.Уилсона: «Ментальные процессы религиозных убеждений (..) представляют собой запрограммированные предрасположенности, самодостаточные компоненты которых были встроены в нейронный механизм мозга за тысячи поколений генетической эволюции. Они сильны, неискоренимы и составляют суть социального существования человека» [31;292].

Подэтап «демистификации»

Следующему, более развитому подэтапу культурной эволюции, соответственно результатам исследований М.Элиаде, можем дать название – «демистификации». Данную новую ступень развития, на этот раз, мы можем идентифицировать даже с определенным историческим временем и географической средой. М.Элиаде пишет: «И в какой-то момент истории, прежде всего в Греции и Индии, но также в Египте, культурная элита перестает проявлять интерес к истории богов и не верит больше в мифы (как в Греции), продолжая все еще верить в богов». «В истории религий это первый известный пример сознательного процесса «демистификации». Конечно, даже в архаических культурах случалось так, что тот или иной миф терял религиозное содержание и становился легендой (..), но при этом сохраняли свое значение другие мифы» [34;110]. Так что же произошло в этих регионах в VII–VI веках до нашей эры? Исследователь древнегреческой философии Ф.Х.Кессиди, раскрывая этот поворот, пишет: «Традиционная западноевропейская история философии (..), рассматривая период возникновения античной философии как период становления науки, научного знания и понятийного мышления, делала упор на то, что философская мысль при своем зарождении опиралась на повседневные наблюдения и накопленные знания, которые пришли в конфликт с безотчетной религиозной–мифологической верой» [15;105]. Не оспаривая цитированного, на наш взгляд, более точно сущность этого процесса излагает русский философ А.С.Богомолов (Алексей Сергеевич Богомолов): «Философия же представляет собой разрешение противоречия между мифом и первоначальной наукой, синтез обобщающе-мировоззренческой установки мифа (не основанной на реальном знании) и эмпирической, наблюдательной установки древней науки» [2;31]. Что же образовывалось при помощи философского механизма, как же разрешались упомянутые противоречия? Это произошло в «классическом варианте»: менялись обе стороны – миф и «наблюдательные установки древней науки».

«С момента своего зарождения наука стала на пути объективного метода познания природы, метода, исключаящего вмешательство сверхъестественных сил в явления и процессы природы» [15;106]. Определенным образом менялась «религиозная сторона» мифа, можно даже сказать, что вместе с наукой самостоятельной стала и сама религия. А.С.Богомолов вслед за К.Леви-Строссом описывает эти изменения мифа: «Персонификация и антропоморфизация делают отношения между природными и социальными силами, символизирующими образами богов, более упорядоченными, даже «формализованными». (..) Эпическая и теогоническая обработка и переработка мифа представляет значительный шаг вперед в познании регулярностей природы и общества по сравнению с хтонической мифологией (фетишизм и анимизм)» [2;25]. Автор раскрывает сущность теогонического процесса, в котором мифологические образы «превращаются во все более абстрактные

сущности, теряют прежнюю наглядность и реальность, преобразуясь в «реальности» сознания религиозного, в сверхъестественные существа и сущности» [2;12].

Критерий степени развития религий

Известны межрелигиозные споры о превосходстве одной или другой религии. Но эти споры весьма бесплодны, ибо само понятие «превосходство» слишком многозначно и требует ответа на вопрос «в чем?». А в виде результата получим множество эмоционально окрашенных и в ценностном отношении не сопоставимых ответов. Ситуация была бы иной, если бы удавалось найти какое-то одно, приемлемое для всех сущностное качество в роли критерия степени развития религии, которое подлежало бы условной возможности «измерения», и, таким образом, сопоставления с тем же качеством другой религии. Но возможен ли такой критерий? Многие исследователи религий считают, что сравнивать религии возможно. Так считает и известный тюбингенский теолог Ганс Кюнг (Hans Küng), он пишет: «Разумеется, ни один серьезный исследователь в наши дни не оспаривает роли эволюции в истории религий: безусловно, религии развивались. В этом смысле Фрейд и этнологи более правы, чем статично мыслящие богословы» [17;55]. В свою очередь, французский социолог и философ Эмиль Дюркгейм (Émile Durkheim) уверен, что: «в сущности, нет религий, которые были бы ложными. Все они по-своему истинны; все они, по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования. Вероятно, можно расположить их в иерархическом порядке. Одни могут считаться выше других в том смысле, что приводят в действие более высокие мыслительные функции, богаче идеями и чувствами, включают в себя больше понятий и меньше ощущений и образов, отличаются более изощренным характером систематизации» [7;177]. Дюркгейм старается здесь указать на ряд неких формальных критериев, невзирая на сущность религии, на что, в свою очередь, указывает Эрих Фромм (Erich Seligman Fromm): «Религия может благоприятствовать развитию разрушительных сил или любви, господства или солидарности; она может способствовать развитию разума или парализовать его. (..) И вопрос не в том, «религия это или нет», а в том, «какова эта религия»: способствует ли она дальнейшему развитию человека, реализации его человеческих способностей или же препятствует этому» [33;313]. Приведем также цитату известного философствующего биолога Э.Уилсона: «Следовательно, религии, как любые другие человеческие институты, развивались в том направлении, которое обеспечивало благополучие их сторонников» [31;252].

Из сказанного упомянутыми авторами образовались как бы три связанные между собой составные части сущностного качества религий: 1) религии «соответствуют данным условиям человеческого существования», 2) религии

«способствуют человеческим способностям или же препятствует этому», 3) религии «развивались в том направлении, которое обеспечивало благополучие их сторонников». А какова суть этого «триединого» качества? Формулу его, на основании исследования соотношения развития культуры и религии Австралийского и Тихоокеанского региона дает Р.Маретт (Robert Ranulph Marett), объявляя, что: «Ключ для религиозной эволюции, несомненно, следует искать в эволюции социальной» [24;107], под понятием «социальной эволюции» понимая степень развития «социальных отношений и культуры». Значит, как в древнейших, так и современных обществах (можно сказать даже – цивилизациях) определение степени развития религии связано с развитием «социальных отношений и культуры», выросших под ее влиянием. То есть, с развитием науки, философии, морали, экономики, технологии и т. д., а в архаических обществах – с зачатками этих «отраслей культуры». Но, чтобы упростить содержание отношения «религия – культура» заменим ее на более наглядное и фактически ничего существенного не теряющее отношение «религия–наука» или «проторелигия–протонаука».

Подэтап «современная ситуация» в культурной эволюции

Говоря о подэтапе культурной эволюции – «современная ситуация», прежде всего мы должны были выяснить и установить критерий «уровня развития религии» и вместе с тем «уровня развития культуры (науки)», чтобы их можно было сопоставлять и оценивать. На этом подэтапе эволюции должны были уже оформиться и действовать «большие религии», развитые в том отношении, что четко отделены от науки, философии и остатков мифологического сознания. То есть, были бы реализованы начатые на подэтапе «демистификации» процессы и исчезнувшие признаки первоначальной синкретичности. Но так ли это?

Опираясь на выводы известного французского культуролога Фернана Броделя (Fernand Braudel), попытаемся дать обобщенную характеристику некоторых «больших» мировых религий и их соотношения с наукой, которая представляет как материальную, так и светскую духовную культуру. Разумеется, в основном, за религией остается ее религиозно-духовная культура. Но, чтобы снять лишнюю сложность, дальше будем говорить лишь об оппозиции «религия – наука». Что касается индуизма, Бродель пишет: «Индуизм, сегодня еще живой, остается основой всей индийской цивилизации уже на протяжении более чем тысячелетия», в свою очередь, «в Китае культ предков и богов природы, который можно датировать первым тысячелетием до н.э., прошел через даосизм, конфуцианство и буддизм, которым не удалось его уничтожить. С этими древними и живучими религиозными формами связаны столь же живучие социальные структуры: индийская система кастового разделения общества, китайская семейная и социальная иерархия» [4;182]. В обоих случаях Ф.Бродель отмечает связь религиозных ценностей с

неизменяющимся общественным устройством. «Эта особенность», – пишет он, – «характерна для примитивных культур, все формы существования и мышления которых полностью, напрямую погружены в сверхъестественное» [4-10;183]. У этих цивилизаций Дальнего Востока «религиозный аспект пронизывает все формы человеческой жизни: государство есть религия, философия есть религия, мораль есть религия, социальные отношения есть религия. Все эти формы имеют отношение к сакральному. Отсюда их тенденция к неизменности, к вечности» [4;183]. Сходная ситуация царит и в исламе: «Для правоверного мусульманина все, включая право, вытекает из Корана» [4;74]. Как считают экономисты, отчасти, в связи с этим, «ислам отстает от Запада на два века, именно на те два века, которые преобразовали Европу больше, чем весь период от античности до XVIII в.» [4;119].

В свою очередь, сущность христианства Ф.Бродель раскрывает в следующих выводах: «Христианство Запада было и остается важнейшей составной частью европейской мысли и даже рационализма, который возник из христианства и одновременно против него. В течение всего исторического развития Запада христианство оставалось в центре цивилизации, было его движущей силой даже тогда, когда цивилизация увлекала его за собой и деформировала. (..) Нынешний европеец, в массе своей атеист, все еще остается приверженным христианской этике, фундамент его поведения заложен в христианской традиции» [4;328]. Здесь мы хотели бы отметить, что под цивилизацией, если уж в тексте она противопоставлена религии, следует понимать ее науку и материальную культуру. Из этого следует вывод: Ф.Бродель считает, что христианство так и является «движущей силой» по отношению к науке и материальной культуре. Более ясно это выражается его согласием с формулировкой химика и сиолога Джозефа Нидхэма (Noel Joseph Terence Montgomery Needham): «Европа создала не лишь бы какую науку, но мировую науку. Создала она ее почти что самостоятельно» [4;355].

Исходя из установленного критерия степени развития религий, можно констатировать, что на данном отрезке исторического времени, лавры этого достоинства (то есть, наибольшей развитости) принадлежат христианству, способствующему возникновению современного общества, его культуры, в т.ч. и мировой науки. Однако следует отметить, что такой вывод связан лишь с критерием истины только в рамках эволюционной эпистемологии, согласно которой этим критерием является степень адаптации общества (владеющего конкретным общественным сознанием) к окружающей социальной и природной среде. В свою очередь, мы не уверены в том, что существуют и другие, более убедительные, критерии оценки истинности отражения действительности для научных теорий, и тем более, по отношению к религиозным «знаниям».

Так какие же факторы повлияли на отсталость этих обществ Востока и их материальную культуру и науку? Ф.Бродель считает, что, хотя историки еще не пришли к общему однозначному выводу, процесс отсталости начался в конце XII столетия в связи со «смертью» мусульманской философии и науки, после

которой «факел знаний подхватит Запад» [4;107]. Примером непротиворечивости сознания западных богословов и ученых того времени может послужить воплощение его в одну персону – монаха и ученого Роджера Бэкона (Roger Bacon).

Связь религии и науки

Чтобы более подробно выяснить специфику отношения «религия–наука», обратимся еще раз к содержанию вышеизложенных подэтапов «культурной эволюции» и источника возможного позитивного развития общественного сознания в виде дихотомии «религия–проторелигия – наука–протонаука». Эта дихотомия, которая подразумевает совместную адаптивность, может образовывать позитивно развивающуюся систему. То есть, «религиозная» часть (сторона) системы, которая, ввиду своего происхождения, имеет «архетипно–нуминозную» силу, охраняет внутриобщественные отношения, отношения с природой, а также, в какой-то мере регулирует «научно-практическую деятельность» общества. В свою очередь, эта «научно–протонаучно» практическая деятельность каким-то образом должна быть адаптирована к религиозной стороне общественного сознания. Особенно ярко это качество обнаруживается на практике более архаичных мифологических религий и, как мы читали выше, восточных «больших религий», где игнорируется наука как таковая. Яркий конкретный пример, раскрывающий суть адаптации «науки–протонауки» к религии, приводит Сьюзан Роуланд в сборнике статей «Алхимия и психотерапия: постъюнгианский подход»: «Для алхимиков человеческое сознание было плодом сотрудничества с божественным духом, которым пронизана вся природа. Конечно, как отмечал Юнг, алхимики, жившие в эпоху Возрождения, частично принимали христианство. Это приблизило их к научной революции и радикальному повороту в сторону химии (..). Алхимики Возрождения спешили присоединиться к доминирующему религиозному этосу, который готов был учредить своего трансцендентального Бога в науке, сосредоточив внимание на материи без души, преобразовав алхимию в химию» [1;19].

«Религиозная сторона» должна, в свою очередь, и сама адаптироваться к «научно–протонаучно» практической стороне системы, чтобы позаимствовать для своей «архетипической формы» соответствующее содержание. Соответствующее в том смысле, чтобы для большинства общественности были понятны ее предписания и приказы, и чтобы они смогли в виде обратной связи повлиять на «научно–протонаучную» практическую деятельность общества. Как уже выше отмечено, эта «обратная связь», в виде религиозных знаний (указаний), является позитивным или негативным, ибо, влияя на степень адаптивности общества к окружающей среде, обеспечивает возможности его выживания. Здесь вспомним, что «религия–проторелигия» составляет консервативную часть системы и претерпевает изменения гораздо реже, нежели

«наука–протонаука», которая имеет возможности быть более активной и более изменчивой ее частью.

Рассмотренная совместная адаптация системы «религия–наука», на разных этапах эволюции может быть как в равновесии, так и в отклонении от него. Значительное отклонение от равновесия, или даже выраженное несоответствие, могут иметь последствия, как для самой религии, так и для науки, вплоть до потери поступательного развития, или даже уничтожения общества.

К сожалению, такой дефицит равновесия наблюдается в современном мире. С одной стороны, в христианстве, с другой, в бегло рассмотренных нами религиях Востока. Если, скажем, в исламе это равновесие застряло в неоправданном перевесе религии, то в христианском мире – на гипертрофированной оценке возможностей решать общественные и мировые проблемы с помощью науки. Последняя, несмотря на высокие достижения, в том числе, техники и технологий, не может, ради неравных возможностей и интересов мировой общественности, избавиться от процессов деградации окружающей среды, увеличения материального и духовного неравенства, этического нигилизма и угрозы насильственного уничтожения планеты. В обществе постепенно укрепляется убеждение, что потенциал выживания нашей цивилизации уменьшается и мы все оказываемся подвергнуты опасностям глобальных техногенных (быть может, правильной – андрогенных?) катастроф.

Но возможно ли, что сама наука, все-таки, сможет обуздать негативные повороты на своем пути в будущее? Как думают ученые? Нами уже цитированный Кай Хахлвег считает, что «научный прогресс автоматически не ведет к общественному прогрессу, причем возможно и даже вероятно, что этот самый процесс может вести к угасанию человечества как он ведет к угасанию многих других видов» [29;180]. Еще острее по поводу предвидения возможного будущего высказался Эрих Фромм (Erich Fromm), считая, что необузданная технократия неминуемо приведет к катастрофе, ибо «Дегуманизированный человек, в конечном счете, окажется не в состоянии поддерживать существование жизнеспособного общества и в скором времени не сможет удержаться от применения ядерного или биологического оружия» [33;373]. И что нам на это ответить?

Если мы выразили неуверенность по поводу возможности науки удержать духовные и материальные силы на том уровне, чтобы обеспечить долговременные благополучные межобщественные отношения и отношения с окружающей природой, то встает вопрос, что в этом отношении сделала наша христианская религия, являющееся самой развитой среди других земных религий? Почему она уступает ценностям, генерируемым не только нашей, бурно развивающейся наукой, и современного экономического уклада, но отчасти и сакральным ценностям других религий, которые не во всем еще освободились от своего синкретического характера? На эти вопросы можно ответить следующее. В эволюционном процессе развития от синкретического до нашего подэтапа религии теряют свою синкретичность, то есть, свои составные части, уходящие вместе с наукой: философию, космологию,

обществоведение, технические знания, отчасти и этику, и тому подобные. Вместе с ними перемещаются и некоторые архетипные формы, приобретающие новое, не религиозное содержание, и сопутствующие «архетипно–нуминозные» силы, потерянные таким образом религией. Эти силы и обеспечивает ряд новых ценностей, порой весьма сомнительных и противостоящих религиозным. Относительно этого Э.Фромм пишет: «возникла новая тайная религия – «индустриальная», укоренившаяся в структуре характера современного общества, но «религией» не признаваемая. «Индустриальная религия» несовместима с подлинным христианством. Она низводит людей до положения слуг экономики и созданных их же руками машин» [33;323]. Констатация изложенной ситуации свидетельствует лишь о вышеотмеченном губительном несоответствии ценностей религии и науки в нынешнем мире.

Что касается якобы превосходства религий архаического уклада над христианством, можно сказать, что сутью такой возможности и является монолитное и мощное проявление «архетипных–нуминозных» сил в этих религиях. У ценностной системы таких «синкретических» религий, которые воплощают в себе все формы общественного сознания, не существуют и не должны существовать противопоставляемые ценности, в виде науки и технологии, умаляющие мощь религиозного уклада. Это явным, или же неявным, образом осознается духовными руководителями этих религий, и экстремистская часть их пристально охраняет укоренившуюся ситуацию и безжалостно устраняет все попытки отойти от религиозных норм. Например, в конце 2016 года многих взбудоражила весть о том, что исламские боевики подвергли смертной казни группу подростков за то, что они коллективно смотрели по телевизору футбольный матч. Это событие и многочисленные самопожертвования исламских террористов, указывают на чересчур преувеличенное проявление «архетипных–нуминозных» сил во многих исламских обществах, ничтожной самостоятельной «научно-практической» деятельности и, вместе с тем, адаптивности общества к природной и социальной среде. Иными словами, к недостаточной адаптации к нынешнему миру.

Необходимость христианства обновить «архетипно–нуминозные» силы. Критика концепции Рудольфа Бультмана.

Возвращаясь к идее потери равновесия между религиозными и научными знаниями в христианском обществе, попытаемся рассмотреть часть убеждений и предложений ученых и богословов относительно данного вопроса. На наш взгляд (как мы выше старались показать), сущность этой ситуации связана с переходом многих духовных форм от религии к оппозиционной стороне науки, в том числе и чисто общественно-организаторских явлений, например, формальное отделение церкви от государства. Все это в значительной мере умаляли «архетипно–нуминозные» силы защищающие влияние христианских

ценностей. Развивающаяся религия в историческом ракурсе напоминает короля Лира, все богатство отдавшего своим дочерям. С одной стороны, это является и целью развитой религии, но, с другой стороны, возникает вопрос, а что остается у самой религии? Исходя из рассмотренного выше принципа взаимной адаптации содержания обеих форм сознания, следующим этапом установления равновесия, должно стать не противоречащее науке обновление (интерпретация) содержания «Благой Вести». То есть, обновление в соответствии с новым мировоззрением. Именно в таком ракурсе должна изменяться нынешняя интерпретация Нового Завета, что сознательно или же бессознательно тормозится. Тем самым не допускается полноценное проявление «архетипно–нуминозных» сил, призванных защищать интересы нашей цивилизации в целом и каждого человека отдельности. Но как об этой проблеме рассуждают более влиятельные представители общественности? Например, К.Г.Юнгу в последние годы жизни пришлось резюмировать: «Говоря точно, я считаю себя христианином, но одновременно убежден в том, что современное христианство не предъявляет полной истины; доказательством тому хаос наших дней. Современное состояние представляется мне невыносимым, поэтому я считаю совершенно необходимым дальнейшее преобразование христианства с самых его основ. По моему мнению, нужно принимать во внимание знание о психологии бессознательного (..)» [17;54]. В свою очередь, А.Н.Уайтхед (Alfred North Whitehead) в своей книге «Приключения идей», в разделе «Новая реформация» однозначно видит развитие христианства в подчинении его догм авторитету разума. Он пишет: «Нападки на последовательную мысль являются изменой цивилизации. Однако великие умы, заложившие фундамент современной цивилизации, такие как Джон Локк, имели причины для недовольства традиционной догматической теологией, хотя они не совсем правильно понимали, на чем именно основано это их отношение. Их подлинным врагом было учение о догматической завершенности – учение, которое с равной силой процветало и процветает в рамках теологии, науки и метафизики. (..) Это ошибочное учение не ограничивается религиозной мыслью, оно заразило все сферы мышления» [30;208].

На наш взгляд, требование обратиться к разумному мышлению относится именно к интерпретациям текста Нового Завета [далее в тексте – НЗ], которые должны стать более современными, не теряя своей сущности. «Благоую Весть» должны преподнести людям нашего времени на соответствующем языке и логике, а не опираясь на представления людей двухтысячелетней давности. Ясно, что закодированная в аллегориях, притчах и других иносказаниях информация, может иметь совершенно другой смысл.

Попытку обновления «священного текста», хотя на наш взгляд, вполне неудачно, совершил богослов Рудольф Бультман (Rudolf Karl Bultmann) в своей работе «Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия». С его аргументацией, оправдывающей необходимость изменения интерпретации НЗ, мы в целом согласны, поэтому весьма обильно

процитируем его соображения. Р. Бультман достаточно обоснованно задает вопрос: «Может ли христианское провозвестие требовать сегодня от человека принятия мифической картины мира как истинной?» и отвечает: «Однако невозможно простым усилием воли восстановить ушедшую картину мира, и тем более – восстановить мифическую картину мира после того, как весь строй нашего мышления был необратимо сформирован наукой. (..) Исполнение этого требования было бы вынужденным *sacrificium intellectum*, принесением разума в жертву, а совершающей это жертвоприношение оказался бы человеком, интеллектуально раздвоенным и неискренним: он принимал бы для своей веры, для своей религии картину мира, отвергаемую им в обычной жизни» [5;8,9]. В этом отношении Р.Бультман подытоживает: «В результате развития науки и техники человек овладел миром и опытным знанием о мире такой степени, что никто уже не в состоянии всерьез держаться и не держится за новозаветную картину мира» [там же].

Так в чем мы полностью не согласны с Р.Бультманом? Его предложение – «хирургическим способом» элиминировать те места в НЗ, которые, по его мнению, слишком «мифологичны», необъяснимы, и никак не соответствуют представлениям современного общества. Это относится к таким событиям НЗ, как «воскресение Христа», «эсхатология (апокалипсис)» и «метемпсихоз (бессмертие души)» и др., которые он предложил интерпретировать как мифологические или психологические феномены, отнимая у них экзистенциальную сущность. Таким способом он желал укрепить понимание содержания этих текстов и, тем самым, привлечь более обширные массы людей к христианству. Правда, даже с точки зрения эволюционных эпистемологов и их критерия адаптивности, в первом приближении, это, наверное, ему бы и удалось. Но суть религий и их священных текстов, не в том, чтобы эти тексты понравились кому то, или были легко воспринимаемы. В этом случае текст подвергся насильственной адаптации к данному историческому пониманию общества, взамен адаптации общества к пониманию священного текста и послушанию. Что и является сутью реализации каждой религии.

Но сказанному выше можно возразить, ибо, из «обнаруженного нами правила совместной адаптации религиозных и «научно–протонаучных знаний», религиозные знания должны были принимать ясное и соответствующее «научнообразным» знаниям содержание. Это правда, но в таком случае, должна изменяться интерпретация, но не суть этого события, с главной целью: ни в коем случае не потерять в нем источник «архетипно–нуминозных» сил. Но вместе с удалением из НЗ, по предложению Р.Бульмана, вышеописанных событий, теряется весь смысл Провозвестия, и, вместе с тем, источник его «архетипно–нуминозных» сил. Христианство, его священные тексты или знания уже дважды засвидетельствовали свою истинность или адаптивность к миру: во-первых, будучи изначально убеждением мизерной группы иудеев, оно стало религией европейского или даже мирового масштаба; во-вторых, являясь религией, оно породило мировую науку и современное мировое общество. По крайней мере, в те века мировой истории, в рамках которых существовало нами

описанное равновесие или соответствие этой религии и «научного–прото­научного» восприятия тогдашнего мира.

Так что же мы можем предложить взамен предложенной Р.Бульманом демифологизации НЗ? Это сциентизация НЗ (правда, не в формах сциентической церкви). Провозвестие в основном, как уже отмечено, представлено на языке «аллегорий, притчи и других иносказаний», поэтому задача состоит не в упрощении священного текста, а в интерпретации его на современном языке науки. И в наши дни современная наука гораздо более способна выполнять эту задачу, нежели во времена предложений Р.Бульмана. Причем, на наш взгляд, способ решения этой задачи совпадает с духом методологических установок пост-постмодернистского подхода нашего времени.

Некоторые богословы выход из кризисного состояния христианства предполагают в усиленном обращении к духовной медитации как способу усовершенствования религиозных чувств. Они, конечно, могут призывать верующих к такой духовной практике, но без самого рационально и ясно воспринимаемого содержания Провозвестия, «архетипно–нуминозное» переживание может и не реализоваться в виде подкрепления требованиям «Божьего слова». Здесь считаем уместным привести цитату родившегося в Прибалтике психолога религий К.Гиргенсона (Karl Girgensohn), считающего, что «религиозные чувства и действия религиозной воли возможны только тогда..., когда разум обнаружил какое-либо религиозное содержание... Религиозные идеи не являются превращением чувственных состояний и стремлений в рассудочные содержания, а наоборот, религиозные идеи сами превращаются в чувства и стремления (..)» [41;19]. Недаром И.Кант подчеркивает рациональную сущность христианской религии: «(..) Она вышла из уст Первоучителя не как статутарная, а как моральная религия, вступив тем самым в теснейшую связь с разумом, и потому она сама по себе и без помощи исторической учености могла с завидным постоянством распространиться на все времена и все народы» [8;392].

Априорные знания в возникновении формы и содержания религиозных понятий

Мысленно вернемся к нами уже рассмотренному способу возникновения религиозных (проторелигиозных) знаний. Мы сделали вывод о том, что основа этих знаний связана с генетической информацией, которая в онтогенезе индивида реализуется как внедренная в его «бессознательную психику» система архетипов. Но в сознании человека, по крайней мере, в пору рассвета его архаического общества, эти архетипы проявляются, приобретая случайное, но в каком-то смысле соответствующее своей форме, научное (прото­научное) или просто, опытное, знание. При определенных обстоятельствах эти,

религиозного характера, отдельные индивидуальные представления или «знания», могут быть приняты архаическим обществом и включены в их религии. Но в общественном сознании религия (проторелигия) как содержание, овладевшее конкретной архетипной формой, само выступает в качестве секундарной формы по отношению к научному (протонаучному) знанию. То есть, оно возвратным способом влияет на научные (протонаучные) знания. Более наглядно это качество религии проявляется в архаических обществах, где проторелигия напрямую обуславливает протонауку (опытные знания), но наш, приведенный выше пример, касающийся изменяющегося «религиозного знания» как причины превращения алхимии в химию, является ярким примером этого процесса. Как более узкое, конкретным архетипом религиозного характера порожденное (оформленное) знание, так и более развернутые, уже представляющие систему полноценные религиозные (проторелигиозные) знания, являются априорными знаниями, существующими прежде всякого опыта. Но, хотя мы эти знания, без всякого сомнения, и можем назвать «существующими прежде всякого опыта», в философии Канта, по крайней мере в его работе «Критика чистого разума», под таким названием подразумевается знание (понятие) существенно другого значения. Напомним, что характерное качество таких знаний – возможность провести их «трансцендентальную дедукцию», что и утверждает их качества «объективности и всеобщей значимости» и, по сути дела, является критерием истинности этих знаний.

Вспомним, в начале этой работы, мы говорили о том, что в науке более общие знания также являются формами, или априорными знаниями (Кант) по отношению к эмпирическим знаниям. Но, как мы установили, априорность религиозных и научных знаний не идентична. Нынешняя наука готова принимать кантовские научные априорные знания в виде доказанных гипотез, а религиозные априорные знания она не готова считать даже маловероятными гипотезами. Тем не менее, и эти знания (в основе которых бессознательные априорные формы генетической информации), могут создавать (или не создавать) определенные изменения в научных (протонаучных) знаниях и, вместе с тем, – определенные изменения в окружающей среде. А если так, то в соответствии с принципом адаптивности, как своеобразным критерием истинности «эволюционной эпистемологии», как одни, так и другие «развернутые априорные знания», если они обеспечивают соответствующий уровень выживания и развития общества, могут приобретать этот статус истинности.

Вкратце повторим путь реализации научных априорных знаний или гипотез в развитии научного знания в целом. Оно движется от единичного к общему, конкретней, с чувственного восприятия (материи – по Канту) к понятийному мышлению (к форме – по Канту), от эмпирического к теоретическому. От теории более низкого порядка обобщения – к теории более общего порядка. К.Поппер этот путь развития знаний охарактеризовал как «квазиэмпирический путь эволюции знания». В свою очередь, путь развития,

отмеченных нами религиозных априорных знаний идет как бы в противоположную сторону. То есть, от общего к единичному, ибо форма религиозного понятия (условно – гипотезы) уже дана, но она должна наполняться эмпирическим содержанием, которое, со временем пополняется новыми знаниями из области научных (протонаучных), с вектором движения в сторону конкретности (единичности). Аналогично названному К.Поппером знанию, полученному «квазииндуктивным путем эволюции», этот путь можно назвать «квазидедуктивным», а априорные знания, находящиеся в его основе – «квазидедуктивными или религиозными априорными».

Критерий «объема и содержания» понятий в «квазидедуктивном» процессе развития религиозных знаний является как бы противоположным «квазииндуктивному». То есть, объем изначального, на архетипах основанного, мифологически-религиозного понятия, например, «высшего провидения», является бесконечным, ибо включают анимистические представления в виде многочисленных различных духов, всех сильных предков, демонов и прочих существ. В дальнейшем развитии этого понятия, его объем сужается до ограниченного числа богов пантеона и, в конечном счете, до объема понятия монотеистического бога как сингулярного понятия. В свою очередь, изначальное содержание этих «духовных» существ, их личные свойства, крайне скудны. В процессе дальнейшего развития, уже у богов пантеона, их свойства, составляющие содержание понятия, становятся конкретнее и, в «конце» развития (монотеистический бог), должны стать бесконечными, имея отношения со всей Вселенной, так же, как и в первом примере (в отношении сингулярного понятия) этого критерия в начале нашего текста.

Если идея об эволюционном процессе развития знания в целом, в котором происходит взаимная адаптации религии (проторелигии) и науки (протонауки), которая реализуется как приобретение содержания для одной стороны и изменения формы (соответственно и содержания) для другой, имеет достаточное основание, то из этого следуют весьма неожиданные спекулятивные консеквенции. То есть, если понятие «высшее провидение, бог» рассматривается как крайнее развитое образование «в конце» квазидедуктивного эволюционного процесса, то оно имеет способность оформлять объект высшей стадии квазииндуктивного развития знания. Вспомним, что это могло быть – квантовые поля, темная или «белая» материя, на философском языке, по сути дела, материя как таковая. Если эти понятия рассматривать в экзистенциальной плоскости, то можно представить, что Бог придает форму всей материи, а свойства Бога проявляются через самим им оформленную материю.

Априорные знания в контексте «практического разума» И.Канта

Для подкрепления наших идей связи с квазидедуктивным априорным знанием, как своего рода родником и основой религиозных знаний, приведем мысли Канта, которые на наш взгляд, весьма сходны в этом отношении. Правда,

существует и различие, но оно, на наш взгляд, связано лишь с неудачной попыткой Канта установить формальный критерий истинности «квазидедуктивного априорного» знания, который он именуется «основоположениями» практического разума, способными создавать «высшее благо» и стать «определяющим основанием воли».

Чтобы показать противоположный ход и место возникновения, в процессе реализации этих основоположений практического разума (по нашему представлению – квазидедуктивных априорных знаний), Кант сам указывает на их различие с движением спекулятивно-теоретического знания, которое совпадает и с реализацией научного знания: «Познанием предметов, которые могут быть даны рассудку; следовательно, она [аналитика] должна была начинать с созерцания, стало быть (.), с чувственности, только от них перейти к понятиям (..) и, лишь предпослав то и другое, могла завершиться основоположениями» [9;417] (по сути дела, это «квазииндуктивный путь» эволюции знаний – по К.Попперу). «В свою очередь», – объясняет Кант, – «порядок реализации знания в практическом разуме будет уже обратным тому, который был принят в критике чистого спекулятивного разума. Дело в том, что в данной критике мы, начиная с основоположений, будем идти к понятиям и уже от них, где возможно, к чувствам» [9;327]. Именно так и реализуются нами выявленные квазидедуктивные априорные знания.

Далее попытаемся выяснить и другие свойства этих основоположений практического разума. Об этом Кант пишет: «Изложение высшего основоположения практического разума здесь уже дано, т.е., (..) указано, что оно само по себе существует совершенно а priori и независимо от эмпирических принципов (..). Но нельзя надеяться, чтобы с дедукцией, т.е. с обоснованием его объективной и всеобщей значимости и с постижением возможности такого априорного синтетического положения, дело пошло бы так же хорошо» [9;366]. И на самом деле, как мы уже выяснили относительно квазидедуктивных априорных знаний, они не могут являться гипотезами, по крайней мере, в контексте нынешнего научного знания, ибо отсутствует возможность их доказательства или опровержения. Хотя Кант и не надеется, что «дело пойдет хорошо» с «трансцендентально дедуктивным» подтверждением «основоположений» как полноценных а priori, этот (или похожий) критерий, отличающий «априорные знания», как «имеющие объективную и всеобщую значимость», от любых доопытных знаний [9;453], применять с позитивным выходом, ему не удастся. Невзирая на это, Кант отождествляет эти обе формы *a priori*, основываясь на том, что они обе суть а priori чистого разума [9;453,454]. «Следовательно», – пишет Кант, – «в соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает первенством, если предположить, что это соединение не случайное и произвольное, а основанное а priori на самом разуме, стало быть, необходимое» [9;454]. Кант здесь говорит о соединении «чистого спекулятивного разума с чистым практическим», дабы образовались знания (понятия) имеющие силу повлиять на волю мыслящего существа. Такое сочетание Кант именуется

«определяющим основанием воли». В нашем представлении такое «основание» связано с понятием или системой понятий конкретной исторической религии, которая, так или иначе, влияет на науку (изменение или переоформление спекулятивного теоретического сознания), вплоть до взаимодействия с окружающей социальной и природной средой. В этом процессе религиозные знания и их влияние на окружающую среду можно выявить как вполне обособленные, и поэтому для них можно применить «критерий адаптивности». Так или иначе, но эти «религиозные знания», являются главенствующими (вроде метатеории) по отношению к «научным», хотя в процессе эволюции они постепенно теряют это первенство. Кант пишет: «Нельзя требовать от чистого практического разума, чтобы он подчинялся спекулятивному (..), так как всякий интерес, в конце концов, есть практический, и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении» [9;454].

Хотя мы не намерены углубляться в кантовские весьма непростые размышления по поводу этих вопросов, продолжим рассматривать структуру его понятия «определяющее основание воли», которое складывается как бы из двух автономных составляющих: «морального закона» и «высшего блага». Относительно «высшего блага» Кант пишет: «Следовательно, если бы «высшее благо» и было всем предметом чистого практического разума, т.е. чистой воли, его все равно нельзя было бы поэтому считать «определяющим основанием воли», и только «моральный закон» необходимо рассматривать как основание к тому, чтобы сделать своим объектом «высшее благо» и осуществление или содействие ему» [9;440]. В свою очередь, «моральный закон» является как бы нейтральным по отношению объекта воления, т.е. «высшего блага». «А так как это закон только формальный (а именно, требует формы максимы как устанавливающей общие законы), то как «определяющее основание» он отвлекается от всякой материи, значит, от всякого объекта воления» [9;440]. Возникает вопрос: каким образом Кант все-таки видит слияние этих обеих составных частей в единое «определяющее основание воли»? По сути дела, являющееся основанием истинности догм, в которой уверен верующий. Вот его ответ: «Христианское учение о нравственности восполняет этот пробел (отсутствие второй необходимой части высшего блага) представлением о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону, как о царстве божьем, где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, саму по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо» [9;462]. И поясняет эту мысль: «Само собой разумеется, что если в понятие высшего блага уже включается моральный закон как первое условие, то высшее благо не только объект, но и его понятие, а представление о возможном благодаря нашему практическому разуму существованию его есть также определяющее основание чистой воли, так как тогда моральный закон, уже мыслимый в этом понятии и включенный в него» [9;440]. На наш взгляд, включение «морального закона» в «высшее благо» в неявной форме осуществляется в любой религии, ибо этот закон только и

требует от верующих соблюдать «высшее благо» этой религии. Об этом, на наш взгляд, свидетельствует наказание нарушителей требований «высшего блага». Такой вывод, на наш взгляд, противоположен задуманному Кантом, ибо христианство невольно приравнивается (как религия) любой другой, невзирая на ее «развитость».

В кантовском учении мы, хотя и весьма бегло, рассмотрели воздействие религиозного знания на научно-опытное. Тем не менее, мы желали продемонстрировать и противоположный процесс, то есть, наполнение «архетипной формы религиозного характера» научными (протонаучными) или просто опытными знаниями. Более упрощенное представление процесса заимствования опытных знаний для содержания априорных форм практического разума Кант дает в своей работе «Критика способности суждения», в которой он о содержании понятия Бога пишет: «Здесь чрезвычайно важно отметить, во-первых, что мы можем мыслить эти свойства высшего существа только по аналогии. Ибо как бы мы могли исследовать его природу, подобной которой опыт нам нечего не дает? Во-вторых, что с помощью этой аналогии мы можем только мыслить его, а не познавать и приписать ему эти свойства теоретически (...) Здесь же нам важно только установить, какое понятие нам *по свойствам нашей познавательной способности* [выделено нами] следует составить о высшем существе...» [11;300]. На философском уровне Кант этот процесс разъясняет так: «Итак, можно пользоваться и природой чувственно воспринимаемого как типом умопостигаемой природы, пока я отношу к этой природе не созерцания и не то, что от них зависит, а только форму законосообразности вообще» [9;394]. «К применению моральных понятий [априорных] – подходит лишь рационализм способности суждения, который от чувственной природы берет только то, что и чистый разум может сам по себе мыслить, т.е. законосообразность, и в сверхчувственную природу привносит только то, что, наоборот, может быть действительно показано через поступки в чувственно воспринимаемом мире по формальному правилу закона природы вообще» [9;395].

В завершение нашего текста, мы хотели еще коснуться упомянутых выше архетипов «двойного характера» (ярко проявившихся в биологической эволюции), т.е. защищающих самого индивида или защищающих род в целом. Мысленно перебирая кантовский (также и научный) процесс возникновения и развития знания, можно обнаружить, что они возникают в восприятии многообразия впечатлений конкретного индивида и в их оформлении с помощью приобретенного опыта. Поэтому выявленные опытные знания ориентированы на обеспечение деятельности индивида, его выживания и развития, и в основе данного обеспечения – ориентированные на эиm задачи гены и архетипы. Можно предположить, что, в основном, как наука, так и материальная культура вырастает из этих начал. Это конечно не означает, что общество в целом не заботится о своем выживании и благополучии, но, как показывает история нашего времени, индивидуальные ценности берут верх над

общественными. Поэтому гены и архетипы, ориентированные сугубо на выживание и развитие вида, т.е. общества, связаны лишь с императивами сверхчувственной природы и с владеющими архетипно-нуминозной силой религиозными повествованиями.

Но, как мы старались показать, формы религиозных знаний приобретают все более научнообразное содержание. Здесь мы хотели отметить, что «религиозный априори» (квазидедуктивный), вопреки неудачным попыткам Канта, все-таки поддается «трансцендентальной дедукции», правда, в рамках принципов «эволюционной эпистемологии» и, по сравнению со спекулятивно-теоретическими доказательствами, занимает несравнимо большие временные ресурсы. То есть, века, даже тысячелетия, затраченные на ход эволюционного процесса религий, начиная с проторелигии архаического общества, непрерывно приобретают конкретность, вплоть до христианства наших дней. В свою очередь, наука в этом процессе, наоборот, обретает более идеальные (метафизического характера) формы. В целом, весь процесс как бы ориентирован на своего рода синкретизм обеих форм сознания, аналог которым на заре человечества – мифологические знания, но в будущем основа такого синкретизма – наука, в которой религия займет, по крайней мере, статус полноценной научной гипотезы. Об этом должны позаботиться как пост-постмодернистский способ мышления, так и современная научная интерпретация «Благой Вести». Завершим цитатой П. Тейяра де Шардена (Pierre Teilhard de Chardin): «Религия и наука – две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить» [6; 400].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алхимия и психотерапия: постъюнгианский подход. Под. ред. Дейла Матерса. М., Добросвет, 2016//Alchemy and Psychotherapy: Post-Jungian Perspectives, Edited by Dale Mathers, "Taylor & Francis", 2014.
2. Богомоллов А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982.
3. Брук Дж.Х. Наука и религия. М., 2004// Science and Religion: Some historical Perspectives. Cambridge University Press, 1991
4. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008// Grammaire des civilisations. Paris, 1993

5. Бультман Р. Новый Завет и мифология. В кн. Социально-политическое измерение христианства. М., 1994 // Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, 1941.
6. Де Шарден П.Т. Соединение науки и религии. Феномен человека. <http://psylib.ukrweb.net/books/shard01/txt12.htm> // Le Phenomene humain. Paris, 1955.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. В кн.: Мистика. Религия. Наука. Антология. М., 2011// Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie. 4-eme ed. Paris, 1960
8. Кант И. Религия в пределах только разума. В кн.: Трактаты. СПб., 2006// Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
9. Кант И. Критика практического разума. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. АН СССР, Ин-т философии. М.: Мысль, 1965. // Kritik der praktischen Vernunft.
10. Кант И. Прологомены... Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. АН СССР, Ин-т философии. М.: Мысль, 1965. // Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik...
11. Кант И. Критика способности суждения. Соч. в 6 т. Т. 5. АН СССР, Ин-т философии. М.: Мысль, 1966. // Die Kritik der Urteilskraft
12. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6 т. Т. 3. АН СССР, Ин-т философии. М.: Мысль, 1964. // Kritik der reinen Vernunft
15. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972.
16. Князева Е.Н. Эволюционная эпистемология: современный взгляд. В кн.: Эпистемология: перспективы развития. ИФ РАН. М., 2012.
17. Кюнг Г. Фрейд и будущее религии. М., 2013.// Freud und die Zukunft der Religion. 1987
18. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 2015.// La mentalite primitive. Paris, 1922.
19. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопрейдизма. М., 1977.
20. Лоренц К. Кантовская концепция а priori в свете современной биологии. Публикуется по: Эволюция. Язык. Познание. М.: Языки русской культуры, 2000. // <http://philosophystorm.org/article/konrad-lorents-kantovskaya-kontseptsiya-priori-v-svete-sovremennoi-biologii> // Kants Lehre von Apriorischen im Lichte gegenwertigen Biologie.

21. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. //Die Ruckseite des Spiegels//, /http://royallib.com/book/konrad_lorents/oborotnaya_storona_zerkala.html
22. Лоренц К. Что такое сравнительная этология? **Конрад Лоренц - основатель этологии**. Ин-т истории естествознания и техники им.С.И.Вавилова РАН. М., (Известное также под названием “Русская рукопись”, хранится в Российском государственном военном архиве: Ф.4П. Оп.24А. Д.36. Л.6-12). <http://ethology.ru/library/?id=102>
23. Малиновский Б. Магия, наука, религия. В кн.: Мистика. Религия. Наука. Антология. М., 2011.// Magic, Science and Religion and Others Essays. Glencoe,1948
24. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии. В кн.: Мистика. Религия. Наука. Антология. М., 2011.// Archiv fur Religionswissenschaft.Freiburg-Leipzig-Tubingen.Bd.12, 1909.
25. Палмер Дж, Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo Sapiens.// Evolutionary Psychology: The Ultimate Origins of Human Behavior. Front Cover. Jack A. Palmer, Linda K. Palmer. Allyn and Bacon, 2002.
26. Поппер К. Логика и рост научного знания. В кн.: Избранные работы. М., 1983// The Logic of Scientific Discovery. Basic books, NY, Hutchinson &Co., Ltd., London, 1980.
27. Поппер К. Предположения и опровержения. В кн.: Избранные работы. М., 1983.// Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London and Henley. Routledge and Kegan Paul, 1972.
28. Поппер К. Эволюционная эпистемология. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. Эдиториал УРСС, М., 2000.// *Popper Karl R. Evolutionary Epistemology // Evolutionary Theory: Paths into the Future / Ed. by /. W. Pollard. John Wiley & Sons, Chichester and New York, 1984, ch. 10, pp. 239-255.*
29. Хахлвег К., Хукер К. Эволюционная эпистемология и философия науки. В кн.: Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей запада. М.: Ин-т Открытое общество, 1996. // *Issues in Evolutionary Epistemology*, Albany N.Y., State University of New York Press, 1989.
30. Уайтхед А.Н. Приключения идей. М., 2009.
31. Уилсон Э. О природе человека. М.,2015.// On Human Nature. Harvard University Press. 1978., 2004.
32. Фолльмер Г. Эволюционная теория познания: врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и

теории науки. Биологическая и культурная эволюция. // http://www.e-reading.club/bookreader.php/1037446/Follmer_-_Evolyucionnaya_teoriya_poznaniya___vrozhdennye_struktury_poznaniya_v_kontekste_biologii%2C_psihologii%2C_lingvistiki%2C_filosofii_i_teorii_nauki.html

33. Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1998.// To Have or to Be? (Psychoanalysis and Religion. The Art of Loving. To Have or to Be?)

34. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2014.// Aspects du myte. Paris, 1963.// 1963 by HarperCollins Publishers, Inc. „This book was originally published as a volume in the Harper World Perspective Series, planned and edited by Ruth Nanda Anshen”

35. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. В кн.: Архетип и символ. М., 2015.// Uber die Archetypen des kollektiven Unbewussten.// Archetypes of the Collective Unconscious

36. Юнг К.Г. Психология и религия. В кн.: Архетип и символ. М., 2015.// Psychologie and Religion.

37. Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. В кн.: Бог и бессознательное. М., 1998. // Der Begriff des kollektiven Unbewussten.

38. Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн.: Психология бессознательного. М., 2014. // Uber die Psychologie des Unbewussten. // On the Psychology of the Unconscious.

39. Юнг К.Г. Душа и земля. В кн.: Проблемы души нашего времени. СПб., М., Екатеринбург, 2017. // Seele und Erde. GW 5 1931 (49-103) [53]

40. Юнг К.Г. Психология архетипа ребенка. В кн.: Бог и бессознательное. М., 1998. // Zur Psychologie des Kindarchetypus. In: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. 1940.

41. Biezais H. Kristiānisms laikmetu maiņā. Rīga, 1943 (на латышском яз.)