

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«УФИМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НЕФТЯНОЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Лобанкова Инна Петровна

**ПАССИОНАРНОСТЬ В ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ:
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ
КУЛЬТУРЫ ПРОТОГОРОДА АРКАИМ**

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:
профессор, доктор философских наук
Истамгалин Рамиль Сафиевич

Уфа, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Философско-методологические основы реконструкции пассионарности в культуре протогорода	32
1.1. Проблема пассионарности в динамике культуры протогорода и возможность ее философско-методологической реконструкции	32
1.2. Принципы исследования происхождения и воспроизводства культуры протогорода	63
Глава 2. Пассионарность как генетическое основание динамики культуры: социально-культурные смыслы и природные истоки	76
2.1. Культурные предпосылки пассионарности в концепции Осеевого времени К. Ясперса	76
2.2. Природные истоки пассионарности в концепции Л.Н.Гумилева, евразийстве и естественнонаучных концепциях	89
2.3. Модель пассионарности культуры: природные истоки, культурные предпосылки и индивидуально-личностные начала	109
Глава 3. Реконструкция пассионарности на примере протогорода Аркаим	148
3.1. Пассионарность в культуре Аркаима: четыре уровня бытия формы (артефакт, действие, мысль, предельная категория) в теории развития	148
3.2. Созидательно-позитивная специфика пассионарности в основных способах постижения культуры Аркаима (миф, ритуал, символ, сакральное – профанное)	201
3.3. Предметно-энергетические аспекты пассионарности в культуре Аркаима (духовность, традиционность – инновационность, этнокультурные ценности)	239
Заключение	291
Список использованной литературы	301
Приложения	342

ВВЕДЕНИЕ

Состояние современного геополитического поля отношений остро ставит вопрос о самоидентичности любого народа, охваченного интеграционными процессами. В культурных процессах все большую значимость обретает адекватность исторической памяти и обращение философии, теории и истории культуры к археологии. Традиционные, складывавшиеся веками социокультурные системы, трансформируясь под воздействием внешних и внутренних факторов, сохраняют идентичность, важнейшим основанием которой является историческая память. Истоки исторической памяти восходят к «первичному ландшафту бытия», географическому пространству, в пределах которого формировались человеческие сообщества, спустя столетия становившиеся народами и нациями, осознавшими это пространство своей «исторической прародиной». Для народов, населяющих Российскую Федерацию, такой «прародиной» стало евразийское пространство, протянувшееся от Тихого океана до Балтийского и Чёрного морей.

Недавние крупнейшие археологические открытия на Южном Урале протогорода Аркаим и «Страны городов» – очага культурогенеза степной Евразии, стоящего у истоков индоевропейской цивилизации, подтвердили правоту авторов евразийского учения о синтезном характере культуры, формировавшейся в этом природно-ландшафтном «плавильном котле».

Именно евразийцам принадлежит заслуга в трудное время испытаний, которым подверглась Россия, по-новому ответить на вопрос о её исторической судьбе и предназначении: быть неповторимым миром, соединяющим Запад и Восток, но всегда остающимся собой. Особую актуальность это представление обретает сегодня, когда наша страна вновь сталкивается с внешними вызовами, имеющими подлинно цивилизационное измерение. Идея единого евразийского пространства, как пространства не разобщения, а единения народов и их культур может стать важнейшим основанием российской идентичности, адекватной реалиям XXI века. Осознание глубинного метафизического смысла аркаимского феномена – еще один шаг на пути развития и подтверждения

евразийских корней этой идентичности. В рамках этой проблематики в археологических исследованиях с точки зрения философского анализа идентичности этноса интерес представляют открытия артефактов, позволяющих создать концепцию единого генетического корня культуры.

Открытие Аркаима – индоиранского урбанизированного укрепленного поселения эпохи бронзы (XXI-XVIII в.в. до н.э.), условно названного «протогородом», а затем открытие и изучение всей «Страны городов» (условное название более двадцати поселений подобного типа в форме овала, круга, прямоугольника, компактно расположенных, связанных с металлургией бронзы, коневодством, изготовлением колесниц и отнесенных к синташтинской археологической культуре) подтолкнули археологов, историков, лингвистов (В.Ф.Генинг, Г.Б.Зданович, Т.Я.Елизаренкова, В.Вс.Иванов, Е.Е.Кузьмина, А.П.Медведев, И.В.Пьянков, И.М.Стеблин-Каменский, М.Бойс, К.Джоунс-Блей, А. Парпола и др.) сначала к поиску содержательных аналогий культуры Аркаима и индоиранских текстов Ригведы и Авесты, а затем и к созданию целостной концепции, основательно аргументированной археологом, специалистом по бронзовому веку Е.Е.Кузьминой, где обосновано, что «наиболее вероятные предки ариев – создатели памятников Синташта–Аркаим на Урале» [162, с.4].

Современный Аркаим – это историко-культурный заповедник, университетский центр образования, просвещения и туризма. Это глобальный проект социальной археологии, который охватывает всю культуру: науку, просвещение, образование, экономику, туристический досуг. Специфическая особенность памятника, связанная комплексным научным исследованием и одновременным широким общественным резонансом, потребовала освоения сначала культурологического [177], а затем и философского дискурса.

Современное социальное развитие специфично диалектическим единством поступательности и прерывности, когда происходят резкие переходы к новому. Безопасность и устойчивость страны в международных отношениях в значительной степени зависят от реального понимания места российской культуры в общечеловеческом сегменте при сохранении ее

самобытности. Поэтому факты генетического родства культур должны быть соотнесены с четкой отграниченностью этнической уникальности.

Археолог Е.Е.Кузьмина видит в типе памятников «Синташта-Аркаим» редчайший случай формирования культуры, поскольку момент сложения чего-то в археологии «вылавливается» крайне сложно, а за культурой всегда стоит этническая принадлежность, то мы видим здесь формирование нового этноса» [13, с.147]. В рамках заявленной темы проблема концептуализации пассионарности отвечает на вопросы, поставленные открытием в степях Зауралья протогородской культуры, взрывообразное возникновение которой свидетельствует о мощном пассионарном потенциале ее создателей. В философско-методологической реконструкции воспроизведение процесса возникновения новой культуры, в основе которого лежит идея взрыва, а значит – пассионарности, предполагает наличие природных и культурных предпосылок и условий ее возникновения.

Представляется наиболее актуальным рассмотрение сути феномена Аркаима в теоретико-культурном философском анализе через взрывное (пассионарное) нарушение поступательного хода событий, перехода на качественно новый экономический, технологический и культурный уровень жизни. Это позволит определить суть данной культуры и реализовать междисциплинарный подход в рамках социальной археологии, философии, теории и истории культуры. Аркаим, по нашему убеждению, онтологически связан с феноменом пассионарности, нашедшем выражение в концепции пассионарности Л.Н.Гумилева и идее Осевого времени К.Ясперса. Насушно культурфилософское осмысление этой связи, включающее проблему Аркаима в предельный пассионарно ориентированный мировоззренческий контекст.

Понятие «*пассионарность*» (англ. *passio* – страсть, страстность, энергия) введено историком, географом, этнологом, тюркологом, кочевниковедом Л.Н. Гумилевым и связано с его концепцией этногенеза, объясняющей причины рождения и смены народов, которую ученый построил, исходя из синтеза естественнонаучного и социо-гуманитарного знания в рамках неклассического

подхода. Показав диалектику и синергетику геотноисторических процессов и философски обобщив исторический материал, Л.Н.Гумилев разработал модель Всемирной истории. Постнеклассические принципы познания позволили ему свести в единую систему этнические, социальные и культурные структуры.

Нас интересует центральная идея концепции этногенеза Л.Н.Гумилева – *пассионарность* в ее созидательно-позитивной *аттрактивной* специфике.

Аттрактивность – это разумная духовно-нравственная сфера сознания, (идеальные потребности служения общему благу), регулирующая качество реализации подсознательного импульса пассионарного творческого порыва, выраженного в специфике нервной деятельности, противоположного инстинкту самосохранения в стремлении к цели, ради которой рискуют жизнью.

Пассионария определяет внешний природный фактор и внутреннее метафизическое измерение природы человека в истории, как прорыв сознательно устремленного духа человека к сверхличной цели. Высшие доминанты личности – альтруистические, жертвенные идеалы общества направляют к новым целям, рождая творцов и героев, созидующих историю. Аттрактивные пассионарии идут к цели, преодолевая препятствия, создают творческое «пассионарное поле», открывающее человечеству путь к новым достижениям, и великие дела – заслуга не отдельных пассионариев, а результат общего настроя – пассионарного напряжения.

В настоящих условиях, когда имеет место стремление фрагментировать человека на отдельные несвязанные смыслы, что ставит под угрозу целостность культуры, именно обращение к рассмотрению пассионарного генетического источника культуры позволит вернуть целостность субъекту.

Л.Н.Гумилев концептуально раскрыл этническую историю Евразии от хуннов до Руси, объяснив ритм истории за обозримый срок, вывел закономерности в ее развитии природных и этнических процессов, но не углубился в изучение доисторической, археологической истории Евразийских степей, на территории которых находятся Аркаим и «Страна городов». Однако, по нашему мнению, пассионарная концепция этногенеза позволит воспользоваться

этническими закономерностями установленными Гумилевым при объяснении и доисторических процессов в Евразии. Археолог В.В.Отрощенко одним из первых отметил: «Южно-Уральский очаг культурогенеза совпал во времени и пространстве с первым пассионарным толчком. Выведя на ось пассионарных сдвигов андроновскую археологическую культуру, Л.Н.Гумилев предвосхитил открытие Синташты, что говорит о соответствии очага культурогенеза (понятия археологического) зоне пассионарных толчков (понятию историософскому)» [230], что дает основание философски развить эту мысль.

Актуальность темы исследования также связана с напряженностью геополитической обстановки в мире, когда роль России как мировой державы подвергается сомнению и пересмотру, и возникает необходимость объективно рассмотреть роль России в евразийском пространстве, ее связь с мировым культурно-историческим процессом; с проблемой этнической напряженности в межнациональной сфере, и в связи с этим распространением евразийских и неоевразийских идей и интересом к философско-теоретическому наследию Л.Н.Гумилева; с потребностью методологически испытать концепцию пассионарности и, при необходимости, внести в нее конструктивные уточнения, а также философско-методологически реконструировать культуру Аркаима на основе междисциплинарного подхода.

Степень научной разработанности проблемы. Выделено три тематических блока, связанных с комплексом проблем исследования.

Первый тематический блок связан с концепцией пассионарности и этногенеза Л.Н.Гумилева, евразийством и динамикой культуры. Полувековая полемика вокруг трудов Л.Н.Гумилева выявила его сторонников и противников. Сторонники: Ю.К.Ефремов, К.Л.Иванов, А.Иконников-Галицкий, А.И.Куркчи, С.Б.Лавров, Д.С.Лихачев, А.М.Панченко, С.И.Руденко, А.В.Сушко, М.И.Черемисская, А.И.Чистобаев. Противники: Ю.Афанасьев, Ю.В.Бромлей, И.М.Дьяконов, Б.А.Рыбаков, В.И.Козлов, А.Г.Кузьмин, С.В.Лурье, В.А.Тишков, А.Янов и др. В науке Л.Н.Гумилева критиковали: археологи (Л.С.Клейн, С.Г.Кляшторный, Т.И.Султанов), востоковеды (А.Н.Бернштам, М.В.

Воробьев, Н.Н.Крадин, А.И.Першин, С.А.Плетнева, С.П.Толстов), этнографы (С.А.Арутюнов, А.И.Гоголев, Р.Ф.Итс, А.И.Чистобаев), географы (М.П.Петров). Идеи Гумилева продолжили развивать его ученики: В.Ю. Ермолаев, А.Н.Зелинский, К.П.Иванов, В.А.Мичурин, И.Н.Михеев, Г.М.Прохоров, также А.А.Акаев, Ю.В.Андреев, Р.Х.Бариев, В.М.Дуничев, Л.Г.Колотило, А.М.Панченко, А.М.Плущевский, А.И.Субетто, Н.А.Хренов. По поводу феномена пассионарности – главного фактора этногенеза идет научная полемика, и предпринимаются попытки теоретического обоснования наблюдений Л.Н. Гумилева. Философские аспекты творчества Л.Н.Гумилева рассматривают: Л.П.Ахраменко, Н.М.Дорошенко, В.И.Затеев, И.Ф.Кефели, М.А.Киркин, Н.Г.Лагойда, Т.Г.Лобова, С.Г.Павочка, С.Н.Пушкин и др. Культурологический анализ творчества Л.Н.Гумилева дают: Г.В.Драч, С.Н.Иконникова, М.А.Игошева, И.В.Кондаков, Л.М.Мосолова, Л.А.Орнатская. Поднятый Гумилевым вопрос о соотношении этногенеза и культурогенеза рассмотрен В.М.Массоном, систематизирован и глубоко изучен А.Я.Флиером и А.В. Бондаревым [312].

Научному наследию Л.Н.Гумилева посвящены монографии: С.Г.Павочка в монографии анализирует основания, содержание и сущность этнологической концепции Л.Н.Гумилева, обращаясь к философии евразийства, русского космизма, цивилизационному подходу к пониманию истории, альтернативным этнологическим концепциям. Монография Н.М.Дорошенко посвящена анализу новизны взглядов Л.Н.Гумилева на предмет и метод исторических исследований при создании пассионарной теории этногенеза и концепции этнической и всемирной истории. Совместная монография В.И.Затеева и Н.Г.Лагойды посвящена анализу творческой жизни Л.Н.Гумилева как ученого и философа, социально-философским аспектам и научным истокам теории этноса и этногенеза. Н.М.Дорошенко и И.Ф.Кефели совместно с Русской христианской гуманитарной академией в рамках проекта «Русский Путь» издали антологию «Л.Н.Гумилев: pro et contra», где впервые собраны аналитические статьи, рецензии и развернутые высказывания исследователей о Л.Н.Гумилеве. По трудам Л.Н.Гумилева защитили диссертации: «Л.П.Ахраменко «Биосферная

концепция этногенеза (философско-методологический аспект)» (Москва, 1994)» [19]; «А.Д.Гомбожапов «Кочевые цивилизации Центральной Азии в трудах Л.Н.Гумилева» (Улан-Удэ, 2008)» [54]; Д.В.Загоскин «Проблема формирования западно-европейской цивилизации в свете историко-теоретического подхода Л.Н.Гумилева» (Томск, 1998); «М.А.Игошева «Культурологический статус концепции этногенеза Л.Н.Гумилева» (Ростов-на-Дону, 1998)» [124]; «Е.Н.Ищенко «Развитие евразийской традиции в трудах Л.Н. Гумилева в современном евразийстве» (Улан-Удэ, 2004)»[131]; «Е.И.Замараева «Этнофилософская и социокультурная концепция Л.Н. Гумилева» (Москва, 2009)» [97], «М.А.Киркин «Философско-историческое содержание теории этногенеза Л.Н.Гумилева» (Москва, 2011)» [137]; «Н.Г.Лагойда «Социально-философские аспекты этногенеза Л.Н.Гумилева» (Улан-Удэ, 1998)» [170] и др.

Концепция этногенеза Л.Н.Гумилева рассмотрена в рамках постнеклассического познания, где системно-синергетическое понимание нелинейности исторических процессов, саморазвития, самоорганизации и самоуправления этнических систем предполагает обращения к синергетике, что отмечено в трудах И.Р.Пригожина, С.П.Курдюмова, Е.Н.Князевой, В.С.Степина и др. Синергетические закономерности культурогенеза и исторического процесса в целом выявленные Л.Н.Гумилевым отметили: Г.Г.Малинецкий, П.В.Турчин В.В.Василькова, О.В.Плебанек, обосновав пассионарность как эмерджентное свойство целостных систем. Так, О.В.Плебанек с помощью синергетической теории самоорганизации дает теоретическое обоснование концепции этногенеза Гумилева и определяет в качестве причины этногенеза сверхсложный (саморазвивающийся) характер биосоциальных объектов – этнических систем, где пассионарность рассмотрена не как физическая энергия, а «как свойство саморазвивающихся этнических систем, проявленное как *эмерджентный эффект*, являющийся качеством целого. Эффект пассионарности в том, что деятельность индивидов, составляющих систему, обнаруживается в преодолении дисфункций, тогда как деятельность индивидов, противоречащая целям системы, нивелируется в процессах самоорганизации»

[249, с. 339-341]. Самоорганизационные процессы запускаются дисбалансом, неустойчивостью (порядок рождается из хаоса). Л.Н.Гумилев эмпирически обосновывает этот тезис синергетики: «новые этносы возникают не в монотонных ландшафтах, а на границах ландшафтных регионов и в зонах этнических контактов, где неизбежна интенсивная метисация» [66, с.36]. Пассионарность появляется лишь в зоне флуктуации. Так, «фактором икс» не может быть космическая или другая энергия, ибо «невозможно объяснить, как «космический удар» нейтрализуется в гомогенной среде и в «монотонных ландшафтах». Вывод: 1) порядок на макроуровне формируется из хаоса «разнонаправленных волей»; 2) процесс этногенеза носит циклический и когерентный характер; 3) этнические системы обладают эмерджентным свойством, выраженным в пассионарности; 3) эмерджентное свойство этнической системы – пассионарность проявляется как психический феномен, и как физическая способность к повышенным нагрузкам» [249, с.343], ее двойственная природа идеационально-нейрофизиологическая; 4) пассионарность угасает из-за упорядоченного функционирования системы.

Эвристично исследование пассионарности в рамках междисциплинарного подхода Л.П.Павловой [234], использовавшей труды по нейрофизиологии и психологии, где с помощью системного подхода найден главный системообразующий фактор поведения, отражающий сущность природы человека как биосоциальной системы, который находит естественнонаучную основу в эмпирическом законе доминанты академика А.А.Ухтомского [305]. А.А.Ухтомский, решая психологическую проблему физиологических мотиваций источника энергии и решимости человека за пределами возможностей, открыл закон о доминанте. Доминанта – временное сочетание сил, способных осуществить определенное достижение, возникает в активности индивида, взаимодействующего со средой, как нарушение равновесия в нервной системе, где главный очаг возбуждения разгорается, привлекая энергии из других источников, тормозя прочие раздражители. Сильная доминанта личности привлекает больше энергии из среды, подчиняя

энергетику и психику человека: доминанты возникают в мозге по законам физиологии, действуют по законам психологии, а регулируются социально-этическими факторами. Природа человека «делаема» культивированием требующихся доминант. Свобода поступков зависит от умения управлять доминантами. Устремление доминант к новым раздражителям развивает творческую функцию мозга. Доминанты мозга определяют отношение человека к среде, характеризуя его. Векторы поведения определяют доминанты – главные очаги возбуждения, сближающие человека со средой, но повышая свою активность, они затормаживают другие рефлекторные и инстинктивные акты, подчиняя их главной задаче. Синдромом доминанты физиологии объясняют сверхактивность и бесстрашие, жертвенность пассионариев: в моменты запального действия у них заторможено восприятие угрожающей их жизни действительности. Согласно А.А.Ухтомскому, этнические доминанты формируются в детстве, в дальнейшем не осознаются, но действуют подсознательно («свой» – «чужой»).

Исследованием пассионарности занимаются представители различных областей науки: физик С.Ф.Тимашев [289], биолог Ю.Б.Вахтин [36], физик С.М.Брюшинкин [30, 31]. При изучении пассионарности использованы концепции, идеи, подходы ученых из разных областей науки: концепция биосферы и ноосферы академика В.И.Вернадского – создателя геохимии, космохимии, на основе которой Л.Н.Гумилев создал свою концепцию пассионарности; солнечно-земные связи и циклы в биосфере, обусловленные меняющейся солнечной активностью выявил биофизик А.Л.Чижевский [335]; график солнечной активности за 5 тысяч лет составил американский астроном Дж.Эдди [359] (на этот график Л.Н.Гумилев ссылается в своем исследовании); концепцию фрактальной Вселенной и единства мира, скрепляющего многообразие структурных и ритмических особенностей различных природных систем, в их функциональном сходстве по принципу аналогии с восточной философией, где Вселенная – живой организм, а этап её существования включает фазы дыхания – пульсаций представила астроном-астрофизик

Н.Н.Якимова [366, 367]; параллели древневосточной философии и полевых взаимодействий в физике показал американский физик и философ Ф.Капра [133]; проблеме изучения мозга и сознания посвятила жизнь основатель Института мозга человека РАН, академик Н.П.Бехтерева [20, 21]; концепцию синергетики «квантовой теории сознания» выдвинул известный английский физик – математик Роджер Пенроуз [241]; проблему интуиции и квантовый подход к теории сознания решает физик–математик М.Б.Менский [197,198], представляя сознание не как функцию мозга, а независимо, в рамках психофизического параллелизма, что позволяет объяснить феномен прозрений, которые не могут быть результатом рационального рассуждения, а появляются как «прямое видение истины».

Изучение евразийства в советской историографии началось в начале 80-х годов, как социально-политическая критика (М.И.Черемисская, Д.П.Шишкин, А.В.Гусев), в западной историографии эмигрантов в 20-х гг. как полемика и критика (Н.А.Бердяев, В.В.Зеньковский, А.А.Кизеветтер, П.Н.Милюков, П.Б.Струве). Критиковали евразийство его бывшие участники Г.В.Флоровский («Евразийский соблазн»), П.М.Бицилли («Два лика евразийства»). Первая библиография евразийства составлена П.Н.Савицким (1931). Российская историография: середина 1980-х – начало 1990-х г. (В.А.Дьяков, А.И.Исаев, С.Ю.Ключников, В.В.Кожин, В.П.Кошарный, С.С.Хоружий). Философские и культурологические аспекты евразийства рассмотрели: Р.Р.Вахитов, А.В.Иванов, И.Ф.Кефели, В.Я.Пашенко, Т.И.Очирова; геополитические аспекты: А.А.Акаев, Л.Г.Ивашов, И.Ф.Кефели. Для нас важен факт перспективности развития евразийской модели в современной России.

Проблему динамики культуры раскрывали в различных культурно-исторических проекциях: Г.Гегель, Й.Гердер, Ю.М.Лотман, К.Маркс, П.Сорокин, А.Тойнби, О.Шпенглер, К.Ясперс. Динамика культуры в современных концепциях рассмотрена в контексте: 1) смены культурно-исторических парадигм (А.С.Ахиезер, И.Валлерстайн, В.И.Ионесов, А.П.Назаретян, С.Хантингтон, Н.А.Хренов, И.Г.Яковенко); 2) культурно-генетического анализа

антропологических оснований культуры (С.А.Арутюнов, Ю.В.Бромлей, Э.С.Маркарян, В.М.Массон, Э.В.Сайко, А.Я.Флиер); 3) феноменологических и онтологических параметров культуры (М.С.Каган, Ж.Лиотар, В.С.Степин, Ю.Хабермас); 4) генезиса и развития ее структур и институтов (Я.З.Голосовкер, Р.Жиран, С.Н.Иконникова, А.Моль, А.А.Пелипенко, В.Н.Топоров, С.С.Хоружий).

Второй тематический блок посвящен урбанистике, исследованию памятника Аркаим и связанной с ним проблеме соответствия археологической культуры индоиранскому этносу, которую решают: *археологи*: А.А.Аскарлов, Т.Барроу, М.Гимбутас, К.Джоунс-Блей, И.М.Дьяконов, С.Г.Кляшторный, Л.С.Клейн, Е.Е.Кузьмина, Л.А.Лелеков, Б.А.Литвинский, Дж.Мэллори, К.Ренфрю, Д.С.Раевский, Б.Хэнкс, Г.Чайлд, Н.Л.Членова, А.Шеррат, Д.Энтони; *историки этнографы*: В.П.Алексеев, С.А.Арутюнов, Н.Н.Чебоксаров; *лингвисты*: В.И.Абаев, Э.Бенвенист, М.Бойс, Г.М.Бонград-Левин, Э.А.Грантовский, Н.Р.Гусева, В.Джонс, Ж.Дюмезиль, Т.Я.Елизаренкова, К.Йеттмар, Ф.Б.Я.Кёйпер, В.К.Костюченко, Л.И.Куликов, В.А.Лившиц, А.А.Макдонелл, С.Л.Невелева, И.В.Рак, В.Рау, Ю.Н.Рерих, И.М.Стеблин-Каменский, А.Парпола, В.Н.Топоров, Б.Н.К.Шарма, В.Г.Эрман; исследования зачатков философии в ведийский период культуры индоариев и в дальнейшем ее развитии представили *философы*: В.В.Бродов, С.В.Ватман, Р.Н.Дандекар, С. Дасгупта, Д.Датта, Н.В.Исаева, А.К.Кумарасвами, В.Г.Лысенко, А.С. Майданов, М.Мюллер, С.Ф.Ольдебург, Е.П.Островская, А.М.Пятигорский, С. Радхакришнан, М.Рой, В.И.Рудой, Б.Л.Смирнов, М.Т.Степанянц, А.Я.Сыркин, Е.А.Торчинов, В.К.Шохин, Ф.И.Щербацкой, Д.Чаттопадхьяя, С.Чаттерджи, Ш.Шанкара и др.

Результаты анализа археологического материала культуры Синташта-Аркаим отразили в публикациях: И.М.Батанина, С.Г.Боталов, Н.Б.Виноградов, В.Ф.Генинг, В.С.Горбунов, С.А.Григорьев, А.В.Епимахов, Г.Б.Зданович, Д.Г.Зданович, С.Я.Зданович, Н.О.Иванова, П.А.Косинцев, Л.Н.Корякова, П.Ф.Кузнецов, Е.Е.Кузьмина, Е.В.Куприянова, Т.С.Малютина, Н.В.Левит, В.М.Массон, А.П.Медведев, Н.Я.Мерперт, Д.В.Нелин, В.В.Отрощенко, К.Ф.Смирнов, Ф.Н.Петров, И.В.Пьянков, В.В.Ткачѳв, М.В.Халяпин, А.И.Хованский,

Н.И.Шишлина, В.А.Шнирельман; М.Гимбутас, Й.Владар (Словакия), К.Джоунс-Блей (США), К.Йетмар, К.Кристинсен (Швеция), К.Линдафф, К.Ламберг-Карловский (США), М.Литтауер, Дж.Лишар (Бельгия), Дж.Маккай (Венгрия), Дж.Мэллори, А.Парпола (Финляндия), К.Рабинсон, П.Раулвинг, К.Ренфрю (Англия), М.Фрачетти, А.Хадинг, Б.Хэнкс (США), Д.Энтони и др. Естественнаучное исследование археологических памятников и природного ландшафта Аркаима провели: Л.Л.Гайдученко, В.В.Зайков, И.В.Иванов, Ю.А.Лаврушин, А.И.Левит, Н.П.Миронычева-Токарева, Д.В.Монахов, В.Е.Приходько, К.Инбуши. Археoaстрономические исследования провели: К.К.Быструшкин, Д.Г.Зданович, А.К.Кириллов, О.О.Полякова. Лингвистические исследования, соотносящие индоиранский язык с культурой Аркаима провели: В.Вс.Иванов, И.М.Стеблин-Каменский. Архитектор О.А.Ульчицкий выявил архитектурные особенности протогородов Зауралья на примере Аркаима.

Урбанистика исследована в рамках теорий: этнотерриториальная (Л.В.Каганский, Д.Н.Замятин); 2) управленческая (Г.Чайлд, Э.Кирстен); 3) бурговая (Ф.Бродель, Ж.Гофф); 4) экономическая (К.Маркс, Ф.Энгельс, Э.Дюркгейм); 5) социокультурная (Л.Мэмфорд, М.Вебер, В.Л.Глазычев, А.Лефевр, Х.Ортега-и-Гассет); социологическая (А.С.Ахиезер, С.В.Пирогов, Ф.С.Файзуллин); семиотическая (Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский); цивилизационная (Г.Зиммель, О.Шпенглер); междисциплинарная (М.С.Каган, Э.В.Сайко и др.).

Третий тематический блок связан с исследованием мифа, символа, ритуала и духовных, традиционных, этнокультурных ценностей в философии культуры. Исследовано: связь мифа и символа (П.С.Гуревич, А.Голан, Э.Кассирер, А.Ф.Лосев, Э.А.Тайсина, П.А.Флоренский, М.Элиаде); связь ритуала с мифом (Э.Дюркгейм, Дж.Фрезер, Е.М.Мелетинский, С.А.Токарев); знак в ритуале (К.Леви-Стросс, Л.Леви-Брюль; игровой аспект ритуала (Й.Хейзинга); аксиология и онтология ритуала в связи с трансцендентным (Б.Малиновский, М.Мосс, К.Хюбнер); функции ритуала (М.С.Каган, М.К.Мамардашвили, В.Н.Топоров); ритуал в традиционной культуре (А.К.Байбурин); мифологические формы сознания (А.Голан, Я.Э.Голосовкер, В.М.Найдыш, А.А.Пелипенко,

Э.Тайлор); психологические основания мифа и их связь с архетипами сознания (Ф.Ницше, З.Фрейд, К.Юнг): сакральное (Р.Отто, М.Элиаде, Д.В.Пивоваров, А.В.Медведев, Т.Б.Захарян). Интерпретации символа: в философии культуры (Н.А.Бердяев), герменевтике (Х.-Г.Гадамер), философском символизме (Э.Кассирер), философии языка (Л.Витгенштейн, Ж.Лакан), философской антропологии (Э.М.Спирова). Мифологическое смыслообразование на примере образа культурного героя исследовала Е.В.Иванова. Исследованы проблемы: духовность в ее сущностных онтологических, социальных, философско-антропологических, культурфилософских аспектах (Н.Г.Апухтина, А.Я.Канапацкий, Н.С.Катунина, Р.Л.Лившиц, С.И.Мозжилин, Н.А.Некрасова, А.Б.Невелев, С.Б.Токарева, С.В.Хомутцов, Л.А.Шумихина и др.); традиционная культура (культурологи: Б.С.Ерасов, Э.С.Маркарян, К.В.Чистов; философы: С.С.Аверинцев, Г.В.Гриненко, Э.Гуссерль, К.Поппер, А.С.Тимощук, Л.Н.Шабатура и др.); этнокультурные ценности (М.М.Бахтин, М.С.Каган, А.П.Назаретян, Э.Фромм, А.Я.Флиер); этнокультурные формы: *архаическая* (Э.Дюркгейм, М.Мосс, К.Леви-Стросс, Г.Спенсер, Л.Леви-Брюль, А.Радклифф-Браун, Э.Тайлор, А.К.Байбурин, В.Н.Топоров, Дж.Фрэзер и др.); *этническая* (С.А.Арутюнов, Ю.В.Бромлей, Л.Н.Гумилев, О.А.Дроздов, В.И.Козлов, Б.И.Кузнецов, Н.Н.Чебоксаров и др.); *национальная* (И.Валлерстайн, А.Я.Зарипов, В.И.Рыбаков, В.А.Тишков, Ю.Хабермас, С.Хантингтон и др.); *этнолокальная вариантность культур* (Н.Я.Данилевский, К.Н.Леонтьев и др.); *культурно-антропологическая* (Ф.Боас, А.Крёбер, М.Мид, Дж.Стюард, Л.Уайт, К.Уисслер и др.); *философско-антропологическая* (И.Кант, В.Гумбольдт, Ж.Ж.Руссо, Н.А.Бердяев, А.Шажинбат, И.В.Малыгина и др.).

Предметно-энергичные аспекты бытия с разных мировоззренческих и теоретических позиций рассмотрели А.Ф.Лосев, А.Б.Невелев, С.С. Хоружий.

Так, историографический анализ проблемы исследования пассионарности показывает, что в философии проблема изучается, однако концепция пассионарности, в ее методологической функции, не была сколько-нибудь заметным предметом анализа. Полагаем, что для комплексного исследования

методологических возможностей концепции пассионарности сложились необходимые теоретико-методологические условия. В области философских, теоретико-культурных, конкретно-научных исследований сформировались теоретические позиции, которые позволяют взглянуть на феномен пассионарности в свете последних достижений науки. Не смотря на то, что многое сделано в рамках данной темы в разных отраслях наук, существуют возможности рассмотреть тему через ряд проблемных вопросов: пассионарность как генетическое основание динамики культуры; предметно-энергичная природа пассионарной личности и культуры; закономерное возникновение пассионарного толчка и его место в динамике культуры Аркаима как «местаразвития»; философско-методологическая пассионарно ориентированная реконструкция культуры Аркаима как начала нового периода истории Евразийского степного пространства, связанного с ритмами этногенеза Л.Н. Гумилева – разрешению этих проблем посвящено исследование.

Объект исследования: динамика культуры как пассионарно обусловленное становление и развитие.

Предмет исследования: концепция пассионарности в динамике культуры в методологической реконструкции генетических оснований культуры протогорода Аркаим.

Цель исследования: произвести методологическую реконструкцию динамики культуры протогорода Аркаим как взаимодействие природного и культурного компонентов ее истории, опираясь на авторскую предметно-энергичную концепцию пассионарности.

Задачи исследования:

1. Рассмотреть проблему пассионарности в динамике культуры в рамках теории и истории культуры и обосновать возможность ее философско-методологической реконструкции.

2. Выявить сущностные качества и общие закономерности культуры протогорода как элементарной формы общежития и выработать теоретико-

методологические принципы исследования происхождения и воспроизводства культуры протогорода, как результата пассионарного толчка.

3. Доказать, что генетическим основанием динамики культуры является пассионарность, и актуализировать культурные предпосылки пассионарности в концепции Осевого времени К. Ясперса.

4. Актуализировать природные истоки пассионарности, энергичность которой становится созидательной при фокусирующем и направляющем культурном самозапрете, табуировании по отношению к хаосу энергичности в концепции Л.Н.Гумилева, евразийстве и естественнонаучных концепциях.

5. Создать модель пассионарной культуры Аркаима в ходе методологической реконструкции с помощью теории развития в форме взаимодействия природных и культурных предпосылок на основе предметно-энергичного метода.

6. Показать динамику культуры Аркаима, как способ генетического обоснования обновления культуры через развитие предметной формы по четырем уровням социокультурного бытия (вещественный артефакт, предметно-образное действие людей с ним, предметная мысль, как это «свернутое» действие и предельно предметная универсалия, фокусирующая всю природную энергичность личности).

7. Обосновать, что предельная энергичная форма и есть выходящая за рамки прежней предметности и конституирующая новую культуру пассионарность в ее предметно-чистом выражении. Пассионарность личности может быть фокусирована мифологической и религиозной образностью, например, образами богов в «Ригведе». Энергичность при этом «переходит» от внешней детерминанты (артефакты, предметные действия людей) на внутреннюю детерминанту (сверхприродные силы, боги). Выявить созидательно-позитивную специфику пассионарности культуры Аркаима в основных способах постижения культурного смысла через миф, ритуал, символ, диалектику сакрального и профанного.

8. Представить динамику культуры Аркаима, как взаимодействие ее предметной (культурной) и энергийно-пассионарной (природной) сторон через постижение ее духовности, традиций и инноваций, этнокультурных ценностей.

Теоретические основания диссертации

В философско-методологической реконструкции культуры протогорода использованы следующие *концепции*:

– концепция археолога Е.Е.Кузьминой, согласно которой «этническая атрибуция археологической культуры Аркаима и «Страны городов» признана индоиранской, а наиболее вероятными предками ариев – создатели памятников Синташта-Аркаим на Урале» [162, с.4], что позволило обратиться к ведийской культурной традиции, включив ее в круг своих исследовательских проблем, однако, археологические дискуссии о прародине индоиранцев не являются специальным предметом нашего исследования;

– пассионарная концепция этногенеза Л.Н.Гумилева, сущность которой в раскрытии закономерностей этногенеза, положенная в основу исследования, помогла рассмотреть феномен пассионарности и этнокультурные ценности, как предметно-энергийные аспекты пассионарности в динамике культуры Аркаима;

– концепция Осевого времени К.Ясперса позволила выявить культурные основания пассионарности;

– концепция Г.В.Ф.Гегеля о категориальной взаимосвязи *начал-оснований и предпосылок*, и концепция происхождения человека, как социально-биологическая проблема В.И.Плотникова, где сцепление общих и непосредственных предпосылок дает начало нового феномена, нацелили на поиск *начала* аркаимской культуры;

– В исследовании энергийности использованы разные концепции, их потенциал не всегда согласуется друг с другом: А.Ф.Лосев, А.Б.Невелев, С.С.Хоружий представляют разные теоретические и мировоззренческие позиции, позволившие с разных сторон рассмотреть предметно-энергийные аспекты пассионарности культуры Аркаима:

– концепция взаимодействия предметной и энергийной сторон бытия человека А.Б.Невелева, где выявлена закономерность «обратного отношения предметной и энергийной сторон бытия человека (чем меньше предметная определённость бытия, тем больше его энергийная насыщенность)» [219] – в основе исследования предметно-энергийных аспектов культуры Аркаима;

– концепция синергийной антропологии размыкания С.С.Хоружего, где направленность человека к иноприродному бытию через энергийный поток, достигающий пределов сознания, существования, опыта, способствовала исследованию энергийности пассионарности;

– диалектика мифа А.Ф.Лосева, где энергийность – это смыслы бытия в символе и имени, а вещь становится символом, идеей, превращается в миф, была использована в исследовании мифа и предметно-энергийных аспектов вещного мира аркаимской культуры.

Все перечисленные концепции являются предпосылочными знаниями, нацеливающими на поиск *начала* новой культуры, культурного взрыва, прервавшего исторический процесс степи-лесостепи Евразии в эпоху бронзы.

Источниковая база исследования представлена трудами Л.Н.Гумилева - основателя концепции этногенеза, привнесшего в науку термин «пассионарность». Осмыслить культурные истоки пассионарности позволили труды К.Ясперса. Для философского обоснования индоиранской культуры протогорода Аркаим использованы нарративные косвенные письменные источники индоиранцев: Ригведа и Авеста, а также научная литература по индоиранской проблеме – философов, культурологов, лингвистов, археологов, историков, этнологов, социологов, архитекторов, биологов, физиологов, физиков и астрономов. **Эмпирическая база:** археологические источники.

Методы диссертационного исследования В методологии исследования культуры, как целостной, развивающейся системы использованы системные представления, включающие: диалектический, синергетический, феноменологический, аксиологический методы. Диалектический метод позволил рассмотреть пассионарность в динамике культуры во всех ее связях и

обусловленностях, исходя из принципов (объективность, развитие, противоречивость, научность, взаимодействие) во взаимодействии предметной и энергийной сторон, но исследовать объект строго в рамках предметной формы. Синергетический метод в исследовании пассионарности в динамике культуры протогорода акцентировал энергийные, силовые потоки в религиозно-мифологическом плане, синергию богов и людей, партиципацию, сотворчество, где предметная сторона уходит на второй план, а синергия культуры и природы в пассионарии предполагает взаимодополнение и взаимоусиление действия в одном направлении. Феноменологический метод позволил, устранив все предметные естественные установки, выделить изучаемый феномен как таковой, как предметное отношение, в отрыве от всего детерминирующего влияющего круга, объяснить и систематизировать онтологические характеристики пассионарности, представляющей особую реальность, постичь ее сущность и взглянуть на протогород, как место бытия человека, мыслительный конструкт, идею, воплощенную в социокультурном универсуме, архетип, воссозданный в реальности, объект архитектурного искусства, несущий социокультурный смысл. Аксиологический метод позволил рассмотреть метафизические абсолютные ценности, как содержательное основание мифологического сознания. Изучению роли творческой духовно-практической активности способствует деятельностный подход. Исследование древней культуры при методологической опоре на идею пассионарности в динамике культуры обусловило применение компаративистского подхода. При анализе символа и мифа использованы семиотический, психоаналитический, источниковедческий методы. Осмысление традиций связано с философско-герменевтическим методом, использованы приемы герменевтической реконструкции, герменевтического круга – понимание культуры, как диалектики частей и целого, когда культуру можно понять при постижении ее атрибутов, и наоборот, но целое (культура) преимущественно перед частью (артефактом), где частностями выступают не артефакты, а предметные слои бытия. Метод сравнительного анализа позволил сопоставить текстовые

источники, имеющие сходное содержание. Использован метод философско-методологической реконструкции, позволивший, рассмотрев объектно-субъектное бытие, домысливаемое через предметные формы, теоретически воспроизвести условия возникновения культуры Аркаима, обозначить главные направления в дискуссии о пассионарности аркаимской культуры и выявить специфику образа архаического культурного героя – пассионария. Создать модель пассионарности культуры протогорода помог метод моделирования. Структурно-генетический метод позволил выделить начало культуры Аркаима, ее общие и непосредственные предпосылки и воспроизводство. Результаты и выводы получены благодаря интегративному подходу.

Научная новизна диссертационного исследования:

1. Обоснована возможность философско-методологической реконструкции пассионарности в динамике культуры; рассмотрено происхождение и воспроизводство культуры протогорода, как результата пассионарного толчка, связанного с пассионарностью его создателей, творчески объединивших культурные и природные элементы социального бытия при зарождении новой культуры; выявлены сущностные качества и общие закономерности культуры протогорода, как элементарной формы социального общежития.

2. Доказано, что генетическим основанием динамики культуры является пассионарность, которую определяет триединство: природных истоков, культурных предпосылок и индивидуально-личностного начала пассионария, где сцепляются энергийное содержание и предметная форма деятельности. Обосновано, что культурная динамика природных возможностей личности пассионария выражена нарастанием предметных степеней ее свободы, продвижением от идентичности с предметностью вещи, к динамике предметной деятельности и затем, к идентичности с энергийностью, одухотворенностью мысли, что и делает личность пассионарной.

3. Выявлено, что динамику культуры определяют природные основания пассионарности, энергийность которой созидательна и строго («точечно») направлена при культурном табуировании ее неупорядоченности. Культурно

обусловленное, фокусирующее энергийность самоограничение пассионария по отношению к своим природным хаотическим проявлениям дает культурное напряжение созидания. Порядок начинается с культуры самозапрета природного хаоса, который обуславливает энергийно созидательную мощь, «обновляющее сбрасывание» прежней предметной формы и начало новой.

4. Разработана модель становления и развития культуры Аркаима, как результат философско-методологической реконструкции, где Аркаим – *начало* новой культуры, резюмирующий исторический процесс развития в три этапа. 1) *Становление* - общие *предпосылки* (обновляющие тенденции природного и культурного процесса) переходят в непосредственные (конкретно-историческое уникальное событие сцепления вещного, деятельного и духовно-личностного элементов); 2) *Начало* новой культуры, которое и есть названное сцепление непосредственных предпосылок, которые уже в структуре начала взаимообогащают друг друга; 3) *Воспроизводство возникшего начала* новой культуры, превращающего свои былые предпосылки в условия своего существования.

5. Показана динамика культуры Аркаима как трансформация ее предметной стороны, выраженной археологическими артефактами, распределенными формами действия с ними и формами идеального бытия артефактов в духовной жизни древних людей в теоретически реконструированную энергийную сторону, представленную природно и культурно обусловленную пассионарностью, выступающей генетическим основанием обновления культуры.

6. На основании философско-методологической реконструкции взаимодействия предметной и энергийной сторон культуры раскрыта энергийная сущность пассионарности и формы ее объективации в культуре Аркаима через основные способы постижения культурного смысла: миф, ритуал, символ, диалектику сакрального и профанного.

7. Представлена философски реконструированная динамика культуры Аркаима как взаимодействие предметности (культуры) и энергийности /

пассионарности (природы) в бытии его обитателей через постижение специфики ее духовности, традиций и инноваций, этнокультурных ценностей.

Положения, выносимые на защиту:

1. **Философско-методологическая реконструкция** культуры протогорода предполагает, что археологические артефакты верифицируют принятую за основу одну из археологических гипотез, так как археологическая реальность и образ в различных культурах имеют разную семантику. Духовную культуру восстанавливают, опираясь на прямые источники – археологические материалы и косвенные письменные источники в реконструкции, которая зависит от принимаемой исследователем этнической атрибуции археологической культуры. В философско-методологической реконструкции необходимы, прежде всего, философские гипотезы, определяющие ее результат. Теоретико-культурная основа в археологии – реконструкция истории общности, жизни и деятельности человека через артефактную среду. Отсюда вытекает право теоретика культуры на реконструкцию. В основу реконструкции должна быть положена концепция мыслительной формы, сопряженной с эмпирической основой. В любой реконструкции всегда есть элемент додумывания, достраивания, дополнения. В философско-методологической реконструкции мы фиксируем три способа бытия формы: форма вещи, форма деятельности, форма мысли (энергийности). Предельная мысль (универсалия) знаменует почти исчезновение (К.Ясперс) предметности и максимальный накал личностной энергийности, который может быть выражен и исторически выражался, например, образами богов («Ригведа») и идентификацией «Атман = Брахман». Индивидуально личностное начало тут поднято до уровня энергийно насыщенной созидательности Бога.

2. В теории культуры протогород – элементарная культурная форма организации жизни общества, начало, где есть только необходимое. Условие возникновения протогорода, как новой формы общежития, в основе которой лежит объединяющее начало – пассионарность. В основе концептуально-методологической реконструкции происхождения и воспроизводства культуры

протогорода два вида *предпосылок*: 1) *общие* – тенденции – абстрактная необходимость возникновения нового (природа – ландшафт, ресурсы, климат); 2) *непосредственные* – процесс становления новой формы структурного сцепления (культура – формы хозяйства, производство, технологии, религия) и *условия* (пассионарный толчок – присутствие пассионариев в данном месте и времени), совпадающие с непосредственными предпосылками (культурные градообразующие факторы) в момент возникновения *основания* (новой протогородской культуры). Непосредственные предпосылки (культура) сложились в результате развития общих предпосылок (природа) при наличии условий (пассионарность). Для «начала» протогородской культуры должны сложиться условия, соединяющие природу и культуру, а для этого должен появиться пассионарий, способный соединить природу и культуру сначала в себе, затем в обществе. Пассионарные толчки в культуре связаны с личностью. Выявлены сущностные качества и общие закономерности культуры протогорода, как элементарной формы общежития: территориальный (урбанизация), экономический (производство, ремесло, торговля); социальный (общественные отношения); политический (самоуправление); культурный (традиции, культ, нормы быта, сакральное в архетипической, мифологической форме). Выработаны методологические принципы исследования происхождения культуры протогорода, как результата пассионарного толчка.

3. Динамика культуры конституирована ее генетическим основанием – пассионарностью, имеющей предметно-энергичную природу, социально-культурные предпосылки и онтологический исток – трансцендентное. Авторская концепция пассионарности – диалектическая взаимообусловленность взаимодействия культуры и природы в порождении пассионария, как истока этногенеза. Сбрасывание пассионариями прежних, устаревших предметных форм и выход *в предметную идентичность с ничто* («исчезающая предметность» Ясперса), например, идентичность Атмана с невоплощенным Брахманом, обеспечивает энергично-кумулятивную открытость, выход на трансцендентный уровень. Культурные основания пассионарности: энергичная

природная мощь, предельный накал духа пассионария сцепляется с предметной формой, которая становится конституирующим предметным основанием новой культуры. Культура – результат творческой энергичности пассионариев, имея в основе энергичность этноса, черпает силу в архетипах. Коллективный архетип порождает социальные идеалы этноса – основу пассионарности. Идеальное целеполагание, связанное с подсознанием, приводит к единству микро- и макрокосма, рождая пассионария. На природную энергию пассионария накладывается культурное ограничение (традиция, язык, мифы, архетипы). В основе развития человечества лежит не прагматизм умеренности золотой середины, а страстное горение цельных натур пассионариев – выразителей души народа в их тотальных проявлениях, когда предметно привязанные страсти сгорают в любви, самопожертвовании и служении общему благу.

4. Динамику культуры определяют природные истоки пассионарности. Природная энергичность – предпосылка созидательной пассионарности. Синергия природы и культуры – взаимодополнение и взаимоусиление действия в одном направлении, где «Я» пассионария, будучи открытой системой, имеющей доступ и к внешним источникам энергии, и к внутренним, получает возможность культуротворящего акта в результате культурного запрета на хаотические выплески пассионарной энергии. Поглощенность культуросозидающим актом предполагает отрешенность от других существенных энергичных затрат. Пассионарий на уровне предельной, предметно обусловленной мыслительной раскованности по своей природе способен наполнить энергичной мощью формы социокультурного бытия (вещь, деятельность, мысль, универсалию). Природно энергичный, целенаправленный пассионарий, овладев собой при культурном самозапрете, создает форму, культурную матрицу. Преобразующий потенциал осуществляется через энергичное восхождение в иерархии предметных форм, где предметность артефакта дублируется в релевантной к артефактам деятельности и в энергичности обновляющей мысли, на базе чего возможна философско-методологическая реконструкция духовной жизни.

5 Модель пассионарности в динамике культуры, в основе которой природные истоки, культурные предпосылки и индивидуально-личностные начала, построена в результате философско-методологической реконструкции, опирающейся на диалектику природных и культурных предпосылок новой культуры, ее начала и воспроизводства. Динамика культуры, имеющая в основе пассионарность – это трансформация предметной формы от предметности к энергийности: движение от вещи через деятельность к мысли и универсалии (предельной абстракции) и обратно. Всё одновременно, но концептуально иерархически упорядочено. Нарастающая степень пассионарно-энергийной свободы проявляет культурную динамику природных возможностей, обуславливающую обновление культуры. Динамика культуры – процесс наращивания предпосылок и превращение общих предпосылок в особенные и непосредственные. В методологической реконструкции Аркаим представлен как *начало* новой культуры, культурный взрыв, прервавший историю Евразии. Три фазы исторического процесса: 1) *становление* – общие предпосылки – тенденции (природа: ландшафт, вмещающий несколько природных зон; ресурсы (медная руда); мягкий климат) переходят в непосредственные предпосылки (культура: новая форма производящего хозяйства, металлургия, регулярная застройка, освоение лошади, изобретение колесницы, религия); 2) *начало* новой протогородской культуры – сцепление общих и непосредственных предпосылок (энергийная вспышка пассионария, создающего новую культуру, сцепляется с предметной формой ставшей конституирующей); 3) расширенное *воспроизводство начала* культуры и передача ее посредством коммуникации (язык, традиция, культ, миф, миграция, ассимиляция). Природная энергийная сторона (*общие предпосылки*) вошла в сцепление с динамичной культурной предметностью (*непосредственные предпосылки*) и получила выражение в третьей стороне – пассионарии (единство природно-энергийного и культурно-предметного), где каждая сторона выразилась в двух других, работающих на третью (взаимообогащение через синтез), начав *воспроизводство* новой культуры.

6. Пассионарность культуры Аркаима реконструирована в рамках предметно-энергичной диалектики от уровня артефакта до уровня объективной мыслительной формы по четырем уровням предметного бытия. Объективность первого порядка: 1) уровень формы, опредмеченной в вещественно-предметном бытии (артефакты: колесо, погребальный и производственный инвентарь) – описание специфики относящихся сторон фиксирует способ передвижения, сохранения, производства. Объективность второго порядка (идеальное): 2) деятельно распредмеченный уровень вещественной формы (снятая с артефактов форма действий с ними, деятельностно-образное раскодирование артефактов в исторической реконструкции (колесница, курган, металлургическая печь), трансмедиаальный образ Аркаима (спектакль, балет, фильм) – праксеологический уровень образно-символической деятельности; 3) словесно-знаковый уровень (идеализация, сознание) – свернутая в мысли форма действия с вещью, значительное отвлечение от относящихся сторон (косвенные индоиранские источники – ведические тексты) – гносеологический уровень коммуникативной формы языка и мышления; 4) энергично-пассионарный уровень предельной идеализации бытия – преодоление предметной определенности мысли – онтологический сущностный уровень универсалий. Энергичность социокультурного бытия личности «вертикально» раскрепощается от предметности артефакта к символике образного действия до абстрактной мысли и универсалии. Предметная определенность вещи, символа, знака (слова) сходит в почти непредметность универсалии, сопряженной с предельно возросшей энергичностью. В пассионарии соединена природная энергичность и обновленная культура, он является ее конституирующим генетическим основанием. Все эти предметные уровни и символические программы мышления и деятельности нацелены на становление природно-культурного единства и универсальности в целостной картине мира.

7. Сущность пассионарности культуры Аркаима раскрывается в способах постижения ее культурного смысла через миф, ритуал, символ, сакральное, где формы культуры существуют объектно (бытовые артефакты) и субъектно

(сакральные артефакты). Пассионарность имеет восходящие и нисходящие порядки от бытового к сакральному (восхождение), от сакрального к бытовому (нисхождение). В сакральной вещи рубикон доминирования предметной формы перейдён, для сакральности решающим образом важна духовность и энергичность. Вещь при нисходящем порядке универсальной энергичности перемещается из орудийного в символический уровень (сосуд, колесница, топор бытовые и ритуальные). Сакрализация предметного мира происходит при движении энергично насыщенной священной идеи из трансцендентного мира (*универсалии*) в нижележащие предметные слои социокультурного бытия. Средства передачи тут – знак, символ, орудие. Способы воплощения, например, ритуал. В мифологическом ритуале пассионарий идентичен с бытием в предельной концентрации энергичности экстатического бытия духа. Энергичная мощь, таким образом, переносится на ближайший к универсальному словесно-знаковый уровень мышления, и затем – на символический и орудийный. Энергичную идею пассионарий воплощает в знак (слово), и через символ ритуала (действие) переносит ее в предметность (вещи), которая становится энергичной, обретает имя/символ, содержащее «эманацию» личности и несет в себе мифический образ. Мифологическое мышление опредмечивает мир смыслов, передавая его в опыте поколений, что и выполняет в мифе культурный герой – пассионарий.

8. Предметно-энергичные аспекты пассионарности в динамике культуры Аркаима проявляются через духовность, традиционность – инновационность и этнокультурные ценности. Нарастание степеней духовной свободы в культуре Аркаима обусловлено предметно и сопряжено с порядками возрастания энергичности (пассионарности), что отражено в артефактах (предметных формах), ранжированных по степеням свободы (энергичности). Трансформация предметной идентичности социокультурного бытия личности в энергичную прослеживается в сбрасывании его предметной формы (сожжение Аркаима перед уходом (*потлач*), жертвоприношение коня (*ашвамедха*)). В традиционной культуре Аркаима преемство духовных ценностей и культурных

смыслов (цель) преобладает над распространением технологий (способов). Ценности формируют мироотношение и характер этноса, а пассионарии находят предпосылки и для инноваций. Традиция включает пассионария в трансцендентный мир через культ, где он идентичен с духом и через предельное антропологическое размыкание в бытии постигает единство мира. Сущность модели мира Аркаима духовна, он мог возникнуть только в ритуале, повторяющем сакральное «перводействие» культурного героя, передающего демиургическую функцию «творения». На уровне самосознания в акте творения и города, и вещи духовное делание неотделимо от материального в силу принципа космологического творения. Ведийская культура через вековую преемственность сохранила этнокультурные ценности Аркаима (самоназвание, язык, миф, культ, символ, ритуал, традиция, тип хозяйства, строительства).

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования *Теоретическая значимость:* выявляет культурфилософский смысл пассионарности, позволяя выстроить целостную концепцию философского постижения человека, как единства микро- и макрокосма, связь метафизических высот с глубиной бессознательного, роль пассионариев в динамике культуры, а на примере Аркаима можно делать выводы более общего порядка для исследования процесса культурогенеза. *Практическая значимость:* идеи диссертации способствуют выявлению общечеловеческого ядра культуры, которое детерминирует целостность человечества. Это позволяет исследовать конкретные этносы с точки зрения соединения реальных интеграционных процессов и культурного развития с нарастающим стремлением этноса сохранить уникальность. Прогностическая функция синергетического подхода к пассионарности в динамике культуры позволит предвидеть будущее отдельных этносов во многих вариантах, выбирая лучшие. Материалы диссертации можно использовать в спецкурсах по философии культуры, философии истории, социальной философии, философской антропологии в образовательных программах по философии, культурологии, истории и теории культуры, религиоведению, социологии, геополитике и др.

Достоверность результатов диссертации подтверждается обоснованной постановкой проблемы, определением объекта, предмета исследования; формулировкой цели, задач, авторской предметно-энергичной концепцией пассионарности в органичном взаимодействии природного и культурного компонентов, положенной в основу философско-методологической реконструкции динамики культуры протогорода Аркаим; использованием методов философии, культурологии и науки; большим объемом проанализированной философской и научной литературы.

Апробация результатов исследования Результаты, полученные при подготовке диссертации, обсуждались на 40 международных и всероссийских научных конференциях, философских конгрессах, симпозиумах, семинарах в Москве, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Новосибирске, Тамбове, Магнитогорске, Челябинске, Уфе, Миассе, Аркаиме и др. Положения диссертации, ее результаты были обсуждены на философских семинарах: в Объединенном Научном Центре проблем космического мышления при Международном Центре Рерихов с участием российских ученых и деятелей культуры (Москва, 2011), на философском семинаре, посвященном 100-летию Л.Н.Гумилева в Уфимском государственном университете экономики и сервиса (Уфа, 2012), на кафедре философских наук в Челябинском государственном институте культуры и искусств (Челябинск, 2016).

Основные идеи диссертации изложены в материалах и обсуждались в докладах на Российских философских конгрессах: VI Российском философском конгрессе (Нижний Новгород, 2012) и VII Российском философском конгрессе (Уфа, 2015); на Международном научном конгрессе, посвященном 100-летию со дня рождения Л.Н. Гумилева (Санкт-Петербург, 2012), на VI Всероссийской научной конференции в Московском государственном университете «Сорокинские чтения – 2010» (Москва, 2010), на ежегодных международных научно-практических конференциях в Магнитогорском государственном техническом университете, посвященных проблеме «Мировоззренческие основания культуры современной России» (Магнитогорск, 2010, 2010, 2011,

2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018), на ежегодных Аркаимских чтениях, посвященных проблеме «Горизонты цивилизации»: Вторых (Аркаим, 2011), Третьих (2012), Четвертых (2013), Пярых (2014), Седьмых (2016), Восьмых (2017), Девярых (2018) на международных научно-практических конференциях в Уфимском государственном университете экономики и сервиса, Челябинском гос. университете, Южно-Уральском гос. университете (Миасском филиале).

Основные идеи диссертационного исследования представлены в 75 научных публикациях, общим объемом 59,3 п.л., в том числе в 3 монографиях (двух авторских, одной коллективной), в 72 статьях (из них 25 – в журналах, рекомендованных ВАК РФ для публикации материалов диссертаций).

Материалы диссертации использовались автором при чтении лекций по философии и философии культуры для студентов Уфимского государственного университета экономики и сервиса (2009-2016), а с 2017 года по настоящее время – в Уфимском нефтяном государственном техническом университете.

Структура диссертационного исследования Диссертация состоит из введения, трех глав, включающих восемь параграфов, заключения, библиографического списка, содержащего 418 наименований (44 наименования на английском языке) и двух приложений. Объем работы – 344 страницы.

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ПАССИОНАРНОСТИ В КУЛЬТУРЕ ПРОТОГОРОДА

1.1. Проблема пассионарности в динамике культуры протогорода и возможность ее философско-методологической реконструкции

Для решения проблемы пассионарности в динамике культуры протогорода представим эту проблему в рамках теории и истории культуры и определим понятия: «культура», «динамика культуры», «философско-методологическая реконструкция», «пассионарность», «протогород».

История творится человеком, как результат деятельности, удаляющей его от природы сначала в духе (мифология, религия), затем в теле (наука, техника). Культура, сформировав среду обитания человека, становится его «второй природой». В философии природа, как форма бытия, включает две ипостаси: «первую природу» – естественную, объективную, первичную реальность и созданную человеком искусственную «вторую природу» – культуру.

Культура – это всегда некая искусственность. Когда человек что-то делает для себя, он приостанавливает природный процесс, то есть отрицает. Культура содержит в себе отрицательный момент по отношению к природе, иначе культуры нет, культуры вообще нет без отрицания. Но на этом отрицании возникает человеческая свобода, свободное культурное решение. На основе отрицания природы возникает искусственная среда, природа подчинена искусственной среде. Искусственное – это всегда отрицание естественного.

Культура отражает сущность человеческого бытия. Этимология родственных латинских слов «культура» и «культ» исходит от глагола *colere* («возделывать», «культивировать»). П.А.Флоренский, М.Хайдеггер соотносят культуру с культом. Культура противоположна природе, это всё созданное человеком, «вторая природа», нормативная программа деятельности человека, формируемая, хранимая, накапливаемая и передаваемая обществом, детерминирующая поведение его членов. Она искусственна, сакральна,

символична, лежащий в ее основе символ раскрывает человеческую природу, специфику его трансцендентного бытия. Природа и культура диалектически противопоставлены и взаимообусловлены. Природа (среда, материя) культурно преобразовывается. По Флоренскому, природа дается человеку через форму культуры, которая ограничивает ее и делает доступной познанию. Культура не всегда внеприродна и рукотворна (йога), *пайдейя* – возделывание души, возвращение духа. Человеческая природа творческая. Творчество начинается с духа, мысли, объективируется в знак, образ, вещь. Сущность культуры – аналогия с формой и материей Аристотеля, где природа – материя, а облагороженная природа – культура. Освоение природы – овладение внешней и внутренней природой человека. Так, природно-культурная принадлежность человека опосредована творческой деятельностью, связанной с поисками сакрального смысла бытия. Человек, создающий культуру – объект эволюции космоса, особый компонент природы, взаимодействующий и изменяющий ее через практическую деятельность, позволяющую присваивать вещество и природную энергию, преобразовывая их в подходящие для применения формы.

Специфика рассмотрения культуры разными специальностями: история культуры изучает конкретные культуры и феномены культуры; теория культуры выходит на теоретико-философский уровень и дает их типологию, описывает, анализирует; философия культуры выполняет методологическую, мировоззренческую задачу, метафизически, духовно обосновывает культурные феномены, основываясь на антропологической, философско-рефлексивной природе человека, исходя из целостности процесса, ее интересует возникновение феноменов культуры и процесс перехода их из одной формы в другую при выявлении сущностных свойств культуры и закономерностей культурного процесса. Способ постижения культуры исходит из теоретической методологии.

Подходы к определению культуры: философско-антропологический – культура – это природа человека, история рода человеческого, феноменология (Э.Тайлор, А.Гелен); *историко-философский (деятельностный)* – культура – уровень развития общества, тип деятельности; история – развертывание

сущностных сил человека, антропологическая совокупность фактов и средств, второе человеческое рождение (А.Гелен), естественные явления сведены к деятельности человека, истории цивилизации (Э.Тайлор), идейно-духовное направление истории (И.Кант, И.Гердер); *социокультурно-аксиологический* – социальное развитие общества, ценности культуры (Б.Малиновский и др.).

А.Швейцер определил культуру моралистически, как «итог всех достижений отдельных лиц и всего человечества во всех областях и по всем аспектам в той мере, в какой эти достижения способствуют духовному совершенствованию личности, общему прогрессу»[342].

А.Моль определил культуру в отношении к жизни духовной, как «необходимый материал мысли, нечто освоенное, наличное, как содержание; интеллектуальный аспект искусственной среды, которую человек создает в ходе социальной жизни; абстрактный элемент окружающего мира, «память мира». Мышление – становление культуры» [203].

Согласно А.Я.Флиеру, «культура – программа человеческого поведения и сознания, обеспечивающая коллективный образ жизни и деятельности людей; выражение лояльности и нормированная несвобода человека; символический текст и социальный контекст жизни; идеология и проблема её интерпретации; законы общественного Бытия; форма идентичности человека; «лицо» истории и дискуссия о её смысле. Культура ведёт происхождение от социальности животных, развиваясь по цепочке: стадный инстинкт родовой обычай рациональное поведение. Культура это стадия эволюции живой материи»[313].

В.С.Степин указывает, что «культура – это сложноорганизованная развивающаяся система надбиологических программ человеческой деятельности на основе трех видов отношения человека к миру: а) отношение к природе и искусственно созданной природной среде; б) отношение к людям и коллективам; в) отношение к духовному миру, в котором аккумулируется индивидуальный и общественный опыт поколений. Культура хранит и транслирует опыт как традицию и социальную память; генерирует новые программы деятельности, поведения, общения, как творческие инновации,

закрепляя в знаковой форме, как набор семиотических систем (социокод)»[282, с.19]. С.М.Халин определяет культуру, как «разумную способность человека к освоению действительности с помощью: знаний (номологический компонент), технологий – способов деятельности (технологический компонент) и ценностей (аксиологический компонент)»[317]. В.Н.Сагатовский видит в культуре «семиотический аспект деятельности, воплощающей ценности субъекта и отношение к духовной основе бытия и «вторую природу» (артефакты), созданную человеком, в которой воплощается душа в отношении к духу» [284]; и выделил категориальную основу и пять ступеней в понимании культуры: 1) «культура – «вторая природа», часть *объективной* реальности, образуемой артефактами, включенными в естественно-исторический процесс; 2) процессы и результаты *деятельности субъектно-объектных* отношений, где субъект *опредмечивается* в артефактах; 3) смыслы, идеальные формы, информация; 4) *ценностное ядро*, определяющее культурно значимую направленность информации; 5) онтологическое отношение, в рамках которого самоорганизуется ценностное ядро субъекта культуры – отношение уникального начала субъективности к Духу, лежащему в основе мировой целостности, культура в отношении к *трансцендентной* реальности» [273]. Так, трактовка культуры В.Н.Сагатовским нам близка динамикой, которая берет начало в артефактах, а заканчивает «пассионарностью», одухотворенностью культурного феномена, а затем движется обратно – от духа к артефактам.

В нашей интерпретации культура – канал духовного рождения пассионария, бытие которого в единстве тела и духа принадлежит природе и культуре, «первой природе» и «второй природе». В основу исследования пассионарности в динамике культуры положен предметно-энергийный подход А.Б.Невелева [219], в рамках которого мы рассматриваем культуру, как систематическое воспроизводство формы, которая представлена в артефактах в единстве четырех бытийных уровней (предметный, образно-символический, словесно-знаковый и энергийно-пассионарный), и предметность бытия по мере универсализации переходит в энергийность/пассионарность, а затем в обратном

порядке по герменевтическому онтологическому кругу – в предметность. Так, представлено предметно-энергийное бытие пассионария между полюсами природы и культуры, где полюс природы – объект, полюс культуры – средство.

Динамика культуры – форма закономерных изменений в культуре под влиянием внешних и внутренних факторов, зависящих от исторических процессов, имеющих упорядоченный, целенаправленный, периодичный, целостный характер, отражающих определённые тенденции. Динамика культуры связана с необходимостью адаптации культур к ситуативным изменениям. Истоки динамики культуры – инновации пассионариев. Содержание и основа этих культурных изменений – культурогенез.

Модели динамики культуры: 1. Эволюционная – линейная, многолинейная, универсальная эволюция от простого к сложному; 2. Циклическая: 1) инверсия – колебания маятника между полюсами культуры: *инь* - *ян*, атеизм - религиозность; 2) спираль; 3. Девиантная (отклонение – деградация); 4. Волнообразная (спад – подъем); 5. Синергетическая (резкие изменения культуры из-за неустойчивости стационарных – диссипативных – пульсирующих, усложняющихся, деградирующих структур):

Линейная (векторная, эволюционная) модель динамики культуры, сменившая циклизм мифа христианским пониманием истории от сотворения мира до Страшного суда, опирается на европоцентризм и веру в прогресс, необратимость и закономерность изменений (А.Кондорсе, И.Гердер, И.Кант, Г.Гегель), эволюционизм, марксизм, культурная антропология (Д.Фрезер, Э.Тайлор, Л.Морган), неэволюционизм в культурологии (Л.Уайт, К.Клакхон). Общая идея – единство человечества, единая сущность человека и мировая культура, стадийно развивающаяся от низшего к высшему; прогресс – постепенный (реформистский) и скачкообразный (революционный).

Варианты линейной модели: *реверсивная* – обращение в прошлое «золотой век» к идеальной изначальной культуре (Ж.Ж. Руссо – назад к природе, отказ от цивилизации); *девиантная* – неэволюционистские

отклонения, объясняющие многообразие культур. По Л.Уайту, культура как целое – однолинейность, а совокупность многих культур – мультилинейность.

Циклическая модель – движение культуры по сходным циклам бытия, повторение себя на протяжении поколений, органицизм, обратимость культурных изменений. Циклы реализуют мифология, ритуалы, календари. Первые циклические модели динамики культуры – миф о вечном возвращении. Социодинамика современной культуры исследована А.Модем [203] в контексте информационно-кибернетических идей как система, где циклический процесс распространения идей усилен средствами массовой коммуникации.

Цивилизационный подход – культурно-исторический процесс осмыслен не в рамках европоцентристских линейно-прогрессистских схем классической философии, а в рамках теории локальных цивилизаций, где культуры – цельные новообразования подвержены (по подобию с биологическими организмами), циклическим ритмам онтогенеза от генезиса до расцвета и полной деструкции: 1) «культурно-исторические типы» (цивилизации) (Н.Я.Данилевский); 2) «локальные цивилизации» (А.Тойнби); 3) «изолированные культуры» (О.Шпенглер); 4) «социально-культурные суперсистемы» (П.А.Сорокин); 5) «великие культуры» (Н.А.Бердяев) – в противовес органицизму культура представлена, как духовный феномен с циклами динамики. Так, динамика культуры – это смена типов культуры – сущность исторического процесса.

Синергетическая модель динамики культуры основана на принципах синергетики, изучающей эволюцию и самоорганизацию систем открытого типа с нелинейными обратными связями, это синтез плюрализма и холизма – взаимодействие систем, совместное действие которых превосходит каждую из них и их сумму. Синергетический метод применим к сложным системам, в том числе к обществу. Синергетический подход – применение системы методов, взаимодополняющих и взаимоусиливающих действие в одном направлении, когда при минимальных усилиях достижимы максимальные результаты. Открытые системы, изучаемые синергетикой, имеют доступ к внешним источникам энергии, вещества, информации, что применимо в исследовании

естественнонаучных и социальных проблем. Основа синергетической теории развития – *нелинейность* – движение в трех направлениях: *вверх* – *акмеология* (пик), *вниз* – *катеология* (спад), *середина* – *аттрактор* (притяжение) – максимально устойчивое состояние общества, и суператтрактор – перспектива. Три значения *нелинейности* свойств объектов: а) «криволинейность», чередование взлетов и падений; б) многолинейность траекторий развития, многовариантность; с) неравновесность, неустойчивость.

Так, синергия культуры и природы предполагает взаимодополнение и взаимоусиление действия в одном направлении, где «Я» пассионария, будучи открытой системой, имеющей доступ и к внешним источникам энергии, и к внутренним, получая возможность культуротворящего акта в результате культурного запрета на хаотические выплески пассионарной энергичности, когда абсолютная поглощенность культуросозидающим актом полагает абсолютную отрешенность от других энергичных затрат.

Согласно нашей концепции, динамика культуры связана с ее генетическим основанием – пассионарностью, имеющей предметно-энергичную природу, социокультурные предпосылки и онтологический исток – *трансцендентное* – духовная реальность за пределами материального мира, основа сущего, откуда сознание черпает энергоинформационные импульсы, способные его одухотворить. Динамика культуры – форма, приобретаемая культурными изменениями, содержание и основа изменений – культурогенез. В нашем исследовании динамика культуры связана с концептуализацией и выстроена в иерархическом порядке. Это динамика и трансформация предметной формы – вертикальное движение формы от вещи через деятельность к мысли и к универсалии – предельной абстракции, динамика представляет сам цикл – движение от предметности материально-телесной к предметности, сопряженной с энергичностью. А потом обратное движение сверху вниз по циклу: от универсалии к мысли через деятельность к вещи.

С динамикой культуры связан культурогенез. А.В.Бондарев выделил подходы к его изучению: «дедуктивный – культуротворчество (Н.Я.Март),

инновативное самообновление (А.Я.Флиер); индуктивный – возникновение культур этносов (В.М.Массон, Л.Н.Гумилёв)»[25]; и аспекты: «философско-культурологический, историко-археологический, этнокультурологический. Культурогенез не тождествен динамике культуры. Подходы в соотношении этих понятий: 1) культурогенез – вид социальной и исторической динамики культуры, связанной с появлением новых культурных форм и систем (А.Я. Флиер); 2) разнообразие форм динамики культуры – изменения в интенсивности и порождающая активность культурогенеза (В.М.Массон, В.С. Бочкарев)»[25]. В нашем исследовании культурогенез – содержание и основа изменений культуры протогорода.

Поскольку философско-методологическая реконструкция пассионарности в динамике культуры в нашем исследовании рассмотрена на примере протогорода Аркаим в контексте общих закономерностей существования культуры и цивилизации, как общее, особенное и единоличное, то возникает необходимость обратиться к понятию «цивилизация».

Цивилизация – часть культуры (надстройка), включающая знания и технологии (материальная культура). В основании культуры (базис) – ценности (духовная культура). Номологический, технологический и аксиологический компоненты культуры едины, и делимы только теоретически. Культурное качество в одном отношении предполагает знание, в другом – технологии (способ получения), в третьем – ценности (значимость). Материальная культура – результат работы цивилизационной надстройки, объективация культуры. Духовная культура – высшие позитивные творческие проявления культуры: нравственное, моральное и эстетическое качество, искусство[317]. Базовые ценности сфер культуры (религия, мораль, искусство, философия, наука, право) и архетипы сознания определяют цивилизационный тип развития общества.

Подходы к изучению цивилизации: 1) *географический* – влияние природно-географической среды (Ш.Монтескье); 2) *этнографический* – этнос (Л.Н.Гумилев), культурно-исторический тип (Н.Я.Данилевский), культура (О. Шпенглер); 3) *социокультурный* – основа: а) религия (Н.А.Бердяев, А.Тойнби),

б) социокультурный фактор (Н.Я.Бромлей, А.Швейцер); 4) аксиологический – духовные ценности (М.Вебер, П.С.Гуревич); 5) технологический – техника, технологии, воспроизводство (А.С.Ахиезер, В.Ж.Келле, О.Тоффлер); 6) социологический – общественная дифференциация, разделение труда, урбанизация, коммуникация (Э.Дюркгейм, А.Кребер, М.Мид); 7) социобиологический – цивилизация – система взаимодействия социума и природы (Э. Уилсон).

Модели цивилизации: 1) «аксиологическая (объективация блага); 2) конструктивистская (организация культурного пространства); 3) топологическая (географические границы и плоскости «месторазвития»)» [134].

Глобальный и локальный уровни цивилизации во всемирно-исторической и культурно-исторической концепциях: «Цивилизация – способ бытия человечества на этапе возникновения разделения труда, частной собственности (А.Фергюсон, Л.Морган, Ф.Энгельс) Формационный подход – объективный естественноисторический процесс развития формаций, в основе которого производственные отношения. Цивилизационный подход – субъективный процесс развития цивилизации, формирующее начало – культура» [139].

В исторической науке английский археолог Гордон Чайлд выделил 10 признаков цивилизации: государство; классы; наследственная собственность на землю; налоги; торговля; ремесло; письменность; города; монументальные общественные строения; зачатки искусства и науки. Из этих признаков были выделены три основные: города; письменность; монументальная архитектура. В.М.Массон полагает, что: «цивилизация – это качественно новый культурный комплекс, где компоненты культуры подвергаются трансформации в результате утверждения в обществе новых технологий и моделей. Социально-экономическая сущность цивилизации – классы, государство» [189, с. 8] Ю.М. Лотман назвал признаки «бесписьменной цивилизации: колоссальная архитектура, богатая ритуальная практика, мощный погребальный обряд» [182].

Так, философский смысл категорий «культура» и «цивилизация» фиксирует признаки деятельности любого предметного содержания, включая и культурный (ценности), и цивилизационный (знания, технологии) аспекты.

Обоснование возможности философско-методологической реконструкции культуры протогорода

С точки зрения теории и истории культуры протогород представляет мысленную конструкцию, идеальный тип, обобщенную форму всех древних поселений. В теоретических исследованиях протогорода, как культурного объекта, необходим поиск соответствующих идеальному типу города структурных характеристик в эмпирических исторических материалах городов.

В историческом ракурсе протогород – это зарождающийся город номового государства, перераспределяющий натуральный прибавочный продукт, основан на генеалогическом родстве, социальном и имущественном неравенстве, разделении труда, обмене, его возглавлял сакрализованный правитель, власть которого наследственна. Возникновение протогорода связано с протогосударством (вождеством, племенным протогосударством), группой общинных поселений, которые подчинены центру; были развиты ремесла, искусства; централизованные иерархические структуры отсутствовали. Большая часть протогосударств не преодолела доцивилизационный уровень. Граница, определяющая «протогород» и «ранний город» условна. «Город возник в раннем государстве, основанном на клановых и внеклановых связях, с производственной и административной деятельностью, централизованным управлением, этнически гетерогенным населением»[34, с.22].

В связи с проблемой исследования пассионарности в динамике культуры на примере протогорода необходимо обосновать применение философско-методологической реконструкции к археологической культуре, в рамках которой может быть рассмотрен условно названный протогород. Гуманитарные дисциплины в понятие «реконструкция» вкладывают различные смыслы:

Археологическая реконструкция – воссоздание ископаемого объекта на основании информации, которая в нем содержится. Производственная подсистема вещного мира определяется археологией. Соционормативная подсистема (обычай, ритуал, религиозный институт, право, мораль) реконструируется с помощью этнокультурологических моделей. Культура с

точки зрения археологии – это зафиксированные материально формы, способы, средства, результаты человеческой деятельностной функции. Археологическая культура – группа памятников, существующих одновременно, занимающих одну территорию и имеющих сходный инвентарь. Археолог, работая с артефактами, имеет дело с одной стороной научного процесса и занимается методологической реконструкцией образа жизни, что также есть результат деятельности и воображения – свободного творческого акта, где по лекалам артефактов идет строительство образа жизни давно ушедшей эпохи. Однако, мы не видели реальной деятельности людей, построивших объект, но их способ действия закодирован в артефактах и философский метод герменевтического круга, представляющий культуру в диалектике частей и целого, когда культуру можно понять при постижении ее атрибутов, позволяет его расшифровать.

Историческая реконструкция представлена В.Д.Викторовой и В.Е. Кемеровым, как «теоретическое воспроизведение объекта, в котором разные планы его отображения базируются на интерпретации деятельной связи индивидов. Методология – анализ роли культуры в развитии «сущностных сил человека» (И.Кант, Л.Фейербах, К.Маркс). Вещи и люди – компоненты картины жизни общности, причастные к социальному процессу» [41, с. 30]. Исследование вещественных следов, пространственных характеристик бытия людей, процессуальных и временных представлений – это теоретическое обозначение жизненных контуров общности. Вместо формы объекта и первоначальной онтологической схемы (вещь и человек в «форме объекта») дано теоретическое емкое представление социально-исторической действительности в «форме деятельности» общественного индивида.

Культурологическая реконструкция определена А.Я.Флиером в виде комплексного рассмотрения археологического материала в соотнесении с лингвистическими, этнографическими, культурантропологическими данными, как «моделирование культурно-исторической типологии культуры, формирование целостного взгляда на культуру, без эмпирико-описательной детализации, реконструкция не форм по их фрагментам, а процессов по

результатам, сопоставительный анализ культуры по технологическим признакам коллективной жизнедеятельности людей, их экзистенциальных ориентаций. Это типологизация явлений на основании единых критериев, систем признаков культуры, объяснение социальной и коммуникативной функциональности и специфики компонентов»[311] Так, исследование культур можно перевести из плоскости гуманитарного описания в научное объяснение.

Философско-методологическая реконструкция культуры протогорода предполагает, что археологические артефакты верифицируют принятую за основу одну из археологических гипотез, так как археологическая реальность и образ в различных культурах имеют разную семантику. Духовную культуру восстанавливают, опираясь на прямые источники – археологические материалы и косвенные письменные источники в реконструкции, которая зависит от принимаемой исследователем этнической атрибуции археологической культуры. В философско-методологической реконструкции необходимы, прежде всего, философские гипотезы, определяющие ее результат.

Теоретико-культурная основа в археологии – реконструкция истории общности, жизни и деятельности человека через артефактную среду, поскольку есть фундаментальные археологические основания, но теория и история культуры не может оставаться только на уровне артефактов, которыми занимается археология. Отсюда вытекает право теоретика культуры на реконструкцию и продуктивность самой идеи реконструкции, в основу которой положена концепция мыслительной формы, идеального, поскольку необходимо мыслить, концептуализировать, реконструировать то, что открыто археологами, фиксирующими разнообразие артефактов. Это попытка показать генезис исторического процесса в научном культурно-теоретическом осмыслении.

Взрывной характер возникновения культуры протогорода требует методологической реконструкции. Объяснить этот культурный взрыв в первобытной культуре, как возникновение нового жизнеустройства, необходимо концептуальной системой через диалектику предметности-энергичности и возникновение пассионария, как «точки сборки», с которой мы

начинаем объяснять взрывной характер появления новой культуры. Пассионарии, создавшие протогород могли родиться только в той культуре, которая была положена в основу этого протогорода, поскольку, если в этой культуре наличествуют те элементы, которые приведут к рождению пассионария, то он создаст новую форму, все равно на каком-то материале.

Методологическая реконструкция – процесс преобразования, который представляет возникновение всей структуры устройства жизни, где все уровни культуры собраны в одном месте и соединены в единую целостность.

В нашем исследовании на эмпирическом материале протогорода Аркаим теоретическая модель идеальности подтверждается эмпирией реальности. Философско-методологическая реконструкция культуры Аркаима позволяет выявить происхождение и воспроизводство культуры как результата пассионарного толчка. В рамках философско-методологической реконструкции можно представить, с одной стороны, археологические артефакты протогорода Аркаим, с другой стороны, – необходимость распредмечивания формы действия с артефактами и формы идеального бытия артефактов и действий с ними в духовной жизни древних людей. Философско-методологическая реконструкция выявляет взаимосвязь предметной стороны культуры протогорода Аркаим, выраженной артефактами, предметными действиями с ними и мыслями с теоретически реконструированной энергийной стороной, представленной природно и культурно обусловленной пассионарностью и выступающей генетическим основанием обновления культуры.

Философско-методологическая реконструкция оперирует сущностными предметными отношениями вне относящегося, которое сброшено, а предметный мир «раскован». Идея есть отношения отвлеченные и абстрагированные от относящихся сторон. Согласно К.Марксу, идеальное – это материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Механизм этого объективного отвлечения – перевода с внешнего плана во внутренний – отношение пересаживается частично в голову человека, затем на уровне знака отношение извлекается из относящихся сторон, происходит

противопоставление относящихся сторон и отношения как знака с помощью слова. «При переходе к знаковому миру образ умерщвляют, и на место образа становится слово» (Г.Гегель). Знак вырывает отношение из относящихся сторон и позволяет мыслить это отношение. И, наконец, предельный уровень бытия – это отношение всего ко всему – универсалия, категория бытия. И все это проходит через «Я» – «Я» материальное встречается с «Я» идеальным в нас.

Так, рожденный природно пассионарий культурно (предметно) предопределен. Но осознав себя свободным от предметности, он сбросил тяжелую предметную форму, как относящуюся, поместил энергичность в свободные предметные формы, создающие кумуляционный эффект энергичной насыщенности, подвигающий на созидание этноса. Представив это отношение, пассионарий вышел на трансцендентный уровень, соединив в себе энергичное содержание и предметную форму, которая стала конституирующим основанием новой культуры. Эта схема лежит в основании философско-методологической реконструкции культуры протогорода Аркаим.

Историческая реконструкция рассматривает два способа бытия формы: бытие формы артефакта и бытие деятельностной формы, повторяющей форму вещи, которую «оживляют», используя в исторической реконструкции, как использовали в древности. Вещь функциональна и встраивается в деятельность. Значит есть план предметный и план энергичный, связанный с деятельностью.

В любой реконструкции всегда есть элемент додумывания, достраивания, дополнения. В философской реконструкции три способа бытия формы: форма вещи, форма деятельности, форма мысли (энергичности). Это способ общения, использования вещей, живая деятельность, которая предметна. Мы «идем по контуру» вещей, и уйти от предметности не можем, поскольку занимаемся философией, а не религией, акцентирующей энергичную сторону. Артефакты в качестве относящихся порождают отношение, по контуру которого идет деятельность в исторической реконструкции, опора на косвенные источники – индоиранские тексты дает возможность реконструировать мысль в предельно универсальной категориальной форме в философской реконструкции.

Необходимо учитывать то, что, идя по контуру предметной формы, мы проводим аналогию по линии Демокрита и Эпикура. Демокрит абсолютизирует детерминацию движения по контуру предметного мира, и здесь есть опасность того, что наше «Я» «рассыпается», поскольку артефакты есть, а где «Я»? Так, при отождествлении с предметными правилами кроется тоска по «Я». Возникает потребность погасить в себе действие этой детерминации и открыть путь к детерминации по Эпикуру, провозглашающему свободное отклонение атомов, поскольку тяга к свободному отклонению в нас чрезвычайно сильна. Это значит, что если довести это свободное отклонение до предела, то мы сведем предметную сторону бытия в «ничто». И тогда «ничто» оказывается той точкой, которая собирает воедино нашу возможную энергию действия с этими вещами. Так можно совсем удалиться от предметного мира в «истонченную» предметность, но максимальную энергичность. «Кто был ничем, тот станет всем» в плане возможной деятельной способности. В этом отклонении Эпикура кроется возможность того, что уйдет то, от чего отклоняемся, и на первый план выйдет само отрицание любой предметной формы. А это опасно. И только один момент здесь ведущий: «Я» умеет «спасать» себя собственным отрицанием. Этот процесс отрицания получил название «нетость» это «не» – собственное дитя процесса отрицания. И мы выходим в предметном смысле на это «не». И если удастся овладеть способностью саморегуляции, тогда мы можем заставить себя, принудить свободную энергичность, которая бушует вокруг этого «зрочка смерча», вокруг «не», и лишь управляя ей, мы можем ее усмирить и подчинить предметному движению. При этом мы не теряем себя, а можем и погрузиться в абсолютное творчество, созидание, не потеряв при этом разума. Так, возможно, трагическая судьба Ф.Ницше в том, что он недостаточно был философом. Он был художником. А иметь дело с энергичной компонентой при неустойчивой психике художника несет в себе абсолютную опасность сойти с ума.

Поэтому роль философии и ее единственная задача – работа с энергичной компонентой. Предметная сторона – забота науки, там философия практически редуцирована к предметной стороне. А когда речь идет о свободном,

«блуждающем в нас Солнце» (по Сократу «в каждом человеке есть Солнце, только дайте ему светить»), то роль философии – рационально контролировать это «Солнце». И если мы его не контролируем с помощью категориального предельно универсального философского ряда, то оно контролирует нас. Нам кажется, что мы имеем дело с предметностями, но мы имеем дело с необузданной, неосознанной, неосвоенной, неостановленной, незафиксированной энергийностью. Философ всегда обладает гармоничной энергией духа, поскольку всегда держит это «Солнце» в предельном накале и под контролем разума. И если в художественном творчестве мы теряем голову, то последний момент самоконтроля все же не должен быть утрачен, чтобы не сойти с ума.

Так выглядит диалектика предметности и энергийности в философско-методологической реконструкции созидательно-позитивной пассионарности.

В рамках заявленной темы проблема концептуализации пассионарности отвечает на вопросы, поставленные в связи с открытием в степях Зауралья протогородской культуры, взрывообразное возникновение которой свидетельствует о мощном энергийном потенциале ее создателей. Это позволяет в рамках методологической реконструкции предположить течение процесса. И поскольку это открытие ставит много вопросов, один из которых: за счет чего взрывообразно быстро в степи возникла протогородская культура, то теоретик культуры вправе методологически реконструировать процесс ее возникновения, в основе которого лежит сама идея остроты, взрыва, мощи, а значит – пассионарности. В лабораторных условиях начало протогородской культуры воспроизвести невозможно, но можно предположить, что поскольку созидание было быстрым, то для этого должны были сложиться природные и культурные предпосылки, и условия ее возникновения, которые связаны с мощными духом людьми – пассионариями, создавшими эту культуру. Также методологически реконструировано условие возникновения пассионария. Философско-методологическая реконструкция пассионарности на примере культуры протогорода в рамках теории и истории культуры, в отличие от археологической реконструкции, позволяет выход мысли в сферу идеального.

Роль философии в методологической реконструкции культуры

Философии необходим момент свободного воображения, поэтому в методологической реконструкции культуры ей позволено то, что не может себе позволить наука, в данном случае – археология. В отличие от ученого, философ свободен. Опираясь на интеллект и рефлекссию, философ идет до предельного вопрошания, где кончается «порядок природы» и начинается «порядок свободы», в логике предметного вертикального восхождения и «морального закона» вектор его предельно абстрактного мышления направлен, прежде всего, на целостность и ценностность.

И.Кант, как основатель трансцендентального идеализма, «формулирует свою задачу немецким словом *aufheben*, что в русском переводе звучит как «снять знание, чтобы освободить место для веры». М.К.Мамардашвили [187] в «Кантианских вариациях» переводит *aufheben* как «приподнять, чтобы рассмотреть», предлагая «выделить знание и посмотреть на него, чтобы поместиться в этом мире с нашим действием и мышлением. Это задача философии, которая может быть только все время новой, и мы заново должны начинать искать свое место в мире, которое не узнать, ни очистив душу». Философия – это способ очищения, язык расшифровки свидетельств сознания.

М.Хайдеггер [316] отметил, что философия не многообразна, она всегда занимается одним и тем же – ведет в сторону бытия, духовной вспышки. Науки дробят нас своим интересом, представляя интересный мир со своими предметными формами. Но, увлекшись предметными формами, мы теряем себя. Призыв философии: «вернись к бытию» – значит вернись к себе, познай себя, держи дух. И каждая эпоха начинается все время с этого собирания духа. Она как бы полна новизной, но на самом деле, она всё время возвращается на круги своя. Философия – это любомудрие. Лао Цзы сказал: «Мудрецы никогда не бывают учеными, а ученые никогда не бывают мудрецами».

А.Б.Невелев [221] отмечает: «Все сферы знания, кроме философии, приближают человека к предмету, а чтобы посмотреть на мир и на себя, нужно отстраниться. И именно философия с ее предельной универсальностью, с

помощью ее категориального строя позволяет человеку удалить себя от конкретного предметного содержания мира и попытаться охватить мир и себя в целом. Философия – способ самосохранения человека, она не претендует быть наукой, но может быть научной или ненаучной. Наука – не последняя инстанция. Критерий – сама философия. Любая наука поглощена своим предметом, и она растворяет человека в этом предмете. Сохранение человеческой целостности – не является задачей науки. Философия, не отрицая предметную сторону мира, заботится о фиксации отношения «человек – мир»».

Так, есть разные точки зрения на соотношение философии и науки: 1) философия выше науки (немецкая классическая философия); 2) наука выше философии (позитивизм); 3) научная философия (марксизм). Рассмотрим эту проблему в рамках предметно-энергетической демаркации философии и науки. Наука предметна, она акцентирует и эксплуатирует предметную сторону бытия, т.к. следует за предметом. Энергетическую сторону бытия, которая больше связана с религией и искусством, наука фактически не трогает, она как бы элиминирует ее. Философия для создания более полной, фундаментальной картины мира при рассмотрении его предметной стороны стремится учесть и энергетическую сторону бытия. Религия энергетична, т.к. религию, прежде всего, интересуют силы, а не предметы. Однако, и наука говорит об энергетичности, и религия говорит о предметности, но акценты у них разные, и они дополняют друг друга. Философия пытается рассмотреть и науку, и религию в синтезе и в диалектике.

Призвание, цель, мировоззренческая задача философии, находящейся между наукой и религией, – держать вертикаль духа, показать человеку вертикальный срез бытия и, самое главное, – укоренить человека в этой точке свободного выбора. И когда эта точка свободного выбора играет существенную роль, тогда человек формирует свою систему ценностей сознательно. Философия определяет стратегическую линию становления личности, открывая в человеке предельное любящее состояние, чтобы наше «Я» совпадало, в конечном счете, с бытием любви как таковой. И только философия может

указать человеку то место, в котором он может быть идентичен любви как таковой. Отсюда вытекают ее гуманистические принципы и задачи.

Основная проблема философии – вопрос об отношении материального и идеального бытия, человека и природы может быть интерпретирован как энергийное бытие человека с его деятельностью, находящегося между двумя полюсами – природы и культуры, где полюс природы – объект, полюс культуры – средство, а между этими сторонами бытия – человек.

Философия научна, если сформирована по критериям науки, при субъективизме философия ненаучна, но она всегда опережает научное познание

Постпозитивисты отрицали разницу науки и ненауки. П.Фейерабенд [307] отрицал общие нормативы науки, утверждая отсутствующее качественное различие науки и других равноправных видов знания, подчиняющихся принципам «несоизмеримости» и «пролиферации».

В философско-методологической реконструкции бесписьменной археологической культуры необходимо отметить роль философской интуиции.

Майкл Полани [254] утверждает, что помимо явного, центрального, эксплицируемого знания есть неявное, периферическое, имплицитное знание, приобретенное человеком в жизненной практике. Неявное знание проявлено в разных формах, языках культуры (мифологическая партиципация, откровение в религии, вдохновение в искусстве, философская и научная интуиция) на онтологическом сущностном уровне универсалий, на гносеологическом уровне внутренней, коммуникативной формы языка и мышления, на праксеологическом уровне образно-символической деятельности, опредмечено в материальной культуре. Все эти символические программы мышления и деятельности выявляют их сущностное творческое единство, направленное на достижение единой целостной картины мира.

Философская реконструкция динамики культуры во внутреннем культурном развитии и межкультурном взаимодействии основывается на базисной сущности культуры – природе человека в единстве культурно-предметных и природно-энергийных компонентов. Так, обоснована

возможность философско-методологической реконструкции происхождения и воспроизводства культуры протогорода, как элементарной формы общежития, и пассионарности в динамике культуры его жителей, где сущностные предметные отношения рассмотрены вне относящихся сторон.

Пассионарность как историческая концепция

Л.Н.Гумилев положил в основу концепции пассионарности (пассионарных толчков) циклические закономерности исторического процесса, и попытался обосновать цикличность (энергетические импульсы дают толчок этногенезу) естественнонаучными методами. Л.Н.Гумилев видел источник пассионарности в космическом излучении, и вывел движущую силу исторического процесса в Космос, определив *пассионарность*, как энергию, на которой работает этногенез, «космический фактор» истории этноса, феномен энергийный, бессознательный, отражающий готовность к действию, движимый завоеванием «мира горнего». Пассионарность заразительна для толпы. «Резонанс пассионарной возбудимости и индукция – понятия энергетические» [66, с. 290]. Героические, жертвенные поступки малых групп, за которыми следует народ – начало этногенеза. Пассионария отличает высокая абсорбция энергии из среды и концентрация, ее избыток формирует новый стереотип поведения и системную целостность, где личностное и духовно-нравственное начало начинают играть значимую роль в истории. По Гумилеву, «пассионарность – импульс поведения в основе антиэгоистической этики, где интересы коллектива превалируют над жадой жизни и заботой о собственном потомстве. Особи, обладающие этим признаком, при благоприятных условиях совершают поступки, которые, суммируясь, ломают инерцию традиции и иницируют новые этносы» [66, с.289]. *Аттрактивность* – осознанное, идеальное отношение к миру, «пассионарность духа», устремляющие на поиски «мира дольного». Л.Н.Гумилев считал пассионарную энергию движущей силой этногенеза. От пассионариев зависит процветание или упадок этноса.

Солнечная космическая энергия трансформируется в биохимическую энергию живого вещества и в психическую энергию пассионарных личностей.

На протяжении всего периода исследования взгляд на проблему пассионарности у Л.Н.Гумилева менялся: 1) целенаправленность (одержимость и фанатичность в стремлении реализации идеи), 2) характеристика поведения и психики человека (страстный темперамент), 3) причинность, 4) источник и движущая сила истории (творчество и патриотизм), 5) особая энергия жизни – «фактор Икс» – причина этногенеза. Согласно Л.Н.Гумилеву, пассионарный толчок – это энергия, эмпирически фиксируемая как интегративное свойство этнической целостности. Пассионарность – природное качество, избыточная энергия «мотора», направляемая аттрактивным «рулем». Доминанты мозга создают векторы поведения как героических, жертвенных, честолюбивых и эгоистических пассионариев, так и личностей гармонических (пассионарный импульс равен импульсу инстинкта самосохранения) и субпассионарных (пассионарный импульс меньше инстинкта самосохранения). Мотивирование и пассионарность взаимосвязаны: пассионарный уровень воздействует на мотивы, психодинамика предопределяет направления деятельности. Так, Гумилев, описав пассионарную энергию как «природную закономерность», считал ее источником космоса, а происхождение мутационным, а это значит, что она наследуется, однако подтверждения этому пока нет. Но Л.Н.Гумилев, приняв за гипотезу энергетическую природу пассионарности, которая пока не объяснима, ставил задачу лишь описать феномен, а интерпретацию причин считал вариативной, что не влияет на полученные результаты. Однако, физический фактор этногенеза не был прояснен, и концепция была отвергнута.

Концепция пассионарности Л.Н.Гумилева более полувека вызывает острые научные споры и дискуссии среди ученых, и отношение к ней различно – от резкого неприятия до воодушевления и попыток найти ей научное обоснование в разных отраслях наук, что отмечено во введении.

Археолог Л.С.Клейн считает пассионарность мифом: «Пассионарность не может воздействовать на гены, как радиация, вызывающая мутации, неимеющие направленности. По Гумилеву, пассионарность возникает под воздействием космического излучения. Это не доказано. Пассионарные толчки?

Кто толкает? Если бог, то доказательства не нужны. Но Гумилев объявлял себя ученым, а не пророком. Пассионарность – красивый миф, Гумилев – талантливый, успешный мифотворец, рядившийся в естествоиспытателя»[145]. «Гумилев рисует картину земного шара, исполосованного энергетическими ударами луча. Энергия собрана в луч, падающий на участки земной поверхности. Земля покрывается рубцами, к которым приливает кровь. Для фантастического романа неплохо, но для эссе, претендующего на научность – не годится» [144].

Историк Б.П.Дментьев [76], анализирует концепцию пассионарности: По Гумилеву высшая степень пассионарности – быть собой, полностью отдаваясь делу. Пассионарность этноса зависит от концентрации активных людей. Пассионарный толчок происходит, когда в этносе таких людей резко рождается больше – мутация, вызванная внешними природными причинами (солнечное излучение). В основе пассионарности – энергия земли, на которой проживает этнос. Пассионарность не зависит от способностей, внешних воздействий, это черта психической конституции человека; она не имеет отношения к этике, рождая и доброе, и злое, исключив лишь равнодушие, «не делает человека героем ведущим толпу»[66], т.к. большинство пассионариев в толпе определяет ее потенциал. Каждый организм обладает энергетическим, этническим полем, создаваемым биохимической энергией живого вещества. Различие этносов в частоте колебаний этнического поля, ритмах этнических групп. Исходный момент этногенеза – мутация небольшого числа особей в географическом ареале, не затрагивающая фенотип человека, но опосредованно изменяющая стереотип поведения: воздействию подвергается не поведение, а генотип. «Появившийся в генотипе вследствие мутации признак пассионарности обуславливает повышенную абсорбцию энергии из среды. Избыток энергии формирует новый стереотип поведения, новую системную целостность» [76].

Однако, концепция пассионарности Л.Н.Гумилева носит философско-исторический характер, исходя из задач, направленных на поиск истины, постановки общечеловеческих проблем, цели (синтез исторических и естественнонаучных фактов). Л.Н.Гумилев применил синергетический подход,

включающий методы, взаимодействие которых усиливается при движении в одном направлении. По Гумилеву, его «концепция этногенеза соответствует теории диалектического и исторического материализма: развитие общественных форм – спонтанно; смена общественно-экономических формаций – явление глобальное, несмотря на неравномерность развития в разных регионах; движение общественной формы материи – поступательно и прогрессивно; направление его – спираль. Это – философская теория об общих законах развития. Этнология – частный случай применения диалектического материализма с учетом специфики темы и аспекта» [66, с.352]. Так, возникает необходимость рассмотреть пассионарность с позиции философии.

Пассионарность как философская концепция

Поскольку Л.Н.Гумилев внес существенный вклад в философию истории, то интерес к трудам Л.Н.Гумилева у философов очевиден. По мнению академика В.С.Стёпина: «в научном наследии Л.Н.Гумилева особую значимость сегодня обретает последовательно примененная им методология анализа этнических и социальных объектов. Они рассматриваются как сложные системы, объединяющие в целостность главные аспекты жизнедеятельности: бытие человека как части биосферы Земли, его производственную и коммуникативную деятельность, культуру. ... Культура в анализе Л.Н.Гумилева – системообразующий фактор, ... концентрированное выражение страстей, мыслей и побуждений людей, определяющих формы их совместной деятельности и поведения в каждую историческую эпоху. С этих методологических позиций целесообразно рассматривать особенности и перспективы современного этапа цивилизационного развития, как эпохи резких качественных изменений социальной жизни человечества» [283, с.13].

Согласно Н.М.Дорошенко [79, с.130], Л.Н.Гумилев привнес в науку новое понимание предмета и метода исследования, фактов, теории и концептуальной истории, что определило новый взгляд на историю. Философский подход привел Л.Н.Гумилева к созданию новой философской концепции всемирной истории: 1) «естественная наука о происхождении и сменах этнических

целостностей»[68] – альтернатива сверхъестественной истории; 2) полицентрическая история, изучающая все «центры», народы на разных ландшафтах Земли – альтернатива европоцентристской и евразийской концепции истории, считающих центром Европу или «Евразию»; 3) полиструктурная целостная история, учитывающая законы связи всех элементов экономической, политической, социальной, духовной жизни – альтернатива поэлементной истории; 4) история, изучающая законы разных уровней: от статистических этнических закономерностей до универсальных законов природы и общества – альтернатива фактографии и идиографии, фиксирующих особенные события; 5) история, исследующая ритмы Евразии и всемирной истории, эпохи и цивилизации – альтернатива морфологии культуры Шпенглера и теории локальных цивилизаций Тойнби; 6) история, изучающая смену фаз развития этногенеза, стереотипов и императивов поведения – альтернатива истмату, где история – смена общественно-экономических формаций; 7) синергетическая философия истории основана на «синергетическом историзме» – альтернатива традиционной линейной философии истории и историософии.

О.В.Плебанек отмечает, что Гумилев, опроверг положение исторического материализма о линейном эволюционном развитии, введя в исторический процесс принцип корпускулярности, цикличности, заменив принципы классической науки (универсализм, линейность, детерминизм) принципами неклассическими (целостность, локальность, относительность), оказался вне парадигмальной науки. Аргументация Гумилева лежала в области эмпирии, классические принципы не позволяли совместить «поступательность и дискретность, объектность и процессуальность, концепция этногенеза осталась эмпирическим обобщением, не получив теоретического обоснования» [249].

Так, концепция пассионарности и этногенеза Л.Н.Гумилева сопрягается с современными «постнеклассическими» научными направлениями (теория систем, теория информации и синергетика), применительно к крупным социальным общностям, где этносы – это открытые диссипативные системы, с имманентной им самоорганизацией, обеспечивающей переход этих систем в

новое состояние путем бифуркаций (получение новых свойств в процессе развития динамической системы при небольшом изменении ее параметров).

А.А.Горелов и Т.А.Горелова, исследуя концепцию пассионарности в соотношении с проблемой смысла жизни и с жертвенностью, отмечают: «Л.Н.Гумилев наделил пассионариев целостностью и страстностью настоящих личностей, не всегда оставлявших непосредственный след в истории, но всегда осуществлявших миссию в становлении и развитии своего народа» [55, 56, 57].

Т.Г.Лобова [179] рассмотрев один из аспектов теории пассионарности – природу личности и смысл ее существования в историческом бытии этноса, отметила, что у Гумилева исторический процесс проходит в «горизонтальной плоскости» (историческое событие в природном, геополитическом, культурном ландшафте) и в «вертикальной плоскости» («космический фактор в истории человечества – духовно-культурные ценности обеспечивающие целостность этноса). Точка пересечения – этнос, как историческая Личность, где человек-микрокосм – пересечение физического и метафизического.

Л.Н.Гумилев разделяет поступки человека в истории этноса на деяния – «плоды сознательных устремлений, результат свободного выбора человека, за которые он отвечает и явления – результат влияния биосферы на поведение человека и этноса, которые не предполагают моральной ответственности» [66, с. 490]. Проблема ответственности раскрывает не космический, а философско-антропологический характер теории этногенеза. По-Гумилеву, поступки связаны с внеприродной «полосой свободы», определяются не целью, а источником (или тварный мир, или Творец). Поступок опосредован человеком, хотя импульс поступка – объективный факт. Размышления Л.Н.Гумилева о пассионарности и аттрактивности приводят к целостному пониманию человека, где природное («человек – часть биосферы») связано со сверхприродным (человек включен в мироздание как субъект), но что лежит в основе выбора человека Л.Н.Гумилев не ответил.

В философском исследовании феномена пассионарности попытаемся ответить на поставленный Л.Н.Гумилевым вопрос: «что лежит в основе выбора

человека?» и, рассмотрев пассионарность в культурном контексте, выявить ее позитивно-созидательную роль. Для этого представим собственную философскую предметно-энергийную концепцию пассионарности в органичном взаимодействии природного (естественного) и культурного (искусственного) компонентов (синтез концепций Л.Н.Гумилева и К.Ясперса), интерпретируем пассионарность в русле предметно-энергийного метода и рассмотрим пассионарность в динамике культуры на примере философско-методологической реконструкции культуры протогорода Аркаим. Привлекая к предметной стороне исследования энергийную составляющую социокультурного бытия человека, увяжем ее с концептом пассионарности, и в диалектике ее предметной и энергийной сторон доведем исследование до уровня объективной мыслительной формы.

Дадим понятию «пассионарность» философское определение:

Пассионарность – это энергийность, непредметность и неприкаянность, идентичность с духом, способность человека к духовному перерождению путем трансформации своей психо-физиологической энергии в духовную, способность концентрировать эту энергию, это «Солнце», которым мы где-то внутри себя рассчитываемся между «Я» предметным и «Я» энергийным в нас. Это энергийный деятельный поток, которой упирается в абстрагированное, идеализированное, безотносительное отрицание, «безотносительное не-», запрещающее этот поток, делая абсолютной остановку бытия, когда становится возможной идентичность с духом в онтической форме, т.е. реальное переживание духовной вспышки, поскольку онтологическая форма предполагает некую отстраненность, и дух, обратившийся к самому себе с культурным самозапретом, может сделать свободный философский выбор, находясь в состоянии единства с бытием. Пассионарий создает предметную конституирующую форму, исходя из предметности, но опираясь на энергийность, которая упаковывается им в некий порядок, который и есть то самое «нет», выражающее конституирующую матрицу по отношению к предметной форме. Так, у К.Маркса энергийность упакована в золото, которое

становится конституирующим актом по отношению к капиталистическому обществу, и самовозрастание авансированных денег – сущность капитализма. Когда К.Маркс отделяет товар от денег, он отделяет предметность от энергийности. Деньги – энергия. В древности эту энергию упаковывали в соль, шкуры, скот и т.д. У жителей «Страны городов» таким эквивалентом был рогатый скот, бронзовые изделия, кони, конская упряжь, колесницы и т.д. Но предметная сторона постепенно исчезает. Сейчас биткоин – отказ от тяжелой золотой формы, все дальше вглубь человека, чтобы он, в конечном счете, не вовне себя искал эту энергию, а осознал, что это его энергийность действует в нем самом. Может оказаться, что эта энергия и есть действительные деньги. Это и есть пассионарность – способность концентрировать энергию, которой и рассчитываемся между «Я» предметным и «Я» энергийным в нас. Предел, до которого она будет исчезать – слово «нет», которое понимается философски, и которое упаковывает этот энергийный запал, т.е. пассионарность. Пассионарий тиражирует себя в согражданах. По существу, своим словом он зажигает «Солнца» в каждом, и становится, в конечном счете, ведущим. И совместность действия рождается из того, что человек внутри себя прикидывает, насколько он может энергийно потратиться на деятельность. Это хорошо раскрыто у Гумилева: от мощной энергийности суперпассионария до энергодефицитности субпассионария, энергия которого подпала под влияние предметной стороны. Энергийность/пассионарность сама по себе нейтральна, важна аксиологическая составляющая, т.е. духовная или материальная направленность ее приложения.

По Гумилеву природа – естественное, источник энергийных всплесков. По Ясперсу, культура – табуирование на естественные проявления. Г.Гегель называет табуирование «задерживанием вожделения». История человечества – история табуирования, сдерживание вожделения. Вожделение – естественная реакция, естественный процесс. Культурный человек начинается с того, что он говорит себе «нет», и как только он научается себе запрещать, начинается культура. Но запрет налагает ограничение на естественные потенции, и они копятяся. Это отметил З. Фрейд, абсолютизовав либидо и интерпретировав

Платона с позиции физиологии, нащупав работу энергии эроса – либидо («Оно» – естественное стремление, «Суперэго» – отрицание естественного стремления). Добавим: «Суперэго», как культурное образование накладывает ограничение на энергию эроса, и энергия эроса возрастает. Культура, как отрицание природы, создает в нас избыточный энергийный потенциал.

Если попытаться сопоставить концепции К.Ясперса и Л.Н.Гумилева, то можно отметить, что Гумилев не учитывает мощной культурной приостановки и резкого нарастания взлета избыточной энергийности, которая может неконтролируемым образом проявиться где угодно. Энергийность присоединяется к любому качеству человека, как бы высвечивая его, а любое качество и предметно, и энергийно. И то качество, к которому присоединилась энергийность, разрастается и заслоняет весь горизонт бытия человека – это объяснение пассионарности. Так, пассионарность можно объяснить по типу Гумилева, но лучше объяснить по типу Ясперса, поскольку культура – проявление человека, и нас интересует пассионарность в культуре, а не в природе, хотя и у животных она тоже случается. Но это связано с естественной приостановкой, а культура приостанавливает систематически, так как основана на отрицании природы, которое гуманизация жизни пытается смягчить.

Диалектическая формула пассионарности во взаимоотношении предметности и энергийности: тезис (природа – Гумилев) – антитезис (культура – Ясперс) – синтез (пассионарность, как максимальное восстановление роли природной энергийности на базе культурных форм).

Идея: отрицательную по отношению к природе сущность культуры необходимо осознать в предельной предметной форме – это «ничто», «исчезающая предметность» по Ясперсу. Пределом исчезновения предметности является констатация в языке, фиксирующем, что любая предметность исчезла. Но исчезла ли предметность совсем? Человек принципиально предметное существо и предметность не исчезает полностью. И если расшифровать слово «предмет», то получится «пред» (перед) «метой». Истончается, исчезает только это «пред», фактически, объект как бы истончается и сходит «на нет». И при

этом мы фиксируем это схождение «*на нет*» с помощью слова «нет». Но когда появляется слово «нет», оно сразу несет и бытие, потому что оно слово, и оно фиксируется. Это уловил еще Гераклит. Он сопрягает это противоречивое исчезновение с Логосом, это Хайдеггеровская «нетость», «ничто» – фиксация схождения «*на нет*», которая, вроде бы, разрушительна, но с другой стороны, она созидательна и создает положительный момент, поскольку вопль от боли «все кончено!», позволяет перенестись через пропасть страдания. И в этом вопле «Я» уходит в «зависший над пропастью скачок», где по Хайдеггеру, мы держимся за соломинку отрицающего слова. Здесь предметность минимальна, а энергичность максимальна (закон обратного отношения между предметностью и энергичностью А.Б.Невелева)[219]. По Ясперсу, «исчезающая предметность» доходит до «ничто», но энергичность при этом становится максимальной, потому что открывается возможность всех возможных движений во всех направлениях. Это плотина, которая создает самый могучий напор. Фактически, когда человек в отчаянии, что «все кончено», то «ничто» с какого-то момента может превратить в «ничего (страшного)», и, опираясь на это «ничего», как уже на бытие, он начинает реализовывать какую-то другую предметную схему бытия, используя ту энергичность, за которую он держится.

Если брать первых онтологов элейской школы, то открытие Парменидом бытия связано с предварительной работой Ксенофана, который пытается определить Бога апофатически отрицательными предикатами, гносеологически доходя до предела, но он поглощен отрицанием качеств Бога, критикуя антропоморфизм в определении бога и т.д. Парменид «нетость» Ксенофана превращает в «этость», в бытие, которое присутствует в самом слове и фактически никогда никуда не исчезает, оно есть, но спрятано за предметными формами. И когда речь идет об абсолютном отрицании, как это делает Ксенофан в апофатике, тогда выход на этот предел означает открытие бытия как такового, т.е. не бытия конкретной вещи, а бытия вообще, обращенное уже, скорее, не вовне, а вовнутрь, когда видеть вовне уже нечего, т.к. все превращено в ничто (Гамлет). Но зато положительность этого «ничто»

позволяет обнаружить в себе мощный потенциал энергичности, т.е. фактически Бог превращается в бытие. Бог и бытие, по сути, одно и то же. В иудаизме и христианстве Бог характеризует себя «Я есмь Сущий» и больше никаких определений. И если это интерпретировать по-светски, то получается, что мы вышли на предел исчезновения предметности, которая сопряжена с предельным напряжением энергичности – пассионарности. Бытие оказывается мощным силовым моментом в пассионарности. И не случайно в западных языках говорят «я есть тот-то», и связка «есть» не упускается. Так, фактически, когда мы говорим «я есть», то мы собираем нашу энергичность в бытии до предела, а потом начинаем ее растрчивать, множить, и происходит полиферация.

Пассионарий интересен тем, что сфокусирован в этом состоянии, фанатично зациклен на нем, и для него болезненна хаотичная растрата энергичности. Он должен «войти в раж», испытать что-то вроде духовного опьянения, экстаза. Не случайно Аристотель говорит про Парменида: «Он философствует как бы в экстазе». Ему не хочется «тратить» себя, свой сгусток энергичной мощи. Пассионарий исторически играет созидательную роль «пробивания стены головой». Для него не существует то, что находится вне его цели, тотальному достижению которой он посвящает всю свою жизнь. И в этом колоссальный интерес. К.Ясперс фактически утверждает, что в основе любой культуры находятся люди могучие духом, т.е. пассионарии, но не в духе природного аспекта, как у Л.Н.Гумилева, а в контексте культурного аспекта.

Синергия природных истоков пассионарности и ее культурных начал является конституирующим, генетическим основанием возникновения, обновления и динамики культуры. Пассионарность в соотношении с философскими категориями «единичное», «особенное» и «всеобщее» существует как единичное, как особенное явление и как проявление всеобщего, как источник, носитель всеобщего. Пассионарность сближается с категорией «целостность», означая самодостаточность. В исследовании пассионарности как единичного явления, его общих закономерностей необходим переход к его теоретическому объяснению с точки зрения всеобщего. Так, пассионарность

изначально единична и особенна, она зачастую связана с подвигом самопожертвования, однако цель ее – выявление всеобщего в человеческой сущности и трансляция этого всеобщего в социум, этнос, культуру.

В философско-методологической реконструкции пассионарности в динамике культуры в логике вертикального движения предметной формы по трем уровням бытия от артефактов через деятельностно распределенный уровень исторических реконструкций к уровню предельных идеализаций чистого разума, сознания, мышления до энергийного уровня Единого, где преодолевается предметная определенность мысли, кончается «порядок природы» и начинается «порядок свободы», в предельно предметном «не» («нетости», по Ясперсу – «исчезающей предметности» – тенденции развития предельной энергийности) пассионарий осознает себя местом энергии бытия и морального закона, что сопряжено с энергийностью, раскрепощающейся от предметности артефакта через символику образного действия к абстрактности мысли, которая ставит слово (знак) на место образа (символа). Предметная определенность знака, слова сходит «на нет», в непредметность, сопряженную с энергийностью. Пассионарий идентичен энергийности (вибрации) предельного слова, в нем соединяются природная энергийность и предельная культура, прекращается старый предметный мир и начинается новый. Так, философское осмысление феномена пассионарности подводит к мысли о том, что в основе выбора пассионария лежит моральный закон (по И.Канту, чистота разума – это непредметность, энергийность, чистота духа – по сути, это и есть пассионарность), выстраивающий шкалу ценностей пассионария (по Л.Н. Гумилеву) по уровням «исчезающей предметности»: от 1) благоустроенного предметного бытия обывателя; к уходу от предметности через: 2) поиск удачи; 3) к идеалам знания и красоты; 4) к идеалу успеха; 5) к идеалу победы; и 6) к высшему идеалу – жертвенности (предельной энергийности – пассионарности уровня «исчезающей предметности» по К.Ясперсу) (см.: Приложение 2, илл. 4).

Пассионарность, часто связанная с подвигом самопожертвования, выявляет всеобщее в человеческой сущности и транслирует его в культуру. Но

жертвенность пассионария может раскрыться лишь на последней ступени иерархического структурирования души, как духовное рождение для любви как таковой в открывшейся ему целостности любящего бытия через идеальное целеполагание, чистоту сердечного устремления к совершенству, духовный прорыв к универсальности и духовную трансформацию, исходя из базисного конструкта сущности культуры – духовной природы человека, где синтез его природной пассионарности и культурной укорененности возводит к всеобщему.

И подвигнуть человека к самопожертвованию может только любовь, привлекающая чистый огонь (энергии) пространства, как живую связь с трансцендентным миром, стремление к общему благу, когда индивидуальное (предметное) становится всеобщим (энергийным) и культура, как канал духовного рождения человека, поскольку ее духовные взлеты связаны с добродетелью, святостью и героизмом добровольной «искупительной жертвы» пассионариев (Сократ, Христос, Дж. Бруно), где разрушение предметного (материального / телесного) ведет к развитию энергийного (духовного).

Так, дальнейшее развитие концепций Л.Н.Гумилева и К.Ясперса в синтезе их позитивных интуиций рождает наше собственное концептуальное философское созидательно-позитивное видение пассионарности.

1.2. Принципы исследования происхождения и воспроизводства культуры протогорода

Историческое осмысление проблемы возникновения протогорода

Концепции изучения города: 1) градостроительная, 2) экономическая, 3) территориально-поселенческая, 4) социологическая, 5) философско-методологическая, 6) историко-культурная, 7) психологическая, 8) семиотическая, 9) культурологическая и др.

Начало цивилизации – урбанизация ранних государств. Возникновение города связано с рубежом архаики и цивилизации. Древние города – это центры экономические (распределение прибавочного продукта); социальные (сосредоточение интересов общества, формирование общественных отношений); политические (общинный или государственный орган

самоуправления); культурные (храмовые постройки, культ, бытовые нормы). Город – культурно-информационный центр, цивилизационный элемент, воплощающий разделение труда, функции, статусы. По А.Сванидзе, «свойства города (концентрированность, гетерогенность общественных проявлений, коммуникативность культуры) обеспечивают исторический процесс»[275, с.16].

Э.В.Сайко полагает, что «город возник с разрывом родовых отношений и появлением новых связей, государственности, частной собственности, классов, религии, письменности, искусства. Проблема создания города усложнена новыми данными этнографии (политические образования без городов и частной собственности, вождизм, сложная стратификация традиционных обществ)»[274, с.5].

М.Вебер считает, что «древний город – хозяйственная корпорация, регулирующая хозяйственные операции, с земельным владением и денежными операциями. Хозяйство древних городов регулировал городской союз. Город как автономный союз, община с политическими и административными институтами имеет территорию. В городах предусмотрено владение землей с домом. Городское землевладение связано с налогообложением, в древние и средние века город был крепостью с гарнизоном» [37, с.317; 177].

Так, прежде чем начать культурфилософское осмысление проблемы возникновения протогорода, целесообразно представить три аспекта бытия древнейшего города в культурно-историческом процессе, основываясь на научной литературе по урбанистике и древней истории.

Древний город как фактор социокультурного развития

Социокультурные изменения привели к появлению древнего города: «усложнение социальной структуры (диффузия родоплеменных структур, распад патриархальной, появление нуклеарной семьи, плюрализация общинных форм хозяйствования, появление производственных коллективов, политических сообществ). Город – территориальная форма интеграции социальных структур, коммуникативное пространство. Его черты: социокультурная гетерогенность; разнообразие и инновации; личностное измерение пространства» [274, с. 9].

Возникновение города, как социального организма относят к IV тыс. до н.э. – началу I тыс. н.э. Культурно коммуникативная функция города в каждой эпохе представлена в двух аспектах: территориально-этническом и социальном; двух областях: внутренняя (государственные отношения) и внешняя (международный уровень); «двух временных направлениях: по горизонтали (эпоха, период в истории региона, города, сфер жизни: производство, торговля, архитектура, тип общества, самосознание, контакты), по вертикали (центр культурного взаимодействия, преемственности, изменчивости социальных систем, эпох)»[275, с.30]. Так складываются социокультурные отношения в процессе становления города, как формы культурного взаимодействия.

Древний город как тип поселения

Первоначально родовые и хозяйственные отношения лежат в основе ареала обитания сообществ. Когда культурные связи усложняются, то в сакральном центре возникает повышенная концентрация традиций, социокультурных норм, значим территориальный геокультурный ландшафт.

В.С.Пирогов выделяет «функции центров: 1) территориальная интеграция (административный центр); 2) узел путей сообщений («перекрёсток дорог»), где возникает древний город – центр небольшого государства – нома (укрепленный центр и округа), экономическая основа – сельское хозяйство, ремесла, внешняя торговля» [246]. Процесс синойкизма превращает иерархическую структуру общинных форм в виде патриархальной семьи, соседской общины, группы соседских общин в город. Общинное самоуправление в форме народного собрания, совета старейшин, выборных вождей, заменила царская власть. «Общая черта древних городов – дворец, храм, жилища элиты выделены возвышением (акрополь, стена, ров, вал) в «священный» участок. Внешние укрепления есть не везде, но административно-религиозный центр защищен всегда» [64, с.66]. «Два вида протогородских поселений: 1) «телль» – на склонах холма, священный участок укреплен кольцом жилищ; 2) «посад» – у подножья холма с укрепленной стенами и вершиной – крепостью.

Огороженный стенами участок на вершине холма с культовыми и общественными сооружениями был в селениях обоих типов»[225,с.76].

Так представлено становление городской пространственно-временной системы и функциональное соотношение в древнем городе центра и периферии.

Метафизика древнего города

В мифологическом мышлении архаичных людей город создан Богом. М.Элиаде представляет «город, наряду с храмом и домом, как часть символики надземного центра, который уподобляет их себе, преображая в Центр Мира» [260, с.33]. Космогонические мифы и геометрическая планировка города отражают религиозные устои. П.М.Немчинов полагает «магнетизмом» города городскую среду – ядро социума, центр общественно-культурной динамики. Городская площадь – место социального бытия, где отражена общественная идеология. Круговая площадь служила местом исполнения гимнов богам. Городская архитектура в метафизическом синтезе эстетики искусства и этики народного правления примиряла интересы человека и общества. «Духовная, этическая, биологическая, среда безопасного проживания транспонируется на систему материальных, социальных подобию: городскую стену с запираемыми на ночь воротами, отгораживающую цитадель от посада; некрополь, где пребывает родовая память. Город – структура предметных и духовных координат, биологических и этико-социальных связей, метафизическое поле притяжения [224, с.234]. Показана метафизическая система координат города.

Так, урбанистический подход использован нами в реконструкции культуры протогорода в рамках теории и истории культуры. В урбанистическом подходе углублённое рассмотрение культурогенеза протогорода позволяет выявить его сущностные качества и социокультурные характеристики и определить различия протогорода и города.

Философское осмысление проблемы возникновения протогорода в рамках теории и истории культуры

Поставлена проблема возникновения протогорода, как новой формы общежития из предыдущей и роли пассионарности при создании новой формы

протогородской культуры. Решением проблемы возникновения протогородов и сопутствовавших процессу факторов в рамках теории и истории культуры является пассионарность. Новое – это сцепление старого и нового признака, и появление даже одного элемента меняет качество – характеристику состояния объекта, отражающую его структуру. Развитие – изменение качеств, и новое качество означает, что добавился структурный элемент, изменились связи, качественный скачок – это появление нового элемента, преобразующего связи.

Концепция возникновения протогорода применима и дальше (полис), где действуют те же законы. Связь протогорода с античным полисом – выход на философский уровень мышления, рождена новая форма во всей целостности сразу, а не постепенно (обоснование применения предметно-энергетической концепции). Предпосылки и условия возникновения протогорода в диалектическом развитии рождаются постепенно. Пассионарность поднимает противоречие, которое решает субъект. И если есть новая форма – значит субъект должен обладать выдающимися способностями и мощной энергетикой – пассионарностью (обоснование обращения к проблеме пассионарности с точки зрения теории развития). Пассионарность – толчок, но она не описывает силу, благодаря которой возникает. Пассионарность освоила предметность более высокого уровня, чем у обычных людей. Протогород – реализованный проект чьей-то мысли, но создать новую форму мог лишь тот, кто вышел на предметный уровень понятий и теоретического мышления.

Развитие пассионарности в динамике культуры протогорода предполагает две группы предпосылок – природные и культурные, сложившиеся в ходе общественного развития. «Предпосылки – условия и механизм перехода от старого качества к новому, определяют развитое многообразие предмета по отношению к его основанию и характеризуют исходящий из противоречий процесс возникновения нового» [250, с.103]. Однако, пассионарные толчки в культуре идут за счет личности, и роль пассионарной личности, ведущей за собой народ, в истории культуры велика. В.С.Невелева в своей концепции антропологического принципа, как универсально-уникального места

обновления исторического процесса, отметила, что «именно в кульминационном событии своей жизни человек-принцип становится местом («топосом») исторического обновления»[213, с.13]. Так, новые пассионарные идеи – это индивидуальное озарение выдающихся личностей, меняющих ход истории. Но для пассионариев необходим и высокий уровень развития рождающего их общества (у пассионариев Аркаима: производящее хозяйство металлургия, элементы урбанизации, колесничный транспорт, мифы, боги).

В исследовании культуры протогорода мы опираемся на концепцию *о началах–основаниях вещей и предпосылках* Г.Гегеля [49] и концепцию происхождения человека как социально-биологической проблемы В.И. Плотникова [250, с.103], которые позволили предположить, как возник протогород, при каких условиях возникла эта новая форма общежития из предыдущей, и показать, какую роль играла пассионарность при создании этой новой формы культуры. Выделены три вида предпосылок: 1) *общие* – тенденции, определяющиеся противоречиями, в выходе за границу «старого» – абстрактная необходимость появления нового (природа – ландшафт, природные ресурсы, климат); 2) *непосредственные* – процесс становления новой формы структурного сцепления (культура – производство, технологии, религия); 3) *основные* – форма сохранения и воспроизведения нового. *Предпосылки* постигают исторический процесс в его глубинной необходимости. *Условия* – объяснение «наличного бытия», соотнесенного с иной непосредственностью. Условие (пассионарный толчок, расположение в определенном месте/времени) совпадает с предпосылкой (предопределенность культурными факторами) в случае ее непосредственности (градообразующие факторы) в момент возникновения основания (новой культуры). Безразличная непосредственность условий превращается в существенное опосредование основания, и происходит возникновение «нового» – это «начало» пассионарной культуры протогорода. Условия (пассионарный толчок) и непосредственные (культурные) предпосылки совпадают, когда общие (природные) предпосылки превращаются в непосредственные (культурные) – процесс, *обусловленный* многообразием

наличного бытия, «взаимодействием необходимого и случайного. Непосредственные предпосылки складываются в результате предельного развития общих предпосылок на материале наличных условий»[326].

Так, *непосредственные предпосылки* (производственно-экономическая и социально-культурная направленность зарождающегося протогорода, его архитектурные формы, в которых отражены биологические стереотипы и духовные архетипы, предопределенные градообразующими факторами) складываются в результате предельного развития *общих предпосылок* (природные ресурсы, климат, ландшафт) на материале *наличных условий* (удобное для торговли расположение поселений – по берегам рек; возникающая необходимость длительной оседлости в степи; пассионарный толчок). Форма существования непосредственных предпосылок – это процесс складывания противоречий в наличном субстрате. Ни в наличном субстрате (энеолитические поселения на территории степей Евразии), ни в общих тенденциях (природные факторы: ландшафт, природные ресурсы, климат) в отдельности нет необходимого и достаточного основания для «начала» протогородской культуры. Такое основание должно сложиться. Должны сложиться условия, соединившие природу и культуру, а для этого должен появиться пассионарий, способный соединить эти два начала сначала в себе, а затем в обществе.

Совокупность условий, на материале которых складываются в дальнейшем противоречия «начала» приводят к возникновению протогорода, как элементарной формы общежития, обладающей свойством саморазвития в культурно-историческом процессе, соединяющей природное (естественное – «первую природу») и культурное (искусственное – «вторую природу»).

В рамках теории и истории культуры протогород можно рассмотреть исходя из двух основных подходов к типологии города. Первый подход – *технократический (материальный)*, где город спланирован, спроектирован и построен с учетом производства, с которым связан быт и образ жизни. Второй подход – *социокультурный (идеальный)*, где город ориентирован на духовные культурные ценности и общественную жизнь. Также протогород можно

рассмотреть через дихотомию «город-деревня» (в нашем случае вместо деревни может быть протогород). В контексте предметно-энергийного подхода город – это предметность, овеществление отношений, отчуждение, соседство частных собственности, между людьми встает вещь, возникает рынок, порождающий деньги, как предел «овеществленности» сознания. По К.Марксу на место человека становится вещь, на место вещи – человек, концептуальной матрицей поведения человека является овладение вещью, когда он жаждет вещи, он себя идентифицирует с вещью и действует как вещь. Деревня – это энергийность, живое бытие, живые, человеческие связи, общинные отношения, нет овеществленности сознания. По периодической схеме К.Маркса это общество личной зависимости, где каждый человек зависит от рода, семьи, личных отношений. Деревня позволяет относительно обособиться, оградиться, защититься от природы тем, что человек защищен от природы за счет рода (этимология слова «природа» – нахождение при роде, род – в центре, и то, что вне его, находится при роде). Однако, в деревне человек не дистанцирован от природы, и, живя в ней, он близок и открыт окружающей его природной среде.

Философский взгляд на проблему возникновения протогорода предполагает выявление динамики становления и развития его форм и представления протогорода в качестве синтеза всех форм жизни, сведенных воедино (производство, сельское хозяйство, ремесло, эгалитарная политическая система, культ и др.). В философском решении проблемы возникновения протогорода выявлены сущностные характеристики и общие закономерности культуры протогорода, как элементарной формы социального общежития. Э.В. Сайко пишет: «Выделение сущностного общего, постоянно воспроизводящегося в конкретном и постоянно меняющегося, позволяет уловить главное – оценку города как исторического процесса в многообразии его проявления» [274, с. 6]. Это отличает философскую модель города от культурологической модели. Если культурология дает типы городов и описывает их, то философия исходит из целостности процесса, ее интересует возникновение города и процесс перехода из одной формы социального общежития в другую на основе выявления

сущностных качеств культуры и ее общих закономерностей. Через базовые категории теории и истории культуры город представлен, как форма культуры, которую он сохраняет. А.С.Ахиезер отмечает: «Воспроизводство – направленность деятельности на сохранение, воссоздание, развитие себя, среды, возможностей, способности, оно творческо-ценностно-рефлексивно. Воспроизводство пространственно-территориальных различий порождает урбанизацию – социокультурно-территориальные закономерности общества. Это проекция исторического процесса воспроизводства жизни общества» [18, с.22].

Если протогород – элементарная форма культуры, то пассионарий – субъект деятельности, который рождает продукт – протогородскую культуру. Выделение трех уровней бытия (вещь, деятельность, мысль) недостаточно для рассмотрения характеристик протогорода, и необходимо обратиться к энергийной стороне, а идею о сакральном аспекте протогорода связать с энергийностью и пассионарностью и рассмотреть пассионарность через предметно-энергийные концепции А.Б.Невелева, А.Ф.Лосева, С.С.Хоружего.

Так, сформулирована проблема пассионарности в динамике культуры протогорода, выявлена внутренняя логика его саморазвития, как особого феномена социальности, конкретного проявления всеобщего. Эту проблему не разрешить в рамках теории культуры без обращения к другим философским разделам и методологиям. Для обогащения теории и истории культуры обратимся к методологиям Л.Гумилева, К.Ясперса, Г.Гегеля и В.И.Плотникова и на их основе создадим собственную концепцию пассионарности в динамике культуры протогорода и проверим ее работу на культуре протогорода Аркаим.

Теоретико-методологические принципы исследования культуры протогорода

В исследовании культуры протогорода выработана методология – способ построения и обоснования философско-теоретического знания о предмете, порядок и последовательность его изучения, который определен теориями. Выработаны теоретико-методологические принципы исследования происхождения и воспроизводства культуры протогорода через определение

подходов и выбор теории в приложении к изучению образования новой формы городов (протогорода, полиса, города). Внимание уделено элементарной форме города – протогороду. Идея создания протогорода принадлежит пассионариям.

Проблему возникновения протогорода позволяет решить теория развития в форме природных и культурных предпосылок (Г.Гегель, В.И.Плотников).

Концепция возникновения и развития протогорода диалектична (есть противоречие, предпосылки, начало, сцепление, возникновение нового и др.).

В нашем случае – «начало» связано с формированием новой элементарной, культурной формы организации жизни общества – протогородом, в основе которой лежит объединяющее начало.

С перемещением проблемы в онтологию, теория развития посылок переходит в методологию, которая рассмотрена через предметно-энергетические аспекты пассионарности на примере культуры протогорода Аркаим с помощью методологии герменевтического круга, как взаимоистолкование частей и целого, где частности – не отдельные предметы, а предметные слои бытия. Максимум энергетичности и минимум предметности предполагает сосредоточенность на целом, где предметно ограниченная часть – вариант целого при нисходящей ветви герменевтического круга. При восходящей ветви целое интерпретируется с позиции частной предметной идентичности.

Культура протогорода Аркаим представлена как круговорот жизнедеятельности и жизненной энергии, ее восхождение и нисхождение. Пассионарность же в контексте предметно-энергетического метода позволяет соединить предметный и энергетический уровни социокультурного бытия.

Осевая эпоха К.Ясперса подтверждает идею, что возникновение новых культурных форм происходит в определенный период, как единовременность в скачках культуры, т.к. культуры развиваются по уровням предметности (А.Б.Невелев), как закономерный процесс.

Все перечисленные подходы – лишь средства в реализации собственного концептуального предметно-энергетического видения пассионарности в динамике культуры при выработке методологии, позволяющей исследовать

пассионарность, рожденную ею культуру, признаки протогорода. И все концепции являются предпосылочными знаниями, настраивающими на поиск *начала* аркаимской культуры, культурно-пассионарного взрыва, прервавшего исторический процесс и первобытную историю всей степи-лесостепи Евразии.

На базе этой методологии сделана процедура исследования рождения протогорода, как элементарной формы культуры, обладающей сущностными характеристиками, доказывающая, что зарождение протогорода связано с пассионарностью его создателей, от их деятельности зависит динамика его культуры, и проведена философско-методологическая реконструкция пассионарности в динамике культуры протогорода Аркаим.

Так, философия позволила показать «вертикальный срез» бытия пассионария и созданной им протогородской культуры, пребывающих в качестве реального материально-телесного отношения, в качестве материально-идеального отношения, в качестве знакового отношения и предельного отношения всего ко всему, где основа – энергийность и пассионарность.

В исследовании пассионарности в динамике культуры протогорода использована теория развития, в которой описан весь процесс, выстроена логика исследования: сначала рассмотрен объект в его ставшем состоянии, потом выявлены истоки, начала процесса, этапы становления и развития.

Предметом исследования явилась методика изучения пассионарности в динамике культуры протогорода, которая применима не только к Аркаиму, и не только для этого культурного времени, поскольку единая структура дает основания для сравнения, выявляя для каждого времени разные аспекты и позволяя сравнивать процесс развития городов от древних к современным. Знания о культуре протогорода Аркаим помогли выявить необходимые качества социо-культурного развития, поскольку в возникшем «новом» в незамутненной форме проявляется главное. А главное в развитии общества – это то, что обеспечивает оптимальное воспроизводство социума – организма, как целого (урбанизация, производство, технологии, ритуал – и все в одном месте). С утратой основных элементов (например, производства) город

разваливается, т.к. не может существовать, как социум. Так, в построении методологии учтены организационная и предметная характеристика метода, что прослежено на практике. Так, метод описал последовательность изучения предмета – это организационная сторона, вытекающая из теории. В каждой главе – свой блок теорий, они накладываются, и три группы теорий выливаются в метод. Итог методологии как процесса – метод философско-методологической реконструкции, связывающий всю логику исследования.

В первой главе рассмотрены методологические и концептуальные основы реконструкции пассионарности в динамике культуры протогорода. В рамках теории и истории культуры поставлена проблема пассионарности в динамике культуры протогорода, определены все понятия, обоснована возможность философско-методологической реконструкции пассионарности в динамике культуры, которая оперирует сущностными предметными отношениями вне относящихся сторон, в основу ее положена концепция мыслительной формы, сопряженной с эмпирической основой; рассмотрено происхождение и воспроизводство культуры протогорода, как результата пассионарного толчка, связанного с пассионарностью его создателей, творчески объединивших культурные и природные элементы социального бытия при зарождении новой культуры; выявлены сущностные качества и общие закономерности культуры протогорода, как элементарной формы социального общежития.

На основе теории развития в форме природных и культурных предпосылок выработана методология исследования объекта в его развитии, т.е. происхождение и воспроизводство пассионарности культуры протогорода. Методы исследования протогородской культуры: диалектический, феноменологический, методы реконструкции и моделирования. Сделана процедура исследования рождения протогорода, как формы культуры, обладающей сущностными характеристиками, доказывающая, что зарождение протогорода связано с пассионарностью его создателей, от которых зависит динамика его культуры. Протогород представлен как культурный объект, новая

элементарная культурная форма организации жизни общества, культуро-образующий элемент на теоретико-культурном и онтологическом уровнях.

Решением проблемы возникновения протогорода является пассионарность, предполагающая две группы предпосылок – природные (*общие* – тенденции – абстрактная необходимость возникновения нового: ландшафт, природные ресурсы, климат) и культурные (*непосредственные* – процесс становления новой формы структурного сцепления – производство, технологии, религия), а также условия (пассионарный толчок, расположение в нужном месте в нужное время), которые совпадают с непосредственными предпосылками (предопределенность культурными градообразующими факторами) в момент возникновения основания (новой протогородской культуры). Так, непосредственные предпосылки (культура) сложились в результате развития общих предпосылок (природа) на материале наличных условий (пассионарность). Для «начала» протогородской культуры должны сложиться условия, соединившие природу и культуру, а для этого должен появиться пассионарий, способный соединить эти два «начала» сначала в себе, а затем и в обществе. Пассионарные толчки в культуре идут за счет личности.

В теоретико-культурном решении проблемы возникновения протогорода выявлены сущностные качества и общие закономерности культуры протогорода, как элементарной формы социального общежития, созданной субъектом, который вышел на предметный уровень понятий и теоретического мышления, обладающим выдающимися способностями и мощной энергетикой – пассионарностью, поднимающей противоречия, которые решает этот субъект.

Так, сформулирована проблема, и намечены пути ее решения. Теоретическая модель концептуального видения проблемы создания пассионариями протогородской культуры в ходе исследования будет проверена на эмпирическом материале в процессе философско-методологической реконструкции культуры протогорода Аркаим.

ГЛАВА 2. ПАССИОНАРНОСТЬ КАК ГЕНЕТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ДИНАМИКИ КУЛЬТУРЫ: СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ И ПРИРОДНЫЕ ИСТОКИ

2.1. Культурные предпосылки пассионарности в концепции Осеего времени К. Ясперса

В исследовании пассионарности в динамике культуры остановимся на модели динамики культуры, предложенной К.Ясперсом, который, учитывая культурологические концепции А.Тойнби и О.Шпенглера и периодизацию культуры А.Вебера, говорит о духовной сущности всемирной истории, связывая ее с бытием символов. К.Ясперс делит исторический процесс на доисторию (завершение духовного становления человека) и всемирную историю (возникновение древних культур) и четыре этапа развития – доисторический, древние культуры, «осеевое время», техническая эра.

К.Ясперс считает, что историчность человека связана с ростом духовности, а историчность культуры – со сменой новаций. Природа эволюционна, а не исторична, человек историчен как духовное существо, вступившее в «доисторию», овладев огнем, речью, производством орудий труда. Затем наполнив природное бытие духовным, сложив мифологическую картину мира и завершив духовное становление, он создал древние цивилизации. В мифологии человек соотнес мир с этикой, осмыслив свое существование, но в цикличности мифа нет достижения самосознания, знание о смерти для него не трагедия (смерть и воскрешение Бога, богиня-мать – богиня смерти). Миф неисторичен.

К.Ясперс выделил Осеевую эпоху (800-200 гг. до н.э.), как духовный взлет в трёх древних культурах (Восточное Средиземноморье, Индия и Китай), захвативший в дальнейшем всё человечество. В Осеевую эпоху произошла смена миропонимания, пробудился дух, миф сменила трансценденция, была начата общая мировая история развития человечества, новый тип культуры свободной личности в экзистенции, зародилась философия, мировые религии.

Социально-культурные предпосылки духовного прорыва, открывающего мировую историю в Осевую эпоху, имеют неземные истоки и священный смысл. Исходя из факта параллельного возникновения духовных очагов в разных культурах, связанных экзистенциально К.Ясперс сделал вывод, что человечество имеет единое происхождение, а историю определяют экзистенциальная жизнь и трансцендентное. Люди могут достичь взаимопонимания в экзистенции и философской вере, которая старше религии, укоренена в традициях и является причиной возникновения Осевого времени.

Цель истории в духовном и историческом единстве человечества. По К.Ясперсу, «истоки народов Евразии – в завоевании Запада, Китая и Индии кочевниками из Центральной Азии, которые привнесли использование лошади и героико-трагический эпос. Поворот истории совершили индоевропейские завоеватели, достигшие Европы и Средиземноморья в конце III тыс. до н.э., а Индии и Ирана около 1200г. до н.э., сметая культуры матриархата оседлых скотоводов. Начало возникновения культур Азии и Европы в Западном Курдистане у Каспийского моря – центре культуры, откуда из-за засухи началась миграция народов» [369, с. 45].

Начало истории связано с централизацией; созданием аппарата управления, государства, империй, письменности; единством народов, имеющих общий язык, культуру, мифы; использованием господствующим слоем наездников и воинов лошадей в верховой езде и боевых колесницах, когда в свободе передвижения открылась даль мира; созданием боевой техники. Исторический процесс – всеобщая коммуникация, внутреннее преобразование человека (духовное наследие мудрецов), условий, знаний, традиций.

К.Ясперс считает, что осознание человеком *объемлющего сущего* от предметного бытия через постижение *экзистенции* («бытие, которое есть мы» [371]) к устремлению в *трансценденцию* («бытие, объемлющее нас» [371]) – это постоянное движение, становление, развитие, изменение внутренней установки, сознания бытия, поиск истины и духовного пути развития человечества. К.Ясперс выявил три способа бытия, самопознания, постижения сущего: мир,

экзистенция, трансценденция. Вещный уровень бытия – существование, предметное бытие. Трансценденция – *объемлющее*, потустороннее. *Сущее* как *объемлющее* – категория, объединяющая материальное и духовное, человека и мир. *Объемлющее* – основа бытия, предельно общее мышление, где нет определенности, формы, реальности и данности, то, что выходит за ее пределы. *Объемлющее* постигается философской логикой, разумом и просветлением экзистенции. «Через *объемлющее* К.Ясперс соединяет психологический и онтологический уровни, где экзистенция – устремление к трансценденции, развитие, изменение внутренней установки, сознания бытия и поиск истины» [371]. Дух всеобщ, всеобъемлющ, объективен, проявляется в идеях, обычаях, языке, науке, искусстве, общественных институтах. Человек также причастен к всеобщему духу, форма которого соответствует историческому времени.

Так, экзистенциальные потребности актуализируют метафизическую проблему трансцендентного – духовную реальность за пределами материального мира, основу сущего, цементирующую мировое целое.

Согласно К.Ясперсу: «только экзистенция может ощутить, на границах познанной ею в «сознании вообще» эмпирической действительности и открывающейся ей в коммуникации экзистенциальной действительности, подлинное бытие трансценденции. Действительность трансценденции не есть ни эмпирическое существование, ни материализованная трансценденция, ни потусторонняя, как иной мир, и чтобы пережить ее в опыте – нужен разрыв имманентности, в котором бытие выходит навстречу экзистенции в историчном мгновении. Место трансценденции не с этой стороны и не по ту сторону, оно есть граница, на которой я предстою ей, если я подлинно есмь» [373].

Философские категории *всеобщее*, *сущее*, *бытие*, *универсум* определяют границы целостной картины мира, за которыми находится недоступное разуму *Трансцендентное*, *Абсолют*, *Сверхсущее* – основа мироздания, определяющая устойчивость, гармонию мира и смысложизненный фактор человека, сознание которого способно трансцендировать за пределы предметного мира и рационального познания в сферу подлинного бытия – *объемлющего*.

Так, пассионарность, как способ выхода за пределы предметного мира в энергийный, связана с «исчезающей предметностью» К.Ясперса, когда в трансцендировании на смену предметной привязанности к миру и опытному его познанию приходит наполненность бытием как таковым.

Духовное напряжение Осевой эпохи достигнуто духовными прорывами древних мудрецов-пассионариев за пределы индивидуального существования к универсальности, определивших ход развития истории. В.С.Невелева определила эти «моменты рождения единой истории человечества как авторское событие» [213]. «... То, чем становится один человек, косвенным образом изменяет всех людей. Человечество совершает скачок» [369, с.35].

Пассионарии К.Ясперса – люди, являющиеся исходной точкой истории, через которых она приобретает антропологический статус, люди, задающие масштаб и служащие мерилom, заполняющие своим бытием-экзистенцией Осевое время (Иисус, Будда, Конфуций, Сократ), метафизики (Нагарджуна, Лао-цзы, Парменид, Гераклит и др.). Эти люди своим духовным устремлением к Единому в моменты духовного экстаза, когда собственные возможности сочетаются с божественной необходимостью, достигают полноты жизни и подлинного бытия в трансценденции, находящейся за рамками предметного бытия-в-мире, ограниченного опытом познания, выходя из предметного мира в духовный, становятся творцами истории, определяют направление ее развития.

У пассионариев, которых приводит в пример К.Ясперс, происходит сбрасывание прежних предметных форм усредненности при восхождении и кумуляции. Но когда кумулятивность свершилась, то на первый план выходит абсолютное своеобразие, неповторимость. Здесь с одной стороны, сбрасывание любых предметных форм и выход в ничто, в никуда, в некую пустоту, *у-вэй (исчезающая предметность)*, и эти философские категории обеспечивают Ясперсовскую энергийно-кумулятивную открытость. Все философские культуры обязательно этот акт содержат.

Так, восьмеричный Путь Готама Будды – вход в нирвану можно расценить как сбрасывание всех предметных форм, вывод на первый план

пустоты, шунья, небытия. Это можно рассмотреть как выход на максимум, культурно-предметный путь *выхода за... (исчезающая предметность)* – культура сбрасывания всех предметных форм и полное слияние с духом.

Будда искал истину среди всего многообразия предметных форм, которые предлагались разными учениями, школами, культурами, своеобразием жизни, но выбрал одно, – то, что было открыто ему через собственные размышления.

Овладев шестью совершенствами Архата¹ (сострадание, нравственность, терпение, мужество, сосредоточение и мудрость), Будда достигает вспышки Архата, и, погрузившись в нирвану² через самадхи³, открывает четыре благородные истины, с которыми сцепилась его энергия:

1. Страдания исходят из сансары – цикла перевоплощений.
2. Причина страданий в постоянном желании самоудовлетворения.
3. Прекращение страданий в достижении просветленного сознания.
4. Прекращение страданий – срединный путь самосовершенствования.

Затем Будда сверлит жизнь четырьмя благородными истинами, конституируя ими всё. Предметно-конституирующая форма – формула: «жизнь есть страдание», а энергия – сам Будда, накачанный энергийной мощью до предела. Но Будда не был бы пассионарием, если бы не дал выхода из открытой им бездны. В своем учении жизни Будда дал законы материи и эволюции мира без Бога и вечной души; отрицал личную собственность, касты, классы; призывал к знанию, труду, этике; основал мировую Общину; утверждал реальную, а не мистическую и интеллектуальную жизнь; учил о существовании лишь коррелятов, взаимоотношений, сотрудничества. Поступление в общину требовало отказа от собственности, нравственной чистоты, самодисциплины. Будда считал, что все в мире относительно, и не стоит придавать этому значения. Условной, преходящей и относительной ценностью обладало и его

¹Архат (санскр. «достойный») – достигший высшего уровня духовного развития святой, посвященный.

²Нирвана (санскр. «угасание») – состояние абсолютного существования и абсолютного сознания; качество вмещения всех действий, насыщенность всеобъемлемости, когда через озарение притекают истинные знания. Нирвана вводит в ритм высшего вечного потока бесконечного существования, осознание единства Бытия.

³Самадхи (санскр. «самообладание») – духовный экстаз, состояние полного бытия, прозрение и восприятие абсолютного единства Вселенной, последняя стадия конечного отождествления с Мирозданием.

учение, и всё в мире. Будда учил истинному знанию, осознанию изменчивости мира, мужеству, терпению, состраданию. Своих учеников Будда хотел видеть борцами общего блага, он учил рассматривать долг, как практическую пользу.

Затем Нагарджуна – буддийский философ первых веков нашей эры, основатель школы Махаяны (Большой колесницы) доказав с помощью диалектики, что реальность не постигнуть концептуальным мышлением понятиями и суждениями, назвал ее «шуньята» – «пустота», эквивалент «татхате» – «таковости» Ашвагхоши. Однако, это – не нигилизм, а сбрасывание предметной формы и выход на энергийно-кумулятивную открытость Ясперса. «Пустота – глубинная сущность действительности, единственный источник жизни и содержание всех форм. Это интеллектуальный, логический аспект Махаяны. Религиозный аспект – вера, любовь, сострадание. В истинную просветленную мудрость (Бодхи) входят трансцендентальная мудрость, интуитивное постижение (Пражня) и любовь-сострадание (Каруна)» [133, с. 83]. Нагарджуна, сформулировав новые догматы-штампы, трансформирует буддийскую религию, сменив философский атеизм, отвергающий душу в учении Будды, где личное конечное освобождение включает абсолютное уничтожение жизни и почитание памяти основателя учения, «величественной церковью с верховным богом, пантеоном святых, религией набожной, обрядовой, с идеалом спасения не в уничтожении, а в вечной жизни всех живых существ божественной милостью будд и бодхисаттв» [357, с.199].

При переводе трактатов Нагарджуны, академик буддолог Ф.И. Щербатской интерпретировал термин «шуньята» не как «пустота», а как «относительность»: «Обратная сторона относительности – абсолют – нирвана. Монизм махаяны Нагарджуны, где Будда – абсолют, комментировал Чандракирти: «Будда – обратная сторона множественности, созданной беспорядочным мышлением, расчленяющим единство мира». Однако, «тождество» феноменального и абсолютного, сансары и нирваны реально лишь с точки зрения вечности, при снятии феноменальной иллюзии. Но пока иллюзия есть, «абсолютное имманентно феноменальному лишь как

возможность, а не действительность. Поэтому абсолют одновременно и имманентен и трансцендентен феноменальному плану бытия. Степень их расхождения в знании»[357]. По Щербатскому, «Вселенная, представленная как целое, есть абсолют, а представленная как процесс есть феномен» [357, с.200].

Нагарджуна утверждал: «Зависимость или причинность вещей – это мир феноменальный, но это же есть нирвана при абстрагировании от причинности. Постигший относительность избавляется от нее, постигший «пустоту» феноменального бытия становится «причастным» бытию абсолюта, т.е. Будды в его космическом теле (Дхармакайе) – единственной реальности сублимирующей сознание, сбрасывающее с себя покровы феноменального бытия»[357,с.199]. По Нагарджуне, логически обосновать эту единственную реальность нельзя, она металогична и доступна только мистической интуиции.

Так, пассионарий-метафизик Нагарджуна, преданный своему богу – дхармакайе буддийской махаяны, конституирует жизнь другим штампом – провозвестием «великой колесницы» и подвигами во славу махаяны, ставшей философским выражением буддизма, в конце I века нашей эры.

Другой пассионарий – философ Древнего Китая Конфуций конституирует жизнь своими догматами. Однако, даосы говорят, что у конфуцианцев низкое *дэ*. Все дело в том, до какого предметного уровня дотянет энергетика, которой располагает мыслитель. Конфуций дотягивает до уровня *ли*, то есть кончает ритуалом, и начинает конституировать жизнь, штампуя ритуалы. Так, низкое *дэ* конфуцианцев связано с тем, что они остановились в сбрасывании предметных форм слишком рано, надо было довести это сбрасывание до *дао* неимеющего имени, где энергетика обнажается, штамп даосов, выдвинутый Лао-Цзы – даосские миры *у-вэй*.

К примеру, Маркс «остановился» на своем «штампе» – конституирующем основании, его энергетика сцепилась с концептом: «бытие определяет сознание». Как только это конституирующее основание – штамп получен, начинается штампование. А поскольку относящееся сброшено и оглядываться на него уже не надо, то идет наклеивание ярлыков и штампование.

Так, механизм энергийной накачки при восхождении от одного предметного уровня к другому – это понимание бытия и понимание себя, поскольку благодаря структурно-предметным ступеням в нас живут все эти уровни, находясь в диалоге и взаимодействии.

В истории западной философии, начиная с античности, на этот предельно-структурный уровень знания вышли элеаты. Ксенофан определяет Бога апофатически, отрицательными категориями. В итоге Бог становится Ничто. Он сбрасывает относящееся, а само бытие практически оставляет.

Парменид перехватывает это *ничто*, муссирует его как слово в бытии. Бытие есть – небытия же больше нет – неизменное, неподвижное, неделимое и т.д. Парменид впервые в европейской философии вышел на эту категорию бытия, на связь всего со всем и на связку «*есть*», субъект и предикат перестали закрывать эту связку, она вышла на первый план, и Парменид начал онтологически конституировать весь мир этим «*есть*», как базу онтологии – учения о бытии. Оставался один шаг до понимания кумулятивности процесса. Аристотель говорит о Пармениде: «Он философствует как бы в экстазе». И это, конечно же, экстаз, предельная открытость – бытие без всяких дальнейших определений. Парменид переживает экстатичное состояние, как полноту энергийности, потому что у предметной стороны всегда есть энергийный дублер. И когда мы поднимаемся от уровня материально-телесного к уровню идеально предельному, мы переживаем концентрацию пассионарной энергийности. Это связывание воедино всех возможных предметных и энергийных форм и переживания в отношении их. И все это может случиться, как событие духа – сплавленность воедино всех возможных энергийных форм. Когда разрушены предметные формы, наступает свобода для творческого акта природного пассионария, сохранившего свой могучий потенциал.

Иудейско-христианский Бог говорит: «Аз есмь Сущий». Что может быть мощнее этой формы. Это свобода вне отрицаний, где сброшена любая предметная форма, но в ней и мощнейшая накаченность энергией. Проблема в том, с чем сцепится это «Солнце», эта энергия (в индоиранской культуре

Аркаима – это образы огня, солнца, оси мира, горы, колесницы). И если человек природно слаб, то он это не поймет, а если человек природно пассионарен (в Гумилевском смысле), и вдруг для себя он открывает эти истины, то это, конечно же, экстаз, озарение и чудовищная энергийная захваченность идеями, реализуемой им в действие, направленное на строительство предметного мира.

Однако, зачастую пассионарии приносят в жертву свои жизни ради спасения человечества и бывают убиты невежеством и неблагодарностью тех, кому пришли служить, как это было с Иисусом, Сократом, Заратуштрой и многими другими. Уничтожают и тех, кто берет на себя тяжесть их труда, – расширение сознания и просвещение человечества. И это неизбежный космический закон сопротивления Хаоса Космосу, который имеет свои циклы.

И Осевое время, действительно, как считает Л.Н.Гумилев, вполне может быть не единственным в истории. И поэтому пассионарии с неизбежностью космического закона приходят на Землю, согласно космическим ритмам спирали эволюционного развития человеческого духа, зачастую идя путем Бодхисаттвы сострадания (буквально с санскрита «тот, чья сущность (Саттва) стала разумом (Бодхи)» – Будда Сострадания), который предполагает великое терпение, чтобы нести спасение человечеству, зная, что оно будет отвергнуто и распято. И испытание чаши яда или распятие – условие эволюционного движения духа по вертикали. Как бы производится расчет с низшей материей – уровнем предметной формы. Так человеческий дух учится летать, поднимаясь над тяжелой телесной формой, предметностью рассчитываясь за энергийность. Так, каждый выбирает свой онтологический уровень пребывания предметной формы, связывая с ним свое понимание жизни и ответственности.

Поэтому категорически невозможно согласиться с высказыванием Л.Н.Гумилева в заочной полемике с К.Ясперсом, что великие пассионарии, имена которых привел в пример К.Ясперс, «... не принимали жизнь, обманувшую их слишком большие надежды, – незнание чужой жизни и нелюбовь к ней, поскольку своей-то не получилось. ... Все эти негативные философии выросли на почве отвергаемой ими жизни. Значит, они – ее

порождение, неблагодарное и в пределе убийственное. Вот пройдет фаза их успеха – фаза надлома этногенеза, ... то окажется, что хрустальные дворцы спекулятивной философии рассыпаются» [66, с. 486-487].

Критикует Л.Н.Гумилев и философскую веру К.Ясперса: «Философская вера» – негативная идеология, съедает этнос ... торжество трансценденции и незнания означает провал в бездну» [66, с. 487]. Л.Н.Гумилев критикует термин *шуньята* – пустота, определяя его как бездна Люцифера – христианско-иудейский ад – полное одиночество, проистекающее из принципа отрицания, ассоциируя с аннигиляцией вещества в термодинамических процессах, преобразующейся в световую энергию, уходящую в межгалактическую бездну, также с принципом «незнания» и категорией «Ничто», отвергающей и растворяющей жизнь в экзистенциализме, который отнесен Л.Н.Гумилевым к «спекулятивной» и «негативной» философии. Л.Н.Гумилев сравнивает трансцендентный мир К.Ясперса, где осуществляется экзистенциальное единение, с понятием «пустота» Нагарджуны и оценивает их негативно. Но не только эти философы говорили об относительности трансцендентного мира.

Ф.И.Щербацкой проводит европейские параллели с негативизмом Нагарджуны. Всеохватывающей субстанции махаяны соответствует Античная философия Парменида, Зенона, философия неогегельянца Ф.Брэдли и Г.Гегеля, который подверг сомнению возможность суждения об объектах, известных из опытов, и «все, что мы знаем об объекте, это его «эотность», все остальное его содержание – лишь отношение. Это есть *tathata* – «таковость» махаянистов, а значение термина *sunyata* – относительность. Мы можем определить предмет, только получив точное сведение об объектах, которым он противопоставляется, и обе противоположности объединяются в высшем единстве, охватывающем обоих. Все факты познаваемы только в их внутренней взаимосвязанности, и всеобщий закон относительности является тем, что в узком смысле понимается как реальность. Сведение фактов к области универсальной относительности подразумевает, что каждый познаваемый предмет ложен, преходящ и иллюзорен, но устройство реального мира зависит от этого» [357, с.252]. Так,

оба философа утверждали, что относительность или негативизм (*sunyata*) – это истинная душа мира, это похоже на монизм и негативный метод познания абсолюта (Н.Кузанский, Дж.Бруно). Концепции Б.Спинозы о Боге и Махаяны о Космическом Теле Будды, как единственной субстанции, сходны, но интуиция Б.Спинозы – в рациональности интеллекта, а интуиция Нагарджуны – в мистике.

В качестве аргумента против объяснения Л.Н.Гумилевым термина *шуньята*, можно привести результаты исследования параллелей между субатомной физикой и мистицизмом Востока известного американского физика и философа Фритьофа Капра, считавшего Пустоту глубинной сущностью действительности, единственным источником жизни, содержанием всех форм. Суть восточного мировоззрения в единстве и взаимосвязанности всех вещей и явлений мира, являющихся частью космического целого, как проявления высшей реальности (индуистского Брахмана, буддисткой Дхармакайи или Татхаты – «таковости», даосского Дао), которая вне понятий и категорий, является единством множественности вещей, великим всеобъемлющим целым.

Разграничивающий и категоризирующий интеллект разделил мир на самостоятельные предметы и события, что является абстракцией и иллюзией.

«Единство Вселенной и всех вещей и событий признают и физики на уровне субатомных частиц, где все части материи и явления взаимосвязаны, имеют одну природу как части одного целого, и мистики, достигшие полного осознания единства сущего, когда индивидуальность растворяется в недифференцированной цельности за рамками чувств, представлений»[133, 55].

Аналогично сбрасывание пассионариями прежних предметных форм и выход *в ничто* (*исчезающая предметность* Ясперса) обеспечивает энергийно-кумулятивную открытость и выход на трансцендентный уровень.

Таким образом, «негативная» (как ее называл Л.Н.Гумилев) философия К.Ясперса и других философов, и позитивная наука (в данном случае – физика) приходят к одному выводу – о единстве мира, относительности вещей и явлений, пустоте как источнике жизни и содержании всех ее форм и пользе философской веры, основанной на знании единства сущего.

Говоря о философии К.Ясперса в отношении к проблеме пассионарности, отметим его концепт философской веры, которая не иррациональна, отличается от знания, но существует с ним в союзе. К.Ясперс приводит пример, когда Дж. Бруно верил и, не отрекшись, умер смертью мученика, а Галилей знал, но публично отрекся, а впоследствии сказал: «а все-таки Земля движется». Ясперс отличает истину, страдающую от отречения и истину, не затронутую отречением. Совершенное Галилеем и Бруно соответствует провозглашенной ими истине. Истина, которой человек живет, существует только за счет того, что он становится тождественен ей: «в своем явлении она исторична, в объективном высказывании она не общезначима, но безусловна. Истина, верность которой я могу доказать, существует без меня; она общезначима, вне истории и времени, но не безусловна, а соотнесена с методами познания в рамках конечного. Умереть за правильность, которая может быть доказана, неоправданно. Но если мыслитель неспособен отказаться от своего учения, не нанося этим вред истине, – это его тайна» [369, с.421]. «Только то, что он его принимает, как Бруно, не из мечтательного энтузиазма, не из упорства, порожденного моментом, а после длительного преодоления своего сопротивления, – признак подлинной веры, уверенности в истине, которую я не могу доказать так, как при научном познании конечных вещей. Философия не в положениях, принимающих характер исповедания, а в мыслительных связях, проникающих в жизнь. Если Сократ, Боэций, Бруно – святые в философии, еще не значит, что они величайшие философы. Это подтвердившие мученичеством философскую веру образы, на них мы взираем с благоговением» [369, с.422].

Однако, по нашему мнению, духовный подвиг Джордано Бруно – это практический прямой путь восхождения по вертикали духа, о котором теоретизирует философия. Поднявшись над хаосом ничтожества на крыльях подвига, через героическое деяние Джордано Бруно совершенствовал дух свой и напряжением огненного вихря зажег наибольший огонь сердца, утверждая своим подвигом истину и путь к ней. И, возможно, «тайна» героического энтузиазма Джордано Бруно в том, что не предметная сторона знаний, которые

субъективны по форме и объективны по содержанию, (а поэтому рано или поздно могут быть доказаны), была для него приоритетна, а энергичная природа ценностей, которые объективны по форме и субъективны по содержанию. И ценностную шкалу пассионария Дж. Бруно венчал духовный подвиг самопожертвования за идею. В *духе* истина – это убежденность в идее, за которую пассионарий бывает готов умереть. Так, регулятивом поведения и деятельности Бруно явились ценности, определив направленность его пассионарной активности. По шкале пассионарности Гумилева соответствие высшей форме ее проявления – жертвенности (предельной энергичности – пассионарности уровня «исчезающей предметности» Ясперса) – предельный уровень энергии любви как таковой, когда сброшена любая предметность, и проявляется дух в его чистоте, с которым пассионарий себя отождествляет.

Также необходимо отметить значение подвига в *духе* пассионариев наших дней, когда костров уже нет, но мученичества в *духе* усиливаются, когда сердце может биться обычно, но духовное напряжение будет необычным, и физическое (предметное) преобразуется в духовное (энергичное). А символ такого духовного преобразования, как веха эволюции, всем хорошо известен.

Авторская концепция пассионарности – это диалектическая взаимообусловленность культуры и природы в порождении пассионария являет собой попытку найти срединный путь в объединении позитивных интуиций двух мыслителей: К.Ясперса, рассматривающего природу необычных людей, являющихся исходной точкой истории, при предметной (ведущей) роли культуры, и Л.Н.Гумилева, настаивающего на природных предпосылках пассионарности с его акцентом на естественнонаучную предметность.

Так, философско-методологическая реконструкция культуры в ее динамике опирается на базисный конструкт сущности культуры – духовную природу человека. Духовные прорывы пассионариев за пределы индивидуального существования к универсальности определяют развитие истории, приобретающей таким образом антропологический статус.

2.2. Природные истоки пассионарности в концепции Л.Н.Гумилева, евразийстве и естественнонаучных концепциях

Л.Н.Гумилев в работе «Этногенез и биосфера Земли» описывает природную закономерность, построенную на исторических фактах, где история рассматривается с позиции естествознания, географии, психологии и др. Л.Н.Гумилев создал междисциплинарный подход, объединявший исторический, географический и естественнонаучный методы, с помощью которого стало возможно осуществить моделирование исторической ситуации. Такой подход позволяет открыть универсальные закономерности бытия и помогает решить глобальные проблемы современности: экологические, демографические, экономические, политические, идеологические, поскольку только синтез знаний позволит охватить планету во времени и пространстве.

Реализуя альтернативный подход, Л.Н.Гумилев создал оригинальную концепцию общественного развития – теорию этногенеза, которая объясняет причины, начала, источники, движущие силы исторического развития, его социальные, этнические, культурогенные процессы, в основе – пассионарность, работа этнических коллективов прямо пропорциональна уровню пассионарного напряжения. При повышении пассионарного напряжения смена фаз происходит по восходящей линии, при снижении – по нисходящей, приводя к распаду этноса. Руководствуясь открытым законом, ученый составил график изменения пассионарного напряжения этнической системы (см.: Приложение 2, Ил. 4).

Н.М.Дорошенко[79, с.130] отметила, что пассионарная теория этногенеза позволила Л.Н.Гумилеву создать альтернативные концепции этнической и всемирной истории, внося существенный вклад в философию истории.

Философские предпосылки всемирно-исторической концепции Гумилева: *цель* – Всемирная история как становление этносферы; *предмет исследования* – «ритмы всемирной истории»; *уровень интерпретации* – естественнонаучный; синергетическая теория; *уровень исследования* – философское обобщение (результат эмпирического обобщения – этнос, пассионарность; теоретического обобщения – теория этногенеза; философского обобщения – установление

этнических, исторических закономерностей и универсальных законов развития общества и природы); *цель* – синтез: систематизация. Выводы Л.Н.Гумилева: 1) объяснение истории, где есть нелинейность, неустойчивость, альтернативность, возможно только при системно-синергетическом подходе; 2) применение к истории сослагательного наклонения позволяет с помощью синергетики предвидеть будущее во многих вариантах и выбирать лучшие.

Идея вспышки этногенеза и его фаз развития и угасания возникла у Л.Н. Гумилева, когда астрофизик Н.А.Козырев рассказал «о рождении звезды из коллапса, ее расширение и превращение в светящуюся новую, а затем в уравновешенную звезду подобно Солнцу. Козырев ошеломил Гумилева идеей «о происхождении энергии из времени», с которой Гумилев не согласился, но это был толчок к созданию собственной концепции этногенеза» [72].

Принцип Единства в научном творчестве объединял Л.Н.Гумилева с академиком В.И.Вернадским, одним из создателей геохимии и космохимии. В.И.Вернадский придерживался космологической эволюционной идеи целостности универсума, которая вышла из русского космизма, докучаевского генетического почвоведения, эволюционных представлений Ч.Дарвина и А. Уоллеса в середине XIX – начале XX века.

Ученые-космисты (В.И.Вернадский, А.Л.Чижевский, К.Э.Циолковский, В.М.Бехтерев и др.) представляли космос пронизанным энергией и излучением, давшим Земле жизнь и разум, и рассматривали принцип Единства, видя в живых организмах открытые энергетические системы, обменивающиеся с универсумом веществом и энергией. По Вернадскому, оболочка Земли генетически связана с Космосом. Воздействие космических излучений, особенно солнечного, и наличие трансформатора энергии – совокупности всех живых существ, определяют космический характер биосферы и ноосферы [38].

Л.Н.Гумилев, усматривая природу пассионарности в учении о биосфере В.И.Вернадского, видел в пассионарности условие возникновения этногенеза, который имеет энергетическую суть. «Организм получает энергию через взаимодействие с другими формами энергии: электрической, световой,

радиационной, гравитационной. Пассионарий захватывает больше энергии и направляет ее концентрированно (бессознательно) на достижение цели. Социокультурные условия определяют направленность поступков человека, энергетическое их напряжение зависит от состояния организма, генетических признаков. Новый этнос возникает из смешения нескольких этнических субстратов. Это похоже на электрическую батарею и энергетический процесс, затухающий от сопротивления среды. Значит, импульс тоже должен быть энергетическим, а поскольку он не связан с наземными природными и социальными условиями, то происхождение его внепланетарно» [66, с. 335].

Рассмотрим природные истоки и основания пассионарности и попытки подтвердить гипотезу Л.Н.Гумилева о влиянии на пассионарность космических факторов. Влияние геокосмических факторов на природу, человека и общество – объективный научный факт. Приведем некоторые примеры.

Л.Н.Гумилев, как основатель этнологии, обрабатывающей гуманитарные материалы методами естественных наук, обратился к материалам американского «астронома Джона Эдди [359], который составил график солнечной активности за 5 тыс. лет и обнаружил, что деятельность Солнца варьирует настолько, что даже 11-летний цикл активности солнечных пятен не прослеживается» [66] (Приложение 2. Илл. 1, 2). Оказалось, «все датированные пассионарные толчки хронологически совпадают с минимумами солнечной активности, либо с периодами ее спада. При уменьшении солнечной активности защитные свойства ионосферы снижаются, отдельные кванты и пучки излучения могут достигать земли, а жесткое излучение вызывает мутации» [66; с.517]. (Во время существования Аркаима солнечная активность была минимальна). Л.Н.Гумилев насчитал девять пассионарных толчков на протяжении последних трех тысяч лет, считая их явлением экзогенным, природным, а не культурным «мутагенным фактором, воздействующим на биосферу – облучением, меняющим физиологию человека, живущего биохимической энергией биосферы. Изменения концентрации энергии создают подъемы и спады пассионарности, а этногенез – это функция пассионарных

флуктуаций, возбуждаемых экзогенными эксцессами. Их источник: 1) Солнце; 2) энергетический импульс рассеянных пучков энергий Галактики; 3) вспышки сверхновых звезд». Космические лучи, достигая Земли, принимают форму геодезических линий, некоторые мутагенны, в облученных местах появляются пассионарии с перестроенным геномом» [70; 211-220]. (Приложение 2. Илл. 3).

Концепцию о влиянии на пассионарность вспышек сверхновых звезд рассматривают астрофизик Н.Н.Якимова [366, 367] и физик С.М.Брюшинкин [30, 31], представившие «список семи ближайших к Солнцу галактических сверхновых звезд, вспыхнувших в новой эре (их даты: 185 г., 1006 г. – И.Кеплера, 1054 г., 1181 г., 1572 г. – Тихо Браге, 1592 г., 1604 г.), и три сверхновых звезды вспыхнувшие в 11–9 тыс. до н.э., 6–3 тыс. до н.э., и 1 в. до н.э. Со вспышкой сверхновой в соседней галактике 23 февраля 1987 г. положено начало нового цикла солнечной активности, количество солнечных пятен на Солнце увеличилось» [30]. Летом 1987 года был открыт Аркаим.

Н.Н.Якимова описывает, как ударные волны от взрывов звёзд, наталкиваясь на неоднородности пространства, усиливаются, нарушая преграды. На взрывы сверхновых звезд реагирует вся Вселенная: энергии достигают Солнца, планет, Земли со скоростью света. Так, ботаник Н.В. Ловеллиус изучив структуру годичных колец 800-летней арчи, растущей на высоте 3000 м на склоне Зеравшанского хребта, обнаружил, что «периоды, когда прирост годичных колец замедляется, почти точно попадают на 1572 и 1604 гг, когда вспыхивали сверхновые звёзды Тихо Браге и Иоганна Кеплера» [366]. Влияют взрывы сверхновых на кометы. В 1987 г., когда до Земли дошла вспышка сверхновой в соседней галактике – Большом Магеллановом Облаке, взорвавшейся 170 тыс. лет назад зафиксирован небывалый всплеск числа комет. «От сверхновых, помимо резкого повышения светимости в оптическом, рентгеновском, радиодиапазонах электромагнитного излучения, могут быть зарегистрированы гравитационные волны, потоки нейтрино и особые «скалярные» волны (гипотеза физика С.М.Брюшинкина) и вариации космического фона, которые неясным образом непрерывно заявляют о себе,

синхронно, в различных физических, химических и биологических процессах (эксперименты профессора С.Э.Шноля в научном центре Пушино-на-Оке). Влияние физических полей и лёгких частиц, движущихся от сверхновой звезды со световыми скоростями, очевидно. Мы наблюдаем вспышку, происходящую на столько лет позже взрыва, на сколько «световых лет» отстоит сверхновая звезда от Земли» [366]. Но есть возможность влияния пока неизвестных, более «тонких» полей, которые сказываются сразу в «момент взрыва, если имеется дальноедействие, то есть мгновенная передача сигнала со скоростью бесконечно большой благодаря эфиру. Появление сверхновой звезды – взрыв, вспышка, или регистрация на Земле пришедшего со скоростью света сигнала»[366].

Гипотеза о влиянии сверхновых на пассионарные толчки имеет основание. Вспышки сверхновых воздействуют на солнечную активность, а через это влияют на пассионарность. Солнечная активность после вспышки сверхновой может быть 250 лет и более выше среднего уровня. Пассионарные процессы проявляются 50–150 лет «после пассионарного толчка – вспышки сверхновой – и повторяют по относительной интенсивности кривую, огибающую изменения характеристик солнечной активности» [30].

Научное обоснование связи жизни человеческого сообщества и космоса, в частности Солнца, выдвинул А.Л.Чижевский – биофизик, основатель космической биологии – гелиобиологии и космической медицины – эпидемиологии, приверженец русского космизма. А.Л.Чижевский, рассмотрев совокупность земных (природных) и человеческих (общественных) процессов с точки зрения космобиологии и энергетического подхода, расширив область космического естествознания до связки «космос – биосфера – социосфера», открыл влияние солнечной активности на динамику биосферы и социосферы (стихийные массовые явления в социуме), считая, что все геологические, биологические и социальные процессы на Земле определяются энергией Солнца. А.Л.Чижевский писал: «Органическая жизнь возникает и только там возможна, где имеется свободный доступ космической радиации, ибо жить – значит пропускать сквозь себя поток космической энергии, которая притекает

от далеких туманностей, звезд, метеорных потоков и Солнца» [335, с. 319, 33]. «Эти радиации представляют электромагнитные колебания различной длины волн и производят световые, тепловые и химические действия. Проникая в среду Земли, они заставляют трепетать им в унисон каждый ее атом» [350, с.26]. «Чижевский считал атрибутом материи – время, атрибутом жизни – ритм, атрибутом общества – темп, где жизнь – космическое явление, а «среда» – планетарно-космические условия. «Человек отражает колебания среды – географических условий планеты и космоса – синхронно-периодически, спорадически, резонансно» [7; с.23]. На поведение общества влияют вспышки на Солнце, в особенности Z-излучение, возникающее в глуболежащих слоях Солнца, которое еще не выявлено астрофизикой. Чижевский открыл «закон о космичности пульса природы и человека, как глобального и экологического процесса» [7; с.24]. А.Л.Чижевский отметил «влияние Солнца в максимумах 11-летнего цикла на биосферу Земли (ускоренный рост колец деревьев, миграции насекомых, мелких животных). Солнечная активность воздействует на события и в социуме, максимумы активности Солнца в 11-летнем цикле соотносятся с революциями, войнами. Так, крестовые походы (1094-1270) совпадают с вековым максимумом в 11-летнем цикле и приходятся на цикл повышенной солнечной активности (1054-1300). А.Л.Чижевский сделал заключение, что «пятнообразование на Солнце оказывает влияние на ускорение физико-химических процессов на Земле и на поведение людей – это процесс превращения энергии. Усиленный приток энергии Солнца превращается в переизбыток нервно-психической, эмоциональной энергии» [335, с.244].

Пассионарность у Л.Н.Гумилёва соответствует описанию А.Л.Чижевским последствий максимальной солнечной активности, способствующей объединению масс во имя всеобщей цели, появлению вождей, полководцев, начинающих войны, революции. Гумилёв, зная концепцию Чижевского, указывал на солнечную активность, как на одну из возможных причин пассионарных толчков, наряду со вспышками сверхновых звезд и излучениями космоса. Однако, эту гипотезу Гумилёв считал менее перспективной, поскольку

«Солнце освещает целое полушарие, а не узкую полосу шириной 200-300 км, вдоль которой распространяется пассионарный толчок. Воздействие Солнца не ограничивается видимым световым излучением, а включает ультрафиолетовый, рентгеновский и гамма диапазоны электромагнитного излучения» [30], и потоки частиц, воздействующие на оба полушария.

Последователь А.Л.Чижевского В.Н.Ягодинский приводит статистику «влияния 11-летнего цикла солнечной активности на рождаемость знаменитых художников и ученых и периоды их творческой активности, связанные с созданием шедевров и открытий, и считает, что «переизбыток» энергии на пике солнечной активности способствует творчеству» [365].

В философии взаимоотношения материальной и духовной форм жизни отражены в представлениях о микрокосмосе человека и макрокосмосе Вселенной в Древнеиндийской и Античной цивилизациях (I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.). Эллинов интересовала материальная сторона, математическое описание структур и взаимоотношений. Индусов в йоге интересовала духовная сторона во взаимодействиях микро- и макрокосмоса (электромагнетизм).

Физик и философ Ф.Капра провел параллели между осмыслением микро- и макрокосмоса в древневосточной философии и анализом взаимоотношений человека и мира полевых взаимодействий (космического «танца» элементарных частиц). В этом ракурсе развита школа буддийской философии академика Ф.И. Щербатского. В.И.Вернадский отмечал аналогии натуралистического подхода в науке и философии Индии. Все мифы, культура, народная медицина Запада и Востока содержат одни идеи: живое вещество – материальное, энергетическое явление Вселенной, свойство бесконечного множества форм мироздания.

Общие черты восточного мировоззрения и современной физики (холизм; единство противоположностей; неадекватность полученного интуицией и озарением знания восточной философии и атомного уровня реальности в физике, который нельзя описать логикой Аристотеля, опирающейся на разграничивающий, категоризирующий интеллект, разделяющий мир на предметы и события, являющиеся абстрактными понятиями, мешающие

осознать единство множественности вещей, как всеобъемлющее целое) позволяют современной науке объяснять метафизические явления восточного мистицизма, с древних времен применяющего принцип единства всех вещей и явлений, и также использовать его на практике.

Современные учёные, изучая проблему взаимоотношений человека и универсума, приходят к выводу, что человек, являясь частью биосферы, также испытывает влияние Космоса на всех уровнях – от клетки до сознания.

Рассматривая проблему природных оснований пассионарности, обратимся к философскому понятию *сознание* и связанному с сознанием человеческому мозгу и проблеме креативности, опираясь на результаты естественнонаучных исследований. Академик нейрофизиолог Н.П.Бехтерева, рассматривая сложный механизм гениальности, считает, что «мозг гения устроен так, что правильное решение идет по минимуму внешней информации, минимуму и количественному, и по уровню ее над шумом. Гениальный человек обладает своей биохимией мозга, определяющей легкость ассоциаций, и, вероятно, многим другим «своим»» [21]. Творческое мышление (креативность) – это способность прождать нестандартные идеи, отклоняясь в мышлении от стереотипов и стандартов, быстро разрешать проблемные ситуации.

Решением проблемы природы креативности занимаются и зарубежные ученые, исследуя природу внезапного озарения, происходящего в мозге.

Известно, что левое полушарие отвечает за логическое мышление и язык, правое – за ориентацию в пространстве и интуицию. При логическом решении задач и при озарении работают разные участки мозга. Исследования дивергентного (нестандартного) творческого мышления – креативности и одного из его аспектов – озарения, показали, что за озарение отвечает правое полушарие мозга человека. При изучении отражения творческого начала в мозге обнаружен нейронный коррелят креативности – часть мозга, отвечающая за озарение – это верхняя височная правая извилина. При озарении происходит резкий выброс гамма волн. Нейроны правого полушария более разветвленные,

чем левого, поэтому они обрабатывают информацию с более обширного участка, в итоге там появляются неожиданные связи и озарения.

Рекс Юнг [392, 393] доцент отделения неврологии, психологии и нейрохирургии Университета в Нью-Мехико, связывая креативность со структурой мозга, считает, что интеллект и креативность не одно и то же – это разные способы создавать новое, и в мозге при этом происходят разные процессы. При интеллектуальной деятельности в мозге происходит быстрое, эффективное возбуждение нейронов. Мозг креативных людей имеет отличие по своей структуре. Все дело в белом веществе мозга, 150 тысяч километров которого соединяет участки мозга и нейронные сети. В отличие от интеллектуального процесса, при котором задействовано большое число участков и связей с помощью белого вещества, в креативном процессе наоборот, их количество гораздо меньше, некоторые участки мозга менее уплотнены и движение нейронов по ним замедляется, поскольку помимо прямого пути есть другие пути, по которым передаются идеи. И возможность, что идеи могут столкнуться и возникнет озарение, возрастает.

В основе дивергентного мышления лежит снижение познавательной функции мозга, которая делает возможным соединение разных идей.

Разница процессов в мозге при интеллектуальной деятельности и при творчестве заключается в скорости. При интеллектуальной деятельности информация идет самым коротким путем, он самый быстрый. В творческом процессе важна не скорость и результат, а медленное непрямолинейное движение по извилистым связям в мозге, по которым передается информация.

Рекс Юнг, используя метод сцинтиграфии мозга, выявил в работе мозга отдыхающих людей особое состояние, которое он назвал временной гипофронтальностью – режимом ожидания. Когда фронтальная (лобная) доля мозга отдыхает, самоконтроль и самокритическая самооценка снижаются, идеи возникают свободно, их ничто не сдерживает, и они всплывают из подсознания легче. Такое состояние в мозге – способность к творческому взлету можно вызывать медитацией, мантрой, молитвой, пробежкой, принятием ванны и др.

Это позволяет провести параллели с ритуальными практиками пассионариев Аркаима, получавших от мантр и молитв эффект «прорыва» в трансцендентный мир для общения с богами.

Есть много способов временно остановить самоконтроль и дать возможность появиться креативным идеям. Фронтальные доли обеих полушарий мозга играют роль ограничителя креативности. Во многих исследованиях творческих процессов эта часть мозга являлась ключевой. Это подтверждается работами ученых, изучающих феномен озарения. У некоторых людей фронтальные доли от рождения менее развиты и менее активны. У людей, к которым чаще приходит озарение фронтальные лобные доли менее активны, т.е. они не контролируют и не сдерживают полет мысли, в их мозге протекает много разных процессов одновременно. Ослабление фронтальной лобной доли мозга снимает ограничители и помогает импровизировать.

Рекс Юнг выделил «три зоны мозга, имеющих отношение к творчеству: височная доля, цингулярная извилина и переднее мозолистое тело. У творческих людей толщина передних височных долей увеличена. Структурные признаки мозга творческих личностей: в передней части поясной извилины мозга понижено содержание одной из распространенных аминокислот, н-ацетиласпартата, передние височные доли утолщены, а мозолистое тело, уменьшено. Есть оптимальные комбинации состава тканей мозга и активации некоторых его участков, определяющие склонность к креативности»[387, с.179]

Креативность исследует и Российский Институт мозга человека РАН (Санкт-Петербург), научным руководителем которого была Н.П.Бехтерева. Работу Н.П.Бехтеревой продолжили ее ученики, которые провели исследования области мозга, отвечающие за творческий процесс, взаимодействие творчества и эмоций, творчества и «детектора ошибок» – управляющего механизма мозга, отслеживающего правильность действий и решений типовых вопросов, который Н.П.Бехтерева выделила еще в 1960-е годы [78, с.69]. «В разных отделах мозга существуют группы нейронов, реагирующие на несоответствие действия шаблону. Детектор ошибок оберегает от раздумий в стереотипных

ситуациях обыденности. При обучении в мозгу формируются наряду с позитивом необходимые ограничения и реализуются с помощью детектора ошибок. Но иногда его контроль чрезмерен и препятствует выходу в новизну, прорыву через догмы, преодолению стереотипов, сковывает творческое мышление. Растормозить мозг, подавив работу детектора ошибок можно алкоголем, наркотиками, но можно творчеством, преобразующим мозг человека» [21]. «Исследования проводятся на позитронно-эмиссионном томографе (ПЭТ), который позволяет видеть работу мозга в реальном времени, и по изменению скорости мозгового кровотока определять интенсивность данной области мозга при определенной деятельности (чем выше скорость кровотока, тем интенсивнее деятельность области мозга). Для исследования мозговой организации творческой формы мышления в Институт мозга человека РАН разработан набор тестовых заданий (от сложных творческих до нетворческих контрольных). В результате ПЭТ исследования выделен набор структур мозга, вовлеченных в решение творческих задач. Такой областью оказалась теменно-затылочная зона левого полушария» [280, с. 151].

Так, отмечена роль творческого процесса правого и левого полушарий, что, возможно, связано с нахождением в теменно-затылочной области между полушариями мозга эпифиза – шишковидной железы, соответствующей, так называемому в восточных духовных практиках «третьему глазу» – центру ясновидения. Эпифиз вырабатывает мелатонин, организующий работу иммунной системы и биоритмов. Выработка мелатонина подавлена при не здоровом сердце. Так, необходимо беречь сердце и раскрывать его духовный потенциал, т.к. состояние любящего бытия спасительно в духовно-идеальном и материальном плане. Но «ученым пока не удалось найти основной источник креативности, и «пока единой картины нет, но ясно одно, что креативность появляется, когда мозг начинает работать определенным образом» [280, с. 151].

Предметно-энергийный подход в философии – аналог закона физики о сохранении энергии и переходе из одного вида в другой. Переход материи в энергию в радиоактивности и теоретическая возможность ее обратного

перехода доказывает, что материя и энергия – единая универсальная субстанция – космическая энергия жизни (в Китае *ци*, в Индии – *прана*, в науке – психическая энергия). Так, биофизические аспекты процесса творчества не менее важны, чем метафизические, поскольку они дают возможность понять, как происходят энергийные процессы в предметном мире, а метафизика, проникая в духовный мир, пытается объяснить *почему* они происходят.

Также для нас небезынтересно состояние мозга, когда фронтальная (лобная) доля мозга отдыхает, самоконтроль снижается, не сдерживаемые ничем идеи свободно всплывают из подсознания (а, возможно, и не только из подсознания), и такое состояние в мозге, способствующее творческому взлету можно вызывать медитацией, мантрой, молитвой, галлюциногенами и другими способами (чем, возможно, и вызывали его аркаимские, а также ведийские пассионарии, используя в ритуале сомум/хаому для «общения» с богами).

О взаимосвязи мысли и сердца говорили древние мыслители – Восточные мудрецы и Античные философы – сердечная мысль, наполненная любовью, может творить чудеса, и отсюда задача человека – повышать энергетический потенциал высокими мыслями, красивыми словами и добрыми делами, как учили мудрые пассионарии древности – Заратуштра, Будда, Христос и др.

Философская проблема сознания была поднята на Международном Круглом столе в рамках семинара «Нужна ли новая физика, чтобы объяснить мозг и сознание», проведенного Отделом философии науки и техники с участием известного английского математика - физика Роджера Пенроуза [241].

«Основа современного естествознания – категория «целостность», отражающая субстанциональное и функциональное единство мира, включая сознание, как фактор, влияющий на все процессы, поскольку и мышление, и материя субстанциональны и имеют единую связующую основу. Антропный принцип и квантово-механические феномены есть следствия жизни и развертывания Целого – Вселенной и человека» [194].

Профессор Института Физики РАН М.Б. Менский считает, что «сознание вводится не как функция мозга, а независимо, в рамках психофизического

параллелизма, что позволяет рассмотреть сознание и бессознательное и объяснить прозрение «сверхинтуиции» не как результат рационального рассуждения, а как «прямое видение истины... квантово-когерентный режим, необходимый для появления сверхсознания, возможен лишь для квантового мира в целом. Сверхсознание порождается не ограниченной материальной системой, включающей лишь мозг, а системой, представляющей мир. Переход от сознания к сверхсознанию – постепенное расширение сознания от персонального к интерперсональному и внеперсональному, объемлющему мир. Концепция сверхсознания – это философская идея микрокосма. Сознание персонально, а глубокое сверхсознание внеперсонально. На уровне сверхсознания «Я» = «весь мир»» [198].

Философский пантеистический тезис о тождестве микро- и макрокосма свойственный для восточной философии, в западной философии присутствует у досократиков, Демокрита, Платона, стоиков, упоминается в христианской философии (Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Иоанн Скотт Эриугена, Бернард Сильвестр). Расцвет пантеизма в эпоху Возрождения (М.Фичино перевел Платона и неоплатоников; Н.Кузанский, Парацельс, Дж.Бруно, Я.Бёме, Т.Кампанелла). Натурфилософия в Новое время (Г.Лейбниц, И.Ньютон и др.). Немецкие романтики XIX в. (И.Гердер, И.Гёте, А.Шопенгауэр). В XIX–XX в.в. древний постулат о единстве сущего переосмыслен на основе естествознания в теософии Е.П.Блаватской и творчестве Н.К. и Е.И. Рерихов. О тождестве макро- и микрокосма писали нобелевские лауреаты по физике Д.Бом и Б.Джозефсон, физик-философ Ф.Капра, Д.Ловлок, Л.Маргулис, трансперсональный психолог С.Гроф, космисты: В.И.Вернадский, А.Л.Чижевский, К.Э.Циолковский и др.

Для нашего исследования важно, что диалектическая взаимообусловленность предметности и энергичности, как проявление закона сохранения энергии и переход ее из одного вида в другой, являет собой синтез материи и энергии – космической энергии жизни, которая пронизывает космос (макрокосм) и человека (микрокосм), единой универсальной субстанции, основы бытия, которая разлита во всем сущем, человечество – ее аккумулятор и трансмутатор.

Целью духовной эволюции человечества является достижение состояния Единства с Сущим путем самосовершенствования и повышения уровня сознания, выраженное в разных религиозно-философских концепциях по-разному: обожение (русская религиозная философия), архатство (буддизм), Высшее Благо (платонизм), Единое (неоплатонизм) и т.д. – и всё это есть объединение всеначальной энергии (энергичности/пассионарности), проводник которой – сердце, устремленное к высшему качеству духовной жизни.

Результаты исследований творческой мысли важны для нас научным обоснованием того факта, что эволюция человечества зависит от творческих идей пассионариев, реализующих эти идеи благодаря своей мощной энергичности, способной преодолеть все земные притяжения материи, выйти на уровень духа, имеющего власть над материей.

Важно, что естественнонаучное обоснование единства мира на уровне рассмотрения сверхсознания раскрывает возможности для понимания феномена пассионарности индоиранцев, построивших Аркаим.

Так, *пассионарность* можно определить как свойство сознания – предельного антропологического размыкания сердца при активности мозга, когда индивидуальное сознание не противопоставлено природе, а включено в нее, т.е. находится в состоянии единства с бытием, объединяя энергии микрокосма и макрокосма. Пассионарий – это идентичность с духом, причем не в онтологической форме, а в онтической, поскольку онтологичность предполагает некую отстраненность, а онтичность – это реальное переживание духовной вспышки. Духовное единение обеспечивает энергичность духа. И сегодня нам так не хватает овладения этой духовной ступенью. **Вывод:** динамику культуры определяют природные основания пассионарности.

Представлены результаты исследований, которые могли бы служить подтверждением того, что возраст «Страны городов», как и импульсы пассионарной активности, порождающие новые этносы, совпадают с ритмами природных циклов 200-300 лет (периоды сильной солнечной активности, когда пятна на Солнце видны невооруженным глазом; концентрация радиоуглерода и

толщины годовых колец деревьев; интенсивность полярных сияний; вспышек сверхновых звезд; полных солнечных затмений в фиксированной точке Земли) и направлением геологических разломов, полосы этногенеза соответствуют направлению плодородных предгорий, руслам рек, особенностям земной коры.

В.Н.Ягодинский привел статистику влияния 11-летнего цикла солнечной активности на рождаемость гениев и периоды их творческой активности. Н.П.Бехтерева считает, что «гениальный человек обладает своей биохимией мозга, определяющей легкость ассоциаций»[20]. Рекс Юнг выделил структурные признаки мозга творческих личностей.

Так, существуют природные истоки пассионарности, однако, они нуждаются в культурном основании, поскольку подсознательная энергичность (деятельная способность) пассионарности становится созидательной только при культурно обусловленном самозапрете по отношению к энергичности хаоса посредством сознательной аттрактивности пассионария устремленного к сверхличной цели. Л.Н.Гумилев прав, человек рождается пассионарием, но если культура не создала каналы для его мощного энергичного выплеска, то перед ним будет «стена», для преодоления которой необходим культурный выход на уровень максимального расширения сознания и деятельности. Такова роль культуры. Энергично природно-мощного человека ведет по жизни культурный прорыв, с которым его энергичность сцепляется, конституируется и начинает воспроизводиться. Апелляция Л.Н.Гумилева к природным истокам пассионарности безусловна, люди по энергетике природно различны, и наука подтверждает связь энергетики человека с природными факторами, но для нас важно взаимодействие природного и культурного факторов, влияющих на человека. Однако, сущность человека социальна, т.к. это сущностное базовое противоречие, создавшее человека, в которое попадают все другие силы – физические, химические, биологические. Это объясняет тот факт, что человек всегда действует по одной схеме: ставит цель, находит средство, направляет его на предмет, получает продукт и результат – конституирующая форма всегда одна. Все человеческие начала (биологические, химические, физические)

подпадают под его деятельностную структуру, поэтому редукция с целью поиска биологических и прочих факторов, отвлекает от деятельностной сущности человека. Природа энергетически накачивает человека, но влияет эта «накачка» на то, что человек ставит высокие цели, подбирает под них могучие средства, и ведет за собой в деятельности. И когда энергичная вспышка сцепляется с конституирующей культурной предметной формой, мы получаем пассионария, который «знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть», предметная привязанность которой сгорает в состоянии любящего бытия, самоотречения и самопожертвования на пути служения общему благу.

Пассионарность в контексте теории культуры евразийства

Евразийство – философское течение русского зарубежья, созданное в 20-е годы XX века русскими учеными эмигрантами: историк, лингвист, филолог, культуролог князь Н.С.Трубецкой, историк Г.В.Вернадский, географ, экономист, геополитик П.Н.Савицкий, философы Л.П.Карсавин, Г.В.Флоровский, В.Н.Ильин; музыковед П.П.Сувчинский, литературоведы Д.П.Святополк-Мирский, А.В.Кожевников и др. Начало евразийству положил сборник «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийства», изданный в Софии в 1921 году.

Русская культура представлена евразийцами как самостоятельная евразийская культура, вместившая опыт и Запада и Востока, а русский народ как самобытная этническая евразийская общность, в состав которой входит европейский и азиатский субстрат, что стало причиной особого исторического пути России, и национально-государственной программы, не совпадающей с западноевропейской традицией, поскольку восточные истоки для России ближе западных. Евразийцы называли материк Евразии сердцем мира, а Россию – сердцем Евразии, несущей бремя удержания мирового равновесия. Под Россией – Евразией они понимали огромный, самобытный регион со своими законами развития, территория которого объединяет европейскую и азиатскую части России, особую «многонародную нацию» и особую русскую идеологию, в

основе которой лежит единый духовный настрой, направленный на сохранение геополитического пространства России-Евразии.

Цель евразийства: создать новую русскую идеологию, способную осознать события, которые произошли в России, и направить молодое поколение к новой цели. Евразийцы утверждали идею о культурно-историческом своеобразии России-Евразии, ее историческом призвании – способствовании мировому культурному и политическому единению, учитывая ее заслуги в тысячелетнем мирном сосуществовании народов Евразии. Евразийцы предлагали идею союза народов по признаку единства исторической судьбы, совместной многонациональной культуры и «месторазвития» (история, география); сделали культурфилософский прогноз глобализации; обосновали необходимость евроазиатской интеграции.

Евразийцы обосновали «исход к Востоку», выработав новую социокультурную модель «третьего пути» России, где отсутствуют недостатки западничества и славянофильства – доктрина русской «консервативной революции», которая учитывает национальные черты России, ее геополитику, создание на территории Евразии «государства-правды» – подлинного народовластия: «Россия в голоде, крови, поте, в грехе и безбожии, но в искании и борении, во взыскании града нездешнего. Напряженный взор презирает в будущее: не уходит ли к Востоку богиня Культуры, чья палатка столько веков была раскинута среди Европейского Запада? не уходит ли к голодным, холодным и страждущим?» [271].

В философии истории и культуры евразийцы уделяли внимание географическому, этническому, религиозному факторам развития культуры, писали о религиозно-этническом характере культурно-исторического процесса и природно-географическом детерминизме, о целостности культуры народов Евразии при ведущей роли России. Евразийцы отметили пассионарность русского этноса и России в мировой истории, выделив в качестве одной из основных черт ее пассионарности – самопожертвование.

Идеолог, один из организаторов евразийства П.Н.Савицкий в статье «Поворот к Востоку» (1921) выразив общий настрой евразийства, определил России ведущую роль среди множества народов Евразии и подчеркнул ее значение в мировом историческом процессе: «Россия, стала идеологическим средоточием мира, приняв на себя бремя искания истины за всех и для всех, выступив на арене мировой истории как новый культурно-географический мир, поскольку пафос истории почиет не на тех, кто спокоен в знании истины, самодоволен, сыт и блажен духом, но на тревожных духом, кто в искании и борении, среди безмерных страданий и лишений не квиетизмом, но подвигом совершенствования созидает историю. Только напряженным творчеством, без боязни покаяться в ошибках возможное станет действительным» [271]. Так, «русский мир», расположенный на пассионарной оси Евразии – на границе между лесом и степью, постепенно становился идеологическим центром мира.

Евразийцы, рассматривая Россию как Евразию, учитывая и «туранский фактор» тюрко-монгольского Востока в становлении русской государственности и значение православия в качестве единой идеологии, а православную русскую идею формулировали как «всемирно-историческое задание» России, ее роль в мировой эволюции и истории, что изложено в статье П.Н.Савицкого «Подданство идеи». Евразийцы признавали равноценность культур, многолинейный подход к истории, но ориентировали на Восток, на национальные культуры «малых» народов, призывали к межэтнической и межконфессиональной толерантности, фундаментом «России-Евразии» считали географию, климат и этнопсихологическое единство народов, где география и история местности – «месторазвития» – это основа единства этносов и культур. Структурно-функциональные связи культуры Евразии поддерживаются этнокультурными, этноязыковыми, историческими, природно-экологическими, экономическими, геополитическими аспектами, а национальная идея отражена в культурной самобытности, что не противоречит всеобщему евразийскому «братству народов», и приоритету культурного фактора над политическим.

Один из основателей евразийства князь Н.С.Трубецкой [302, 304], призывая раскрыть культурный потенциал народов России-Евразии, объединившей множество этносов, выдвинул идею всеединства соборной личности и многообразия культур. У Н.С.Трубецкого культура – духовная, самобытная, симфоничная личность с душой, содержащей народные идеалы и ценности и национальной идеей, выраженной в этнокультурных мифах, архетипах и культурной самобытности. Культура, созданная личностью-народом – «симфоническая культуроличность» соответствует его психотипу и «месторазвитию», национальную культуру хранит ее самобытность.

Органическое мировосприятие соответствия бытия природы существованию человека сближает евразийство с русским космизмом. А.А.Грякалов отмечает: «евразийское понятие месторазвития атопично, как настроенное пространство, содержащее космическую вертикаль положения человека в космосе. Оно не познается, не ощущается, но изначально опознается. Евразийство содержит экзистенциальную компоненту. Отличие космистов от евразийства в ориентированности на «научный Запад»» [63, с. 59].

Единомышленником евразийцев был лингвист-востоковед Ю.Н.Рерих – сын русского художника, писателя, сценографа, путешественника, археолога, общественного деятеля Н.К. Рериха, а преемником учения евразийцев был Л.Н. Гумилев – сын русских поэтов Н.С.Гумилева и А.А.Ахматовой. Ю.Н.Рерих поддерживал контакты с Г.В.Вернадским, П.Н.Савицким и с Л.Н.Гумилевым.

А.Н.Зелинский – сын академика химика Н.Д.Зелинского, ученик Ю.Н.Рериха и Л.Н.Гумилева, пишет о творческой взаимосвязи двух своих учителей: «Их объединяла общность взглядов на роль России, геософию Русско-евразийского пространства, где свершались колоссальные этнические процессы, и где проходила евразийская ось истории (50-й параллель), вокруг которой группировались скифы, гунны, тюрки, монголы, что наложило отпечаток на судьбу России...» [116].

Евразийцы выдвинули концепцию природного энергетизма в истории и культуре, которая стала основой для пассионарной теории этногенеза Л.Н.

Гумилева – «последнего евразийца», приемника и продолжателя евразийства (Л.Н.Гумилев принял эстафету евразийства у П.Н.Савицкого), связавшего два поколения этой философской традиции и две эпохи Российской истории (царской и советской). Л.Н.Гумилев высоко ценил наследие евразийцев, считая, что Россия была русско-евразийской державой триста лет. Гумилев передал это наследие современной России, подчеркнув его значение в своем последнем интервью: «Знаю одно и скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство» [72;142].

Творческие пути Л.Н.Гумилева и евразийцев протекали независимо друг от друга. В евразийском учении Л.Н.Гумилев оценил роль исторической географии, изучающей влияние географической среды на жизнь общества, общей темой было кочевниковедение. Но в отличие от евразийцев, которые провозглашая полицентризм, считали центром мира Евразию, по Л.Н.Гумилеву, центров много, и каждый этнос может быть исходным центром. Л.Н.Гумилев попытался в рамках исторической географии в комплексе с гуманитарными и естественнонаучными дисциплинами в рамках междисциплинарного подхода открыть универсальные закономерности бытия, действовавшие и в Евразии. Исходя из исторического многообразия культур и взаимопонимания Евразийских народов, связанных общей территорией, комплиментарностью, духовным родством и унитарной политической идентичностью, Л.Н.Гумилёв, указывал на их вековую общность, взаимосвязанность и духовно-культурное единение.

Таким образом, основой динамики культуры является выявленный евразийцами антропологический принцип первичности субъекта – творящей пассионарной личности, связанной со своей культурной средой, готовой к самопожертвованию, где культура – это духовная, самобытная, симфоничная личность с душой, обладающая природным энергетизмом, содержащая народные идеалы и ценности, национальную идею, выраженную в архетипах, этнокультурных мифах, соответствует психотипу и «месторазвитию» народа.

Россия вновь подходит к возрождению евразийских идей, подчеркивающих историческую традицию, национальное достоинство,

самобытность многонациональной культуры России-Евразии. Единое евразийское пространство становится культурно-исторической перспективой единения народов и основанием российской идентичности, и Аркаим указывает на общие культурные корни народов, населяющих евразийское пространство.

2.3. Модель пассионарности культуры: природные истоки, культурные предпосылки и индивидуально-личностные начала

Культура – канал духовного рождения человека и систематически воспроизводимая культивируемая предметная форма, охватывающая четыре уровня бытия (артефакт, деятельность, мысль, предельная универсалия), зависящих от разных групп средств (орудие, символ, знак, категория). Культура создает формы, которые жизнь (природа) энергично наполняет.

Исходя из идеи С.Н.Церетелли, изложенной в «Диалектической логике» [328], существуют объективности первого и второго порядка. Объективность первого порядка – это объективность внешнего по отношению к человеку материального мира. Объективность второго порядка – это объективность, которая существует в нашем сознании, но не зависит от него. Речь идет об объективной мыслительной форме. В целях решить фундаментальный мировоззренческий вопрос основания предметной устойчивости личности человека в себе самом, попытаемся проследить то, к чему человеческое «Я» может быть прислонено во внутреннем плане, и используя идею М.К.Мамардашвили: «Личность всегда прислонена к некой предметной форме», отталкиваясь от фундаментальной идеи, различающей знания и ценности (знание субъективно по форме и объективно по содержанию; ценности, наоборот – объективны по форме и субъективны по содержанию [252]), рассмотрим объективную природу формы ценности.

В нашем исследовании пассионарности использована предметно-энергичная концепция А.Б.Невелева, где выявлена закономерность «обратного отношения предметной и энергичной сторон бытия человека (чем меньше предметная определённость бытия, тем больше его энергичная насыщенность)» [219, с.32], в основу которой положено предметное разведение мира идей и

мира вещей у Платона. Объективная мыслительная форма создает предметные основания для концентрации жизненной энергии человека, и если в сфере содержания знания доминирует предметная сторона, то в сфере формы ценностей доминирует энергийная сторона. Предметное разведение, а также знания и ценности действуют на деятельно-энергийную сторону человеческого бытия. Поскольку и у материального мира, и у идеального предметного мира есть свой предметный эффект, и они по-разному работают с энергийностью, то интерес представляет то, как эти предметные формы бытия организуют энергийность человека, и как в человеке встречается «Я» материальное с «Я» идеальным. И от их диалога зависят все мировоззренческие и бытовые решения, в том числе и проблема пассионарности в динамике культуры.

В диалоге «Пир» Платона [248] в иерархическом структурировании души восходящий (сублимирующий) поток энергии Эроса увязан с предметными слоями бытия человека: тело, душа, мир, идея, где предметная сторона сходит на «нет», а энергийная (духовная) сторона выходит на первый план. «Духовное рождение человека для любви как таковой на последней ступени иерархического структурирования души (цель майевтики Сократа), когда он нисходит в мир, интерпретируя его предметные частности в духе открывшейся целостности любящего бытия, можно объяснить с помощью методологии герменевтического круга, как расширяющееся взаимоистолкование частей и целого, где частности – не отдельные предметы, а предметные слои бытия. Максимум энергийности и минимум предметности – сосредоточенность на целом, где предметно ограниченная часть – вариант целого при нисходящей ветви герменевтического круга. При восходящей ветви целое интерпретируется с позиции частного слоя предметности, т.е. частной предметной идентичности. Так, жизнь человека и человечества – круговорот энергии жизни, как ее восхождение (сублимация) и нисхождение» [220, с.113]. Так, энергийная захваченность, энергия деятельности человека на четырех предметных уровнях бытия проявляет себя по-разному. И направленность «Я», его идентичность, полученная из предметного мира тоже разная.

По Платону[248], на первом предметном уровне энергийная увлеченность поглощена объектом, энергия любви привязана к объекту – эрос прекрасного тела – деятельное влечение мужчины к женщине, захваченность телесными формами – телесная определенность – непосредственное сцепление относящихся, эмпирический, чувственный уровень. Захваченность телесно и предметно оформлена, на первом плане предметное бытие (относящиеся стороны А и В выступают на первый план), а само «Я» есть отношение, и оно скрыто. В движении по уровням предметного бытия – это самый тяжелый первый уровень предметности, энергийность обнаруживается в привязке к телесному бытию, тело – объект, любящее отношение привязанность к объекту.

Второй уровень – представление. Есть одна сторона, есть отношение, а другой стороны нет, она представляется. Частичная пересадка реального отношения в голову (по Марксу, идеальное – это материальное, пересаженное в голову человека и преобразованное в ней) – отношение воображаемо. Отсутствующий объект представляет отношение, т.к. на место вещи встал образ, представление, но оно отягощено одной стороной – воображением, происходит ослабление телесно-материальной предметной стороны. Отношение пересажено в голову, и мы вольны в движении, несмотря на давление предметной формой, в нас срабатывает воля, и выходит на первый план не относящаяся сторона (эрос прекрасного тела), а эрос прекрасной души, любящей прекрасное тело, интенция, представление, воображение. Происходит культурно обусловленное сбрасывание тяжелой предметной формы.

Третий уровень – идеальное знаковое бытие в языке, слове, мысли, идее.

Четвертый уровень – предельно знаковое бытие, идентичность человека предельной универсалии; энергийность любви выходит на предельный уровень и обнаруживается энергия любви как таковая в чистом виде, сброшена любая предметность, фактически обнаруживается чистый Дух – высшая стадия духовного рождения человека (майевтика Сократа). Философия, возвышая энергийную, любящую захваченность миром, позволит человеку обнаружить себя местом любви и бытия как такового.

Можно провести параллель с «критической онтологией» Н.Гартмана, его тезисом о бытийном (онтологическом) единстве мира и 4 уровнях бытия: «неорганический (физический), органический (биологический), душевный (психический), духовный (идеальное бытие)»[46], куда входит нравственность, а проблема Божественного бытия решена отрицательно, т.к. наличие Бога не совместимо со свободной волей и моралью человека. Переключка с формами движения материи Ф.Энгельса. В эти идеи большой вклад внес И.Я.Лойфман.

Предмет – это объект, который взят в отношении к субъекту через средство. Человек рождается в мире и осваивает средства отношения к миру, которые задают отношение к природе – к объекту, мир предстает как предмет и человек осознает себя предметным существом. Всё новое начинается с того, что предметная форма сцепляется с энергийной способностью человека. Мы персонально идентифицируем себя с предметностью (слово, символ, жест, орудие) – это деятельная идентификация. **Предметность** бытия человека – это оформление деятельности, придание потоку человеческой жизни культурной формы, где культура – систематическое воспроизводство значимой формы – «берега», в которых протекает река жизнедеятельности. **Предметность** – термин К.Ясперса, выделяющего «исчезающую предметность», которая девизионируется, но совсем исчезнуть не может, она универсализируется и дает обозначение, фиксацию всё большему количеству отношений, а там, где все большее количество отношений, там все большее количество операционального содержания, т.е. деятельной способности человека. В этом смысле в Осевом времени К.Ясперса предметность сходит «на нет».

Можно рассмотреть и античную философию, как процесс предметного нисхождения «на нет». В конечном ее итоге, мы имеем дело со скептиками, которые говорят, что колоссально развитая предметность Аристотеля сходит «на нет». Эту идею подхватывают неоплатоники с концепцией Единого, которое непредметно, непостижимо разумом и энергийно. Можно сказать, что античная философия знаменует восходящий поток к Духу, т.к. в конечном счете, предметность сошла «на нет», и на первый план вышла энергийность в

виде Единого, и неоплатонизм стал философской подготовкой христианского мировоззрения. Затем тысячелетия Средневековья – это история того, как Дух в его чистом виде, полученный в Античности как бы зависает над предметно-чувственным телесным бытием и через священные тексты определяет и структурирует жизнь. Но, в конечном счете, Дух исходит в свое основание, т.е. в человека, который разрастается в колосса, и через мостик человека Дух нисходит в природу, возникает естествознание. А мы там, где наш дух. Так проявляется основание энергийности в истории философии.

Термин *энергийность* связан с философской категорией *энергия*, ведущей истоки от Аристотеля и исихазма. Согласно телеологии Аристотеля, *энергия* – активное действие; реализация актуальной возможности в актуальную действительность; деятельность (ее завершение и результат – *энтелехия* – реализованное действие, исчерпанная возможность); способ жизни и проявления; активизированный ноумен, создающий возможность объективного проявления в его аспектах. Структура онтологической реальности: *возможность – энергия – энтелехия*. Перводвигатель: а) космическая причинно-целевая энергия переводит потенцию в форму; б) генератор и трансформатор энергий, дающих разнообразные формы; в) целевая причина энергийных процессов, дающая завершённый цикл динамического космоса.

Аристотель в четырех причинах вещи (материальная, формальная, движущая, целевая) слишком акцентировал предметную сторону. Три причины (кроме движущей) у Аристотеля не энергийны, а предметны, т.е. предметность закрыла энергийность. Хотя в идее «формы всех форм» Аристотель выходит на идею «Бога, как ничто». Эта форма называется «формой всех форм», потому что она абсолютно пластична. Она есть «ничто», поэтому может стать «всем».

Эти вещи есть и у Платона, их додумывают неоплатоники и выпускают, наконец, энергийность в виде Единого за пределы предметной формы и говорят об эманации из Единого. Прокл в Теогонии говорит, что Единое умом непостижимо, потому что оно непредметно, а энергийно. Идея эманации близка пассионарности. Эманирование энергийности в пассионарности – это мощное

исхождение, истечение эманации из человека, способное пробить стену. Религиозный и мифологический вариант энергийности – это синергия человека с богом. Энергиен исихазм. Концепцию энергийности в исихазме развивает С.С.Хоружий [322, 323], энергийность в мифе рассматривал А.Ф. Лосев [180, 181]. Энергийность отмечал Ф.В.Й.Шеллинг, когда дух и природа совладают, потом природа сама себя ничтожит через противоречивость и рождает, в конечном счете, дух, то есть предметность природы исчезает, и на месте исчезающей природы возникает духовная мощь. Учение Пьера Тейяра де Шардена [288] о точке Омега построено на соотношении предметности – энергийности и изложено в работе «Феномен человека». Точка Омега – энергийная концентрация по мере того, как предметность сходит «на нет», («исчезающая предметность» по Ясперсу). Пьер Тейяр де Шарден понимает энергийность как универсальную любовь. Дадим определение энергийности:

Энергийность бытия человека – это идеализированная, абстрагированная деятельная способность, деятельный дублер предметного мира, предельная выраженность непредметности и предельная распредмеченность мира, уход от предмета, извлечение формы из материального мира, из деятельностного мира, из мира мысли; живая субстанция в деятельной способности, оживотворяющая предметные формы; дух с разными степенями предметной определенности и деятельной способности, где человек – деятельная структура, находящаяся между двумя детерминантами: относящимися и отношением. Выход в энергийность – это движение от предметности к непредметности, уход в непредметность и доведение ее до энергийности.

Так, если нет философской попытки рационализации энергийности, то находится предметная форма, в которую вкладывается это «Солнце» и предметная форма начинает «штамповать» формы жизни. До философской высоты создатели протогорода еще не добирались, но какую-то предметную конституирующую форму – базовую «клеточку» культуры пассионарии нашли.

Представим энергийное, деятельное *становление пассионария по четырем уровням бытия*, используя предметно-энергийный подход в

исследовании пассионарности в динамике культуры, где отношение существует в четырех предметных формах, и «Я» пассионария привязано к четырем ипостасям развертывания предметной формы: артефакт, деятельность, мысль, энергичность предельной универсалии. Предметные формы дают соответствующие уровни энергийного бытия пассионария и соответствующие уровни предметной идентичности его «Я», и, что самое главное, – мы переводим форму предметного мира в форму «Я». «Я» пассионария находится на каждом из четырех уровней бытия и персональная идентичность в разных предметно-энергичных качествах дает постоянный внутренний диалог «Я» между уровнями в процессе становления пассионария.

Первый уровень: предметность вещи – орудийное вещественное бытие человека – объект, взятый в отношении к средству, отношение существует как материальное телесно-чувственное бытие, предполагает непосредственное предметно-чувственное сцепление сторон А и В. Человек как тело фактически предстает материальным существом наряду с другими телами, привязанными к месту и времени в реальной материальной сцепке. Это объективность первого порядка – объективность внешнего мира. Человек пишет себя в красках материального бытия, вещи. Идентифицированность его «Я» стягивается к тяжелому предметному компоненту вещи, и тяжесть вещи перемещается в него (Ф.Ницше имел в виду, когда говорил, что историк-монументалист заваливает монументами) [226], он апеллирует к «Я», которое телесно-вещественно выполнено, описано, и в этот момент идет усиление вещественного предметного компонента. Но горизонты возможностей «Я» очень ограничены, вещный мир строг по отношению к природной энергии, отсюда ее резкие ограничения. В нашем исследовании – это археологические артефакты. Эта культурная предметная форма дает основательное дисциплинирующее ограничение для духа, ослабляя его, потому что дух тратит все свои усилия на борьбу с тяжелой, грубой, зримой, материальной, ограничивающей вольности предметной формой. Пассионарий идентифицирует себя здесь с предметностью вещественного бытия телесно-чувственного мира, энергичная увлеченность

поглощена объектом. По мере восхождения по ипостасям предметности, персональной идентичности «Я» нарастает предметная степень свободы.

Второй уровень: предметность деятельности – символическое бытие пассионария, структурирование его бытия с образно-символическим бытием. Пассионарий идентифицирует себя с образным бытием. Отношение существует в качестве материального – идеального, т.к. может быть представлено. Материально существующая вещь (сторона А) намекает на то, что должен быть человек (сторона В), который должен ее использовать, а поскольку другой стороны нет, мы ее домысливаем. Сцепление А и В расцепляется, и мы получаем материально-идеальное бытие. Каждая из сторон представляет другую сторону и идеальное отношение к ней. Это материально-идеальное отношение в виде отложенного взаимодействия (артефакты, вещи, которые не используются). Персональную идентичность понимаем как материальное, телесное, но если отношение разорвано, и есть две стороны вне этого отношения, намекающие на это отношение, возникает материально-идеальное, т.е. отношение и другая сторона существуют теперь идеально, но материальная сторона является как бы указателем, символом другой стороны. Мы в своем бытии и в деятельности как бы снимаем, дублируем форму предмета в себе. Тогда форма существует в двух смыслах – в качестве формы предмета и формы действия тела по контуру этого предмета – его формы, т.е. форма действия закодирована в форме вещи. Закодированная в артефакте форма его использования, способ деятельности с ним оживляем археологами через реконструкцию. Форма отнята у артефакта и переведена в деятельностную форму, став из предметной формы энергийной, сохранив предметность, но усиливая деятельностный (энергийный) момент, который закодирован, но не используется, кроме как в реконструкции – это перевод бытийного предметного уровня в деятельностный (здесь разные акценты). Так, изображение действия рабочего инструмента при его отсутствии. Форма извлечена из вещи с помощью деятельности. Мы живем с двух дублирующих друг друга мирах – в мире вещей, и в мире действий с этими вещами. В пантомиме изображение

стены вызывает чувство ее наличия. Это иллюзорный эффект, созданный благодаря действию. Это переход к материально-идеальному – первая переходная форма, «Я» здесь образно. Здесь деятельность «Я» пишет себя уже в красках энергийности, поскольку ее уже больше, чем предметности, (хотя может быть их и поровну). Деятельность позволяет вольности по отношению к предметной форме, на уровне деятельного пребывания формы у нее больше свободы и возможностей – это культурный эффект. При выходе на культурный, образный вид деятельностной формы, когда акцент переносится с вещи на деятельность с этой вещью, тем самым предметно деятельностно отделяется форма от вещи и наступает элемент вольницы. Поскольку с образами мы можем оперировать свободнее, то степень свободы увеличивается, идет культурное расковывание природной энергии, и она является субстанцией, в которой человек выполняет свое индивидуальное своеобразие, личность, «Я». Форма в артефакте «угасла в продукте» (К.Маркс), но этот способ действия с вещью может быть констатирован, это деятельностный акцент, за которым стоит энергийность. Это бытие формы в деятельности – энергийность в возможности. Если форма, закодированная в вещи жестка, то форма в сфере деятельности привносит субъектность в объектность. Это означает, что деятельностный (энергийный) дублер у артефактов есть. Объективные уровни энергийной насыщенности: 1) жестко привязанная предметность – орудийная энергийность; 2) предметное раскрепощение, символический уровень – энергийность, связанная с творчеством. Так, в рамках орудийного уровня есть разные орудийные слои, к которым привязан разный уровень энергийности (деятельной способности). Есть орудия с ограниченными степенями свободы, а есть те, что расширяют наш горизонт, мы персонально идентифицируем себя с этой предметностью (слово, символ, жест, орудие) – деятельная идентификация.

Третий уровень: предметность слова, мысли – знаковое бытие в языке, мышление – словесно-знаковый уровень, свернутая в мысли форма действия с вещью (идеализация, сознание, язык, слово, знак, идея). Это объективность второго порядка, здесь степень свободы еще больше, мыслительная форма – это

тоже «Я», но предметность уходит на второй план, и «Я» пишет себя в красках раскованной энергичности. Согласно К.Марксу, идеальные отношения, если их хотят мыслить в отдельности от относящихся сторон, то их можно только мыслить, как идеализированные. Идея и есть отвлеченные, абстрагированные от относящихся сторон отношения. Механизм такого объективного отвлечения – перевод с внешнего плана во внутренний: непосредственно материальное сцепление может быть расцеплено, и каждая из сторон представляет свое другое, т.е. отношение пересаживается частично в голову человека. Затем на уровне знака мы извлекаем отношения из относящихся сторон, т.е. здесь происходит как бы противопоставление относящихся и отношения, как знака с помощью слова. По Г.Гегелю, при переходе к знаковому миру образ умерщвляют, и на место образа становится слово (отношение или бытие А и В разорвано, оно образно). Знак с помощью слова схватывает отношение, вырывает его из относящихся сторон, и отношение существует, как сугубо идеальное. Мы рассуждаем об этом мире, и объективной подоплекой уже являются не относящиеся, которые вне сознания, а отношения, которые находятся в сознании, но в то же самое время не зависят от него. Это объективная мыслительная форма по К.Марксу. Это объективно, то есть независимо от сознания человека, но находится в сознании человека. Это переход к идеальному – вторая переходная форма, «Я» знаково-словесно.

Слово собирает воедино и предметный мир вещей, и мир деятельности. Однако, от вещи к мысли мы проскакиваем действие с ним. Это открыл Б.Спиноза. Э.В.Ильенков [125] в «Диалектической логике» пишет о Б.Спинозе, который говорит о Р.Декарте, выделяющем две субстанции – вещную (ее атрибут протяженность) и мыслительную (ее атрибут мышление). Р.Декарт дуалистически подходит к вопросу, чувствуя, что есть удвоение мира, но это удвоение, как две параллельные субстанции между собой не пересекаются. Проблема для Декарта – переход от мысли к вещи и от вещи к мысли. У него пропасть между ними, но он апеллирует к Богу, как к третьей субстанции. Б.Спиноза ставит между вещью и мыслью действие – тело по контуру этой

вещи. И все помирилось. Так, мысль – это форма свернутого действия с вещью. И тогда мы получаем движение (опредмечивание – распредемечивание).

Так, показано получение формы из вещного мира, перенесение ее в деятельность, далее в мысль, и в предельную мысль, которая энергийна. Но движение есть и от предметного мира к энергийности, и от энергийности к предметному миру. Объективное содержание мыслительной формы в виде языка, в виде ограничений, которые накладываются знаковым образом – это и есть наша энергийность и связанная с ней пассионарность. Здесь мы опираемся на концепцию Ясперса (акцент на культуру), но по-своему его интерпретируем, дополняя и объединяя с концепцией Л.Н.Гумилева (акцент на природу). У нас разные природно-обусловленные, генетически заложенные способности пользоваться свободой, нарастающей предметной неопределенностью, которая расковывает деятельность, мы по-разному ее переживаем (акцент Гумилева). Душа – первые два уровня (материально-телесное и образное бытие). Знаковый уровень – тоже душевный, но уже конкретно-предметный – это тоже энергийность, но поднятая над предметным телесно-чувственным миром.

Четвертый уровень: предельная абстракция бытия как такового, отношение всего ко всему, универсалия, категория бытия, фиксирующая уровень Духа (в светском понимании). Бытие как таковое фиксируется, но это бытие настолько абстрактно, что оно концентрирует всю энергию в той деятельности, того дублера отношений воедино, что предельная категория бытия играет роль линзы, которая собирает энергию человека воедино. Это выход на предельную концентрацию энергий, влечений человека, его энергийности любви как таковой. Здесь идентичность человека с бытием как таковым означает, что человек вышел на стадию экстатического бытия духа, его предельной концентрации (философствующий в экстазе Парменид, выходящий на категорию бытия). Так, если соединить тезисы Р.Декарта: «я мыслю, следовательно, я существую» и тезис Парменида: «мыслить бытие и быть – одно и то же», то получается, что, «когда мыслю бытие, тогда существую, как Я». Так, категория *бытие* фиксирует просто «есть», и «Я» здесь

совпадает с этим «есть», и тогда категория бытия фактически собирает энергию (пассионарность) воедино – предельное духовное рождение пассионария.

Не случайно в Ветхом Завете Бог говорит: «Я есмь Сущий» т.е. «Я есмь бытие» – этого достаточно, и больше нет никаких определений. Здесь подходит эта аналогия, здесь нет дробления. «Я есмь Сущий» – это то подчеркивание предельной предметности, с которой идентифицирует себя человек – это «Я есть» – потенциальная полнота всех возможных форм деятельности – «Я есть энергия» – возникает идентичность с энергией.

Еще пример – воинское победное «Ура!» во время атаки. Воин в голосе, вопле, крике создает энергийный напор, он собирает дух в слове. Тот же смысл собирания духа имеет солдатская строевая песня, молитва, мантра, как оживление мощной энергийности. Из этих разрозненных «Я» по предметам, разрозненных «Я» по образам, разрозненных «Я» по словам, мы вытаскиваем себя из предметного мира и фиксируем, как энергийно насыщенные существа.

И.Кант начинает философию с критики чистого разума. Чистота разума – его непредметность, сбрасывание всех предметных форм и выход на энергийность. Когда И.Кант получает чистый разум, он у него начинает работать в этическом смысле, и Кант получает категорический императив – мораль, где судьей по отношению к морально значимым действиям человека является чистота духа – это и есть пассионарность, по существу.

Так, каждая из этих четырех ступеней – это формы идентификации нашего «Я», т.е. наша идентичность. Мы пишем себя в красках вещей (на первом материальном уровне), мы пишем себя в красках образов (на втором материально-идеальном уровне), мы пишем себя в красках слов (на третьем идеальном уровне), и мы пишем себя в красках предельной пассионарной энергийности (на четвертом универсально-бытийном уровне). Такова объективная мыслительная форма – объективность второго порядка. Она существует на материально-идеальном уровне, знаковом уровне и предельно-универсальном уровне. Эта объективная мыслительная форма концентрирует нашу энергетику, нашу пассионарность, собирая ее воедино.

На каждом бытийном уровне своя предметно-энергетическая градация. На уровне первой предметности артефакта переступить через предметность и вещь нельзя. Переступить нельзя и через ограничительную функцию образности второй предметности, и через знаковую на уровне третьей предметности, но здесь нарастает степень свободы и энергичности, что, по существу, и есть становление пассионарности. На природную энергию наложено культурно-энергетическое или пассионарно-культурное ограничение. На четвертом уровне средство настолько истончено, что человек на его фоне наконец-то осознает себя как таковым любящим местом бытия и отношения к миру как таковому. Т.е. бытие как таковое сопряжено с энергией любви, как таковой. Фактически это есть методологические моменты развертывания «Я». На каждом из четырех уровней находится «Я». Обратное отношение работает в каждом из «Я»: 1) «Я» как предметное; 2) «Я» как предметно-энергетическое; 3) «Я» как энергетическое; 4) «Я» как предельно-энергетическое (пассионарное). Так, в нас находится предметно и культурно объединенная разная персональная идентичность в разных предметно-энергетических качествах. Происходит постоянный внутренний диалог нашего «Я» между его уровнями.

Каждый человек чувствует в себе это «Сократовское Солнце» – эту энергетическую мощь. И каждый сам с собой заключает «делку», проявляя свое «Солнце» в красках какой-либо из предметных форм. Это значит, что человек отдает свое «Солнце» этой предметной форме, а там, где «Солнце» – с тем «Я» себя и отождествляет и, соответственно, так и живет.

Так, пассионарий, выйдя на уровень предельной мыслительной духовной раскованности, природно способен три вида бытия формы (вещь, деятельность, мысль) наполнить энергетической мощью своего естества. Энергетическая сфера есть сфера возможностей, осуществляющихся при определенных обстоятельствах.

Философский вопрос об отношении материального и идеального бытия интерпретирован как предметно-энергетическое бытие пассионария, находящегося между двумя полюсами – природы и культуры, где полюс природы – объект, полюс культуры – средство. И бытие аркаимского пассионария представлено и

горизонтально, и вертикально. В отношении материального – идеального предметные формы бытия аналогичны со слоями бытия Н.Гартмана [46]. Если говорить об энергийной захваченности, энергии деятельности пассионария, то на первом уровне предметности энергийная увлеченность поглощена объектом и доминирует энергия любви – *эрос* привязанный к объекту (Платон). На четвертом уровне энергийная зависимость представлена универсальной любовью, средство присутствует, но оно настолько истончено, что пассионарий на его фоне наконец-то осознает себя любящим местом отношения к миру, любящим местом бытия. Бытие как таковое сопряжено с энергией любви, как таковой. П.Тейяр де Шарден [288] в «Феномене человека» говорит, что человек может любить только универсально, то есть предметной формой является бытие, как таковое, а энергийным сопровождением предметного фона является энергийная захваченность. Так, представлен путь становления универсальности любви как таковой у жертвующего собой ради идеи пассионария.

Культуру можно представить, как родовой канал духовного рождения пассионария (майевтика Сократа). На начальной стадии рождения, когда на первом плане телесное бытие – объект, то доминирует привязанность к объекту, энергийность обнаруживается в привязке к телесному бытию. На высших стадиях духовного рождения возвышена энергийно-пассионарная, любящая захваченность миром, что, в конечном счете, позволит обнаружить себя местом любви и бытия как такового, энергийность любви выходит на предельный уровень и обнаруживается энергия любви в чистом виде, сброшена любая предметность, и обнаруживается дух в его чистоте. Вероятную направленность «Я», идентичность мы получаем из предметного мира. Тело – энергийность в привязке к телесному бытию. Дух – чистая энергийность.

В основе нашего концептуального подхода становления пассионарности мы учитываем природно–энергийное и культурно-предметное.

Динамика культуры конституирована ее генетическим основанием – пассионарностью, имеющей предметно-энергийную природу. Ее определяют природные истоки (Гумилев), культурные предпосылки (Ясперс) и индивиду-

ально-личностное начало (авторская методологическая идея диалектического синтеза концепций К.Ясперса и Л.Н.Гумилева – сцепление в пассионарии природно-энергийного содержания и культурно-предметной формы).

Персональная идентичность пассионария – его «Я» детерминировано в своем становлении тремя ипостасями развертывания предметной формы (вещь, деятельность, мысль). По мере восхождения пассионария от освоения предметности вещи через относительно самостоятельную энергийность деятельности к еще более самостоятельной духовности мысли в его персональной идентичности нарастают степени свободы, обуславливающие культурное фокусирование природной энергийности пассионария. Природное и культурное в синтезе, и культурная составляющая пассионарности играет большую роль, но у одного хватает сил использовать эту культурную составляющую, заполнив ее своей энергийной мощью (суперпассионарии), а другого этих сил не хватает (субпассионарии).

Предметно фокусированная энергийность пассионария в итоге становится конституирующим основанием новой культуры. Это и есть культурная динамика природных (энергийных) возможностей личности пассионария. Причина генезиса и динамики культуры этноса – творческая инициатива и энергия пассионарных личностей – объективная, подсознательная необходимость адаптации общества и культуры к меняющейся ситуации.

Динамику культуры этноса определяют природные истоки пассионарности, энергийность (деятельная способность) которой становится созидательной при культурно обусловленном самозапрете по отношению к энергийности хаоса. «Я» пассионария получает возможность культуротворящего акта только в результате табу, запрета на хаотические выплески пассионарной энергийности. Абсолютная поглощенность культуросозидающим актом предполагает абсолютную отрешенность от других энергийных трат. Порядок (аттрактивность – предметность – культура) начинается с обращения хаоса (природной энергийности) на себя в качестве культурного запрета (табу, ритуал, традиция). Если орудийность,

символичность, знаковость указующие (при переходе от орудия к символу на месте вещи – образ, от образа к знаку – слово (Г.Гегель)), то в «нет» утрачено указывание. «Нет» – собственное «дитя» хаоса. При его предметном осознании пассионарием, становится возможным конституирующий новую культуру порядок. Обращенное на себя «Нет», создает напор, энергичную мощь, происходит освобождающее сбрасывание старой предметной формы и созидание новой. Однако, природная энергичность – это еще не пассионарность в высоком смысле слова, а лишь предпосылка настоящей, созидательной пассионарности, поскольку пассионарность, не овладевшая собой, разрушительна. Пассионарии в период созидательности придерживали энергичность, направляя ее целенаправленно в одну точку, что приносило успех, т.к. становилось абсолютной целью жизни. В этот период человека захватывало, и он созидал культурную форму, матрицу. Энергичная пассионарная мощь (дух) сцеплялся с предметной формой (от строительства дома и ритуала до устройства государства) – конструкция одна: предметная форма, энергичность и предельный накал духа.

В археологической культуре эта логика представлена иерархией предметных форм, где предметность артефакта дублируется в релевантной к артефактам деятельности, далее в мысли, т.к. мысль – это свернутое действие человека, на базе чего возможна философско-методологическая реконструкция мыслительной, духовно-культурной жизни древних людей.

Есть предметная платформа артефактов, которая настолько разгоняет энергичность, что мы вопреки законам природы, открытых наукой, понимаем, что есть разные ипостаси бытия-формы и разные уровни объектности: (артефакт, действие, мысль), где мысль – это свернутое действие с вещью. Когда мы уходим от бытия в форме вещи к бытию в форме деятельности, ограниченность и тяжесть уходит, и мы имеем дело с образами и символами. Символизм закреплен в деятельном бытии формы, а знаковость закрепляет бытие в форме мысли, языка, слова.

Важна закономерность обратного отношения: когда на место орудия ставим образ, тогда мы раскрепощаем энергийность, но она ограничена спецификой определенности образа; когда на место образа ставим знак, слово, тогда в порядке высочайшая неопределенность, любое понятие содержит возрастание степеней свободы, и знак задает высочайшую степень свободы энергийности. В орудийном мире энергийность при попытке ее реализации натывается на материальную стену. В знаковом мире сопротивление этой стены материального бытия пробито мыслью, языком, энергийность фонтанирует – это взлет Духа (энергии – пассионарности). Дух тоже имеет предметную структуру, где предметность – это «*нетость*» – граница, не-предметность, где *не-* по-прежнему предметно, но неопределенно. «Энергия духа укоренена в не-предметности, т.е. в предметности запрещающего «не». Так, непредметность духа предметна, поскольку названа и удержана. Она остается в границах культуры, предметно конституирующей дух, как энергию формы. Дух, как жизненная энергия человека, освобождается от предметной определенности, меняя предметное ядро идентичности, доводя его до «*нетости*»» [220, с. 112]. Такая трансформация культурной предметной разметки фокусирующая энергию пассионария созидательна при самозапрете.

В пределе, когда мы выходим на «*нетость*», «*ничто*» с предметной стороны, мы сводим мир с точки зрения предметной определенности к «*ничто*», но это «*ничто*» остается как слово, и на эту «*нетость*», «*безотносительное не-*» (по Гегелю) мы опираемся. Мы задаем отношение всего ко всему, в этом отношении обнаруживается вся энергийная полнота, деятельная способность пассионария – его энергийность. Эта предельная абстракция собирает воедино все вещи, и пассионарий с этими вещами мира взаимодействует, и в его деятельности есть деятельностный дублер предметного мира. Поэтому предельная абстракция его концентрирует.

Здесь работает закон обратного отношения между предметностью и энергийностью А.Б.Невелева, где предметность сходит «*на нет*», а энергийность выходит на первый план, как предельная концентрация. И здесь

функции философии заканчиваются. Дальнейшие доминирования вверх – это область религии, а если вниз, в сторону предметного мира и его конкретизации, то начинаются функции науки. Философия занимает срединную позицию между религией и наукой, пытаясь гармонизировать предметное научное бытие человека и его энергичное духовное бытие.

Так, с позиции религиозной философии, любовь Христа «не от мира сего» – это энергия любви, привязанная к *«нетости»*, которая отрывает нас от любой предметной привязки. Но дух не оторвать от *«нетости»* – это все сметающая сила на матрице *«нетости»* существующая, если этого нет, то дух олицетворяется с тотальной негативностью (дьявол), поскольку он еще не дорос до самозапрета. Дух – самозапрещающая энергия, обращенная на себя. Эта же энергичность, но обращенная вовне есть тотальная негативность. Эта самозапрещающая созидательная энергия – ценностнообразующее основание.

Духовная вспышка – Сократовское «Солнце» есть в каждом из нас, как энергия духа самозапрещающая, обращенная на себя, удерживающая полноту энергии, которую можно потратить пассионарно целенаправленно и созидательно, а не разрушительно, когда утрачен самоконтроль (предметное недотягивание). И если мы не контролируем в себе это «Солнце», то оно контролирует нас. А контролировать его мы можем только с помощью предельной категориальной формы – это то, что М.Хайдеггер назвал *«нетостью»*, а Г.Гегель – *«безотносительным не-»*. *«Нетость»* удерживает фокус энергии, чтобы остановив, целенаправленно созидать, и если ее хватает, то тогда она как линза удерживает фокус энергии, и то, с чем она сцепляется, становится любимым предметом и разрастается для человека в ценность.

В.И.Ленин отметил, что «человеческая практика, миллиарды раз повторяясь, закрепляется фигурами логики», или «фигурами устойчивых идеализированных отношений». Третий знаковый уровень предметной формы можно представить известными шестью схемами отношений между понятиями в логике. В идеале надо понять эти абстрактные, формальные схемы, как организацию пассионарности, добавив к предметной логической стороне

энергичное содержание. Так, шесть отношений между понятиями можно понять, как работу и проявление энергичных состояний пассионария. И, в конечном счете, выход на предельный уровень контрадикторных отношений между понятиями или уровень противоречия, где А и неА фактически стираются, гонит «Я» пассионария в точку «предельной чистоты».

И.Кант в «Критике чистого разума» фиксирует эту противоречивость в идее чистого разума как такового. Чистота разума возникает не в результате желания абстрагировать. Жизнь гонит человека своей противоречивостью в эту точку, предельное состояние, *не-*, границу между А и неА, названную «*безотносительным не-*», «*нетостью*». Здесь три идентичности: идентичность А, идентичность неА, идентичность самой границы. Это «*безотносительное не-*» поймано стойками, как стояние на этой точке «*безотносительного не-*» – предельной устойчивости бытия.

Человек, с одной стороны, дистанцируется, говорит «*нет*» по отношению к попыткам захватить его дух какой-то предметной формой. Он критично относится к предметной форме, которая претендует стать для него ценностью, но, с другой стороны, ценность становится результатом его свободного выбора. И не стать жертвой навязанных чуждых ценностей, помогает человеку философия, открывая ему вертикальный срез бытия и укореняя его в этой точке свободного выбора, позволяя самостоятельно формировать систему ценностей.

В нашей философско-методологической реконструкции пассионарности в динамике культуры две детерминанты: Л.Н.Гумилев акцентирует энергичность, К.Ясперс – предметность, концептуальный выход – синтез этих двух позиций, и сквозь призму синтеза взгляд на Аркаим. Задача – попытка примирить позиции К.Ясперса и Л.Н.Гумилева, концепция каждого из них важна и дополняет друг друга, поскольку каждый улавливает лишь одну из сторон. С одной стороны, Л.Н.Гумилев прав, что без природной мощи пассионарного толчка быть не может. С другой стороны, прав К.Ясперс, что для пассионарного толчка должны быть благоприятные предметные формы реализации, связанные со следующей логикой: человек рождается природно пассионарным (в

Гумилевском смысле), но он культурно становится, т.е. предметно осваивает средства, которые задают отношение к природе. Мир предстает перед человеком размеченным средствами культуры, т.е. человек видит мир сквозь призму культурных форм. Сильная сторона концепции К.Ясперса – предметность – культурная разметка мира. Великие пассионарии Ясперса (Будда, Христос, Конфуций) природно мощны, но для реализации природной мощи нужна предметная форма. Мир предстает не как объект, а как предмет, человек является предметным существом, в котором культурные и природные потенции соединяются. Это горизонтальный срез, которым ограничивается Э.В. Ильенков в «Диалектической логике» [125], который прав в том, что наши мыслительные формы – это наши действия с предметами, перенесенные в голову, исходя из тезиса К.Маркса: «идеальное – это материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней».

Культура задает разные предметные уровни предметного бытия и разные предметные уровни идентичности и энергийной насыщенности.

Л.Н.Гумилев прав, человек рождается пассионарием, но если культура не создала для его мощного энергийного выплеска культурные каналы, то его задавят культурные формы, он будет чувствовать перед собой стену, и ему надо культурно выйти на такой уровень, где стена падет через максимальное расширение сознания. Человек, рожденный природно, застает определенную роль культуры. Пассионарий расцепил свою энергийность с сермяжной правдой жизни, не отказываясь от нее, но сумев поместить энергийность в свободные предметные формы, создающие кумуляционный эффект энергийной насыщенности, который подвигает его на созидание этноса. Пассионарий готов идти напролом. Согласно Л.Н.Гумилеву, у пассионария нет предметной предопределенности. На наш взгляд пассионарий предметно предопределен.

По К.Ясперсу, пассионарий – человек, достигший высочайшего уровня предметного бытия, предметной раскованности. Человек – предметное существо. Если взять этимологию слова «предмет» и скоррелировать его с «Я», то «Я» находится «перед» «метой» – между культурой и природой. Это уловил,

но понял по-своему З.Фрейд (Эго, Суперэго), хотя Б.П.Вышеславцев в своей работе «Этика преображенного эроса» отметил, что З.Фрейд профанировал понятие «сублимация». На самом деле Платон с Сократом надеялись на одухотворяющее возвышение энергии эроса, энергии любви до предельных состояний, до вспышки духа (Сократовское Солнце). У энергично природно мощного пассионария есть прорыв, в дальнейшем ведущий его по жизни, когда энергичность сцепляется с предметно-культурной формой, которая конституируется и начинает воспроизводиться.

Археологи, методологически реконструируя по артефактам образ жизни древних людей, имеют дело с одной только стороной, что также есть результат деятельности воображения. Философский же метод герменевтического круга позволяет расшифровать закодированный в артефактах способ действия людей, создавших эти артефакты. При философско-методологической реконструкции нарастает высвобождение отношения от относящихся сторон, причем отношение остается предметной стороной. Здесь акцентировано не относящееся, поскольку, когда понята суть отношений, имеющих предметную форму, мы можем оперировать уже отношениями вне относящихся.

В конечном счете, предметные относящиеся уходят в тень, являясь эмпирической базой, и на первый план выходят энергичные отношения, поскольку сброшено всё относящееся и выявлены сущностные предметные отношения, и предметный мир уступает место энергичному. Но у одного это духовное раскрытие дает не сильные подвижки духа, а у Гумилевского пассионария, который этот путь прошел, может произойти могучая кумуляция энергии, и он, осознав себя свободным от предметности вещей (орудий труда, оружия, горшков, телег, лошадей и др.) может представить отношение и начать творить на уровне Бога, выходя на божественный, трансцендентный уровень. Так, структура деятельности осталась (цель, средства, предмет, продукт, результат), но он осознает себя могучим, деятельным существом, готовым свернуть горы, поскольку ни одно относящееся его не сдерживает.

В основе философско-методологической реконструкции пассионарности в динамике культуры – сплав «первой» и «второй» природы, т.е. культуры, что можно отразить через синтез концепций Л.Н.Гумилева и К.Ясперса. Так происходит раскрытие культурного простора (Ясперс) для могучей природной энергии (Гумилев), которая иногда случается в пассионарии, когда в нем сцепляется энергичное содержание и предметная форма. В логике сбрасывания тяжелой предметной формы, как относящейся, произошло рождение пассионария, который осознав внутри себя пассионарный толчок, внутренний взрыв, удержав в себе эту энергичную мощь и не сойдя при этом с ума, состоялся. Фактически пассионарий находится на грани фолы, т.к. предметных привязок уже нет, и по существу уже нет связи с рассудком. Это осознали неоплатоники. В своей «Теогонии» Прокл говорит: «Единое энергично, рационально и непостижимо». И к этому надо относиться крайне серьезно, и это – не эзотерика, а философия, а значит – вертикаль духа, и если ее нет, то и нет смысла в такой философии. И.А.Ильин назвал эту мощь «факел», Сократ – «Солнце». Мысль Сократа: «В человеке есть «Солнце», только дайте ему светить» вмещает концепты и Гумилева, и Ясперса. Вспышка внутреннего огня духа говорит о том, что пассионарий состоялся.

Однако, Л.Н.Гумилев не учитывает существование предметной формы, на которой акцентирует К.Ясперс. Учитывая два противоположных аспекта позитивных интуиций обоих мыслителей, представим свой концептуально-методологический вариант решения проблемы рождения пассионарности.

Пассионарий состоялся, когда его энергичная вспышка сцепляется с какой-то предметной формой, которая насыщается его энергией и становится конституирующим предметным культурным основанием новой культуры.

Оставаясь предметным существом, пассионарий всю мощь своей энергетики отдает пробиванию этой стены, этому созидательному акту. Это начало могучего пассионарного созидательного акта. Это тоже предметность, но особая предметность конституирующей матрицы.

Форму матрицы предметной форме придает энергичный запал, и если он соединяется с какой-то предметной формой, тогда пассионарий становится орудием созидания новой культуры. Это как некая случайность. И тогда в свете этого «Солнца», этой мощной пассионарной энергии, пассионарного толчка выстраиваются все предметные формы. По существу, это – конституирующая, могучая пассионарная основа этноса, его новой культуры.

Это философско-методологическая основа созидания пассионарности в динамике культуры. В этом суть авторской концепции пассионарности, реализация теоретико-методологической базы которой будет проверена на эмпирическом материале в ходе философско-методологической реконструкции культуры протогорода Аркаим в третьей главе диссертационной работы.

Модель пассионарности культуры представляет собой философско-методологическую реконструкцию, опирающуюся на диалектику предпосылок новой культуры, ее начало и воспроизводство (в рамках концепции Г.В.Ф.Гегеля *о началах–основаниях и их предпосылках*). Согласно Гегелю [49], необходимые условия существования духовных явлений – это и есть *начала-основания*. Общие предпосылки как тенденции переходят в непосредственные предпосылки, которые имеют момент случайности, имеющей конституирующее отношение, например, к культуре, когда человек берет на себя ответственность (Жанна д`Арк, М.Лютер и др.).

Логику Г.Гегеля удачно использовал и актуализировал В.И.Плотников [250]. Решая социально-биологическую проблему, и методологически поставив вопрос возможности скачка антропосоциогенеза, как появление нового, В.И.Плотников реконструировал процесс происхождения человека естественным образом, когда предпосылки биологической формы движения порождают социальную форму. В диалектике В.И.Плотникова те самые предпосылки, элементы, которые уже есть, вступают в совершенно необычную взаимосвязь, и возникают элементарные абстрактные системные качества, которые начинают развиваться. В.И.Плотников считает, что сам момент возникновения человека закрыт для нас (выражаясь кибернетически – это

«черный ящик»). Что там произошло, мы не знаем, но мы знаем, что было на входе, и что на выходе. В.И.Плотников считает, что для человечества (его человеческих качеств) характерно: *систематическая подработка орудий, труд, сознание, коллективность* – это на выходе уже готовое общество. А когда и как это возникло – для нас закрыто. В.И.Плотников предлагает опустить проекции: с труда на систематическую подработку орудий, присутствующую в биологической форме жизни (более сорока животных пользуются орудиями труда); с сознания – к высшей нервной деятельности, которая есть в биологической форме жизни; с коллективности – в стадность. Это случилось на входе в «черный ящик», а до того все общие предпосылки, рассыпанные в природе существовали параллельно и сочетались по-разному. В процессе исследования автор методологически реконструирует произошедшее событие в предшествующий исторический период.

В период возникновения человека («черный ящик») произошло необычное сцепление обычного (высшей нервной деятельности приматов с систематической подработкой орудий и стадностью), все это начало обогащать друг друга. Высшая нервная деятельность работает на труд и на систематическую подработку орудий; систематическая подработка орудий и стадность работают на высшую нервную деятельность и т.д., то есть два других момента работают на третий. В.И.Плотников называет это *элементарной социальной связью*. Это сцепление может произойти только в момент природного катаклизма, который бросает на поиски способа выживания. На что раньше уходили тысячелетия, сейчас пробегается быстро путем возможных сочетаний. И на этом фоне возникает новая элементарная социальная связь, которая организуется систематической подработкой орудий. Человек нашел стержень выживания, зацепился за него, начал систематически воспроизводить.

Так, все используемые нами концепции – это лишь средства, позволяющие реализовать наше собственное концептуальное видение, те предпосылочные знания, настраивающие на поиск *начала*. Методологически

начало – это тот конечный прорыв, отправная точка, задающая направление новому мышлению, и начинающая новую культуру.

В нашем исследовании на примере комплексного общества евразийских степей эпохи бронзы показано, как культура приобретает новые качественные изменения благодаря внедрению инновационных процессов, поскольку одностороннее воспроизводство традиционной культуры приводит к застою, деградации и, возможно, к исчезновению данной культуры.

В методологической реконструкции *начала* новой культуры общие предпосылки в момент сцепления с непосредственными предпосылками дают начало новой культуре. Три фазы процесса становления культуры: 1) *становление* – общие предпосылки – тенденции (природа) переходят в непосредственные предпосылки (культура); 2) *начало* – событие сцепления общих и непосредственных предпосылок (энергичная вспышка пассионария сцепляется с предметной формой ставшей конституирующей); 3) расширенное *воспроизводство начала* новой культуры. Два других момента работают на третий. Так, природная энергичная сторона (Гумилев) вошла в сцепление с динамичной предметной (культурной) стороной (Ясперс) и получила выражение в третьей стороне – пассионариях (единство природно-энергичного и культурно-предметного), создавших пассионарную культуру; где каждая сторона выразилась в двух других, работающих на третью, произошло взаимообогащение через синтез, и началось *воспроизводство* новой культуры.

У В.И.Плотникова систематически воспроизводимая форма – это систематическая подработка орудий, в других случаях – инстинктивное использование орудий, особого внимания к орудию, которое биологически нейтрально, нет. А здесь возникает систематика, и в этом случае культура создала человека. Человека еще нет, а культура в виде систематической подработки есть, вокруг которой начинает организовываться стадо, переходящее в коллектив и высшая нервная деятельность, переходящая в сознание. В нашем исследовании систематически воспроизводимая форма – это культура, и создает эту систематически воспроизводимую предметную форму

новой культуры пассионарность (энергичность). В третьей главе мы раскроем эту теоретическую схему создания элементарной культурной связи на примере пассионарности в культуре протогорода Аркаим.

Так, зная, что «на входе», и что «на выходе», используя категории: *посылок, начала, воспроизводства*, также *пассионарности (энергичности) и культуры (предметности)*, возникает возможность философско-методологически реконструировать возникновение и динамику культуры.

Таково философское обоснование действительности. Сцепление энергетики с предметной формой и есть генетическое основание по отношению к культуре, но здесь есть момент самозапрета для того, чтобы энергичность переключилась на конституирующую форму, поскольку если хаос будет всё крушить, то созидания не будет.

Так, философский подход в теории культуры позволил построить модель пассионарности, основой ее являются онтологические начала: природные (космос), социокультурные (культура) и индивидуально-личностные (дух). Через синтез культурфилософского и естественнонаучного подходов посредством предметно-энергичного анализа культуры показано снятие природного в культурном – это три ступени развития духа по Г.Гегелю, также аналогично – это три этапа развития индоарийской культуры: гимны Ригведы – творения поэтов (природа), где пассионарии – мифологические герои; брахманы – сочинения жрецов (закон), где пассионарии – религиозные подвижники, упанишады – размышления философов (дух) где пассионарии – философы. Апофатически логика философско-методологической реконструкции «сверху – вниз» – от идеи к вещи – это логика энергично-предметного конституирующего культурного созидания, по сути, генетического начала.

Взглянув на идею пассионарности через физику, которая при теоретическом рассмотрении всеобщего, становится философией природы – метафизикой – совокупностью всеобщих определений мышления, а затем и через философию духа, сущность которой есть свобода, можно предположить что *пассионарность* – свойство сознания в рамках психофизики (М.Б.Менский)

[198], когда в особых, измененных состояниях (на грани бессознательного) сознание получает доступ к квантовому миру, и квантовые процессы могут идти в некоторых структурах мозга (Роджер Пенроуз), что может объяснять прозрения сверхинтуиции, как «прямое видение истины». Роджер Пенроуз [241] полагает, что сознание – это бессмертная субстанция, которая существует с момента возникновения вселенной, как одно из ее базовых свойств, и это не свойство нашего мозга, а свойство Вселенной, оно было до всякого мозга. Сознание человека – это программа, в которой на квантовом уровне записывается вся информация накопленная человеком за его жизнь. Российский учёный в области нейронауки и психолингвистики Т.В.Черниговская [333] считает, что мозг человека – это гены, которые его построили, и вложили туда весь текст, (гены – это и есть текст), но мозг все время наполняется другими текстами, т.е. всеми нашими жизненными событиями – и это есть наша жизнь.

Однако, сверхсознание – не ограниченная система, включающая лишь мозг, а система, представляющая весь мир. На уровне сверхсознания «Я» – это «весь мир», микрокосм в макрокосме, т.е. предельное антропологическое раскрытие, «размыкание сердца» при активности мозга, когда индивидуальное сознание не противопоставлено Природе, а включено в нее, т.е. находится в состоянии единства с бытием, объединяя энергии микрокосма и макрокосма, когда телесно-чувственная предметная определенность бытия сменяется экстазом бытия духа, идентичность с которым преобразует человека, достигшего пределов горизонта сознания, существования и опыта, и он становится пассионарием.

Пассионарий – это готовый жертвовать собой ради идеи герой – водитель народа, выразитель его души и сущности, либо носитель знания и мудрости учёный и философ, либо открывающий новые измерения бытия художник, либо заглядывающий в будущее пророк, духовный водитель, но это уже не вспышки озарений, а постоянное, ровное горение сердца, духовный синтез, направляющий эволюционное развитие человечества.

В отличие от Ясперса, «у Гумилева не учтена роль пророков, у которых природное и культурное выражено максимально, а энергетическая «заряженность» связана с осознанным действием, в котором единица восходит к всеобщему и имеющему надындивидуальное значение и соединяются роли «толкающего» и «ведущего». Отделение «толкающего» от «ведущего» основывается на допущении только внекультурной (и поэтому категориально *внепредметной*) энергийности» [215].

В нашей философско-методологической реконструкции пассионарности рассмотрена идеальная модель пассионария, построенная с учетом влияния на пассионарность и природных (энергийных), и культурных (предметных) факторов. Однако, сущность человека социальна, его природные начала подпадают под его деятельностную структуру, природа энергетически накачивает человека, но это влияет на то, что он ставит высокие цели, подбирает могучие средства, ведет за собой в деятельности.

Итак, всё это можно рассматривать как предпосылки – сбрасывание предметной формы, а *начало* связано с энергийной вспышкой, которая сцепляется с определенной предметной формой, обреченной быть конституирующей, т.к. с ней сцепляется «Солнце» пассионария – его любовь. В итоге мы получаем пассионария, который как Мцыри М.Ю. Лермонтова «знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть».

Среди археологических артефактов есть формы артефактов, имеющие дублера в деятельности, где он задает ограниченный круг деятельности с ним, а есть и такие артефакты, которые расширяют его захваченность предметной формой (запряженная конями колесница в степи). Субъект, захваченный полнотой предметного бытия, своим бытием оживляет артефакты. И если из предметной формы (категории) уходит дух, и никто эти формы не оживляет, то форма рушится. Двигать идею, развиваться, возрождать природно-культурный ландшафт можно только приняв на себя ответственность, наполнив своей энергией предметные формы. Без человека, который бы был захвачен полнотой предметного бытия, ничего не получится. Все значимое в истории свершается

так: есть предметная форма, и если из неё (из ее категорий, понятий) уходит дух, и никто своим бытием не оживляет эти артефакты, то форма разрушается.

Например, кодекс строителей коммунизма «Манифест коммунистической партии» сейчас пустая предметная форма без силы, т.к. ей не живут, и она не наполнена энергичностью. Но возможно, когда-нибудь она снова оживет, разбуженная пассионарной волной, эта предметная форма сцепится с силой, с этим «Солнцем», и станет буром, предметной матрицей, которой пассионарий начнет штамповать новое поле жизни, поскольку всё новое начинается с того, что предметная форма сцепляется с энергичной способностью пассионария.

Также и в науке – продвигать научную идею можно только приняв на себя всю ответственность за свое открытие. Так, первооткрыватель и исследователь Аркаима археолог Геннадий Борисович Зданович, открыв протогород построенный индоиранцами в Зауральских степях и назвав его Аркаимом, а затем, открыв целую «Страну» таких поселений, образно назвав ее «Страной городов», наполнил своей пассионарной энергией эти предметные формы, и вместе со своими единомышленниками, возродив заброшенный природно-культурный ландшафт Евразийской степи, посвятил Аркаиму и «Стране городов» всю свою «пламенную страсть» пассионария-ученого, защищающего свои научные идеи не «благодаря», а «вопреки» сложившимся научным мнениям и принятым парадигмам, отдав их на суд истории и будущих поколений исследователей. Научная интуиция археолога Г.Б.Здановича вылилась в философскую интуицию, которая выразилась в том, что ученый пытается пройти всю вертикаль от вещи до ее идеи, подсознательно опираясь на объективности первого и второго уровней, и идет по этой вертикали восхождения, додумывая ситуацию до конца, до четвертого уровня, до энергичной вспышки по существу. И обращение к Ригведе, Авесте – это уже обращение к энергиям, т.к. религия – это работа с энергиями, силами, мощью. Здесь предметность уходит на второй план. Поэтому Г.Б.Зданович прав в своих интерпретациях, так как в силу своей одаренности, он обречен «додумать до конца». Останавливаться на уровне артефактов нельзя, поскольку они нужны

лишь в том случае, если позволяют в реконструкции воссоздать образ жизни людей и предположить, как жило общество, создавшее эти артефакты.

Археолог-теоретик Л.С.Клейн считает археологию источниковедческой дисциплиной, вводящей в научный оборот особую категорию источников, интерпретацией которых занимаются гуманитарные науки – история, культурология, социология. А археологические источники – это главное средство обеспечения археологических исследований базой фактов. Определяя фундаментальные понятия, приходится выходить в общенаучную методологию, философию, историю науки, обращаться к опыту научной практики» [143, с. 5].

С нашей точки зрения, реконструкция духовной культуры древних обществ требует обращения именно к философии с ее абстрактно-логическим категориальным мышлением, находящейся между наукой и религией, показывающей человеку вертикальный срез бытия и укореняющей его в этой точке свободного выбора, где он формирует свою систему ценностей.

Археология обеспечивает это формирование источниковедчески, но для прохождения этой вертикали необходим философский подход в рамках теории культуры и онтологии. Поскольку живя «вертикально», человек живет в качестве реального материально-телесного отношения, в качестве материально-идеального отношения, в качестве знакового отношения, и в качестве предельного отношения всего ко всему, где на первом месте – энергичность.

Тем самым человек имеет опору на объективности первого рода в первом случае, и на объективности второго рода в трех других случаях. Во втором случае – это зарождающаяся объективность второго рода, она еще переходная. И идея К.Маркса «идеальное – это материальное, пересаженное в голову и преобразованное в ней» реализуется по схеме: 1) отношение в виде телесного материального сцепления; 2) отношение материально-идеальное в виде отложенного взаимодействия (представление действия); 3) отношение идеальное, вырванное из относящихся сторон (слово, знак); 4) отношение всего ко всему (энергичность, опирающаяся на бытие). И каждый человек черпает свою идентичность из этих четырех состояний.

При философском подходе необходимо подключать два последних уровня, что, собственно, и есть динамика предметной формы в культуре. Еще важно помнить, что мы живем не только «горизонтально», но и «вертикально». И этот вертикальный срез надо постоянно иметь в виду.

И опыт Г.Б.Здановича, как человека, ученого, археолога интересен тем, что он прошел эту вертикаль, обнаружив в себе свойство пассионария. Интерес представляет то, в каких формах его персональная идентичность, его «Я» совершает вертикальное восхождение, энергично распредмечивая мир, проходя все предметные уровни от вещи через деятельность к мысли, и проделав большую научную работу, ученый дошел до поэзии (Ригведы, Авесты), до энергичной вспышки (а значит, в какой-то мере – до Бога!).

Здесь работают два направления пассионарности: 1) пассионарная логика восхождения персональной идентичности «снизу – вверх» (от предметного мира к энергичности); 2) пассионарная логика нисхождения «сверху – вниз», когда пассионарий практически своей энергичностью наполняет смыслами все то, что было раньше просто утварью – идет сакрализация, одухотворение того же самого мира, который становится миром сакральным (обращение к Ригведе и Авесте, взгляд на аркаимское жилище с точки зрения его обитателей, приглашавших в него Бога, индоиранский образ горы, воды и птичьих крыльев в храмово-погребальном комплексе Большого Синташтинского кургана и др.).

Пассионария не понимают современники, поскольку сознание их овнешнено, и они не фиксируют то, о чем говорил Сократ: «В каждом человеке есть Солнце, только дайте ему светить!» Они видят лишь то, что отражается в свете этого Солнца, но не видят самого Солнца, т.е. по существу, они видят божественный мир, но не видят Бога. Они не фиксируют эту идентичность, а пассионарий ее видит. И это не эзотерика, а философия и додумывание естественного состояния до понятия сущего.

И сегодня нам совершенно необходим пассионарий, одухотворяющий мир и наполняющий своей энергичностью и высокими смыслами всё, чего касается его мысль и деятельность, как человек с бескорыстными намерениями,

инвариантной установкой «любви не от мира сего», не привязанный предметно (заработки, гранты, положения), открытый миру и готовый к самопожертвованию ради идеи – в нем прекращается старый мир, и начинается новый. И в наше время не случайны те ассоциации, которые у нас возникают – переосмысление и закладывание основ новой культуры, новый взгляд на всемирную историю и историю нашей страны и т.д. Это дух нашего времени, новый расцвет нашей пассионарной культуры, когда народ, в который раз за свою тысячелетнюю историю, возрождается из пепла и встает с колен, на которые его все время пытается поставить конкурентный мир.

В конкурентной истории человечества страна наша выживает за счет пассионарного духа нашего народа, и современные геополитические события дают шанс вспомнить об этом. Так, философско-методологическая реконструкция пассионарности – это реконструкция пассионария, как человека, через призму которого мы выходим на культуру, народ, страну, человечество.

Однако, между предметностью и энергийностью действуют обратные отношения, как явленная закономерность. И философия, сбрасывая относящееся, и выдвигая на первый план отношение, энергийно насыщает его, т.к. в момент крушения мира происходит кумуляция энергии (отрицательной), через боль, связанную с утратой предметной формы, утратой идентичности, и переход в не-предметную энергию, поскольку «не-» остается все равно. И слово в этом плане спасительно. Тогда мы доходим до *ничтожности* (М.Хайдеггер), имеющей, как слово, – бытийность. Это долг ради долга И.Канта. Это вопль от боли и удержание бытийности через язык, как солдат держится за вопль «Ура». Это энергия страдания, но в ней есть потенциал позитива. На философском уровне это произошло у элеатов. Это акцентирование энергийной стороны Псевдо Дионисием Ареопагитом. Это оживление мощной энергийности через молитву. И когда Сократ говорит свою знаменитую фразу о «Солнце», он имеет в виду эту концентрированную энергийность в светском понимании – это деятельность, отвлеченная от реальных вещей и перенесенная во внутреннюю

активность человека. И получается, что и то, и другое, и третье объективно, т.е. не зависит от человека, и мы живем в логике вертикального восхождения.

То же самое в политике, в структуре общества. К примеру, монарх своей энергичностью, оторванной от любой предметности, олицетворяет единство нации, тогда как парламент – это множество диалогов, не приводящих к цели, если нет скрепа энергичностью харизматичного лидера-пассионария. Если коррелировать душу и структуру общества, как у Платона, где в основе идеального государства лежит структура души, то структуру души надо додумать до «Я», которое энергично и погасило в себе предметное различие, но олицетворяет единство, стержень, пронизывающий всю вертикаль. Если так, то обязательно должен быть человек, который олицетворяет энергичный стержень. Если государство построено по предметной форме, которая дробит «Я», делая его множественным и разваливая его, то таким плюрализмом не удержать единства. Поэтому если в государстве доминирует лидер-пассионарий, то он олицетворяет собой доминирующее начало в лице каждого гражданина (английская конституционная монархия, русская монархия). В пассионарном лидере необходимо единство внутренней философской отстраненности и внешней пассионарности (в нашем понимании – это синтез концепций Л.Н.Гумилева и К.Ясперса).

Пример тому – князь Владимир правитель-пассионарий Древней Руси, крестивший Русь, получив преобразование души, через энергичную вспышку, которая явилась духовным рождением, полученным внерациональным путем на предельном уровне, порождает новую культуру и преобразование государства.

В советское время, когда пассионарии одной мощью духа строили коммунизм, по сути своей – общину, где терять было нечего, и вертикаль просматривалась основательно. Эта религия без Бога воодушевляла дерзновением человеческого духа, осваивающего землю, небо, космос. Однако, тот героический энтузиазм пассионариев, стоявших у истоков идеи мировой общины, что нес нас на крыльях духа, рухнул, а народ не смог удержать идею, поскольку дух начинает разваливаться через предметные формы. Все хотели

хорошо жить, но отворачивались от духовного единства, и, в конечном счете, обменяли духовное на материальное (энергичность на предметность). Старшее поколение, выросшее на пассионарных идеях общины и братства народов, выходя на Красную площадь со знаменами и песнями, пытались держать дух. И всё это в нас живет. И современный флешмоб на Украине с русскими песнями, со слезами на глазах – осколки единения, обеспечивающего энергичность духа.

Так, на данных примерах мы видим, как работает синтез предметности и энергичности/пассионарности, культурного и природного, искусственного и естественного – единство и взаимодействие концепций Ясперса и Гумилева, который позволяет добиться интереснейших результатов в анализе культур.

Кроме того, необходимо отметить, что пассионарность является фактором динамики культуры в историческом процессе.

Из всех моделей динамики культуры (циклическая, линейная, девиантная, волнообразная, синергетическая) концепции пассионарности и этногенеза Л.Н.Гумилева, в рамках которой проходит наше исследование, где «свойства этнической системы вытекают не из сущности, а из стадии»[263], и ее сутью является динамика процесса, а этнос – это процесс, способный разворачиваться и затухать, соответствует синергетическая модель, с помощью которой можно объяснить резкие изменения и даже смену модели культуры, где полюсом противоречия динамики культуры является неустойчивость стационарных структур, и особенно для диссипативных – пульсирующих, усложняющихся, деградирующих структур. Однако, пассионарность в динамике культуры реконструирована нами с помощью классической линейной модели теории развития (Гегель *о началах–основаниях и их предпосылках*, Ясперс *о всемирной истории*), что указывает на совместимость синергетического и диалектического подходов. Синергетика – фрагмент современной диалектики, включающей теорию развития систем и синергетику.

Энергия пассионарности обладает космической силой, направленной на духовно-созидательное творение истории. Культура обращает внимание на возможность использования этой энергии при осознании единства и

взаимосвязанности предметных и энергийных потоков в ноосферном бытии нашей цивилизации, где человек-микрокосм – пересечение физического и метафизического связан с макрокосмом, предопределен сделать выбор в пользу общего блага, как это делали мудрецы древности. Так, создав идеальную модель культуры, можно посмотреть на человечество сквозь призму этого конструкта, чтобы понять, что мы собой представляем.

Во второй главе исследована пассионарность, как генетическое основание динамики культуры, ее социально-культурные смыслы и природные истоки. Основными методами на данном этапе исследования являются диалектика, синергетика, метод герменевтического круга, структурно-генетический метод, метод философско-методологической реконструкции, моделирование и др.

Метод моделирования позволил создать модель пассионарности культуры, в основе которой лежит синтез природных истоков, культурных предпосылок и индивидуально-личностных начал.

В основе исследования – диалектический метод, с помощью которого во взаимодействии предметной и энергийной сторон мы исследуем предмет строго в рамках предметной формы. Однако, диалектический метод в философии не позволяет этим ограничиваться. Мы учитываем и другую детерминанту – энергийную сторону («Сократовское Солнце в каждом»), где предметность погашена, и только «нетость» ее удерживает, как линза, собирающая это «Солнце» воедино, и по существу, энергийность человека мы рассматриваем с двойной детерминацией. Это детерминация по линии Демокрита со стороны предметной формы, и детерминация со стороны энергийной формы.

Диалектический метод способствовал разрешению диалектического противоречия концепций К.Ясперса и Л.Н.Гумилева результатом чего явилась авторская предметно-энергийная концепция пассионарности, которая являет синтез взаимообусловленности философского понимания пассионарности Ясперсом, как природы необычных людей при предметной направляющей (ведущей) роли культуры, и природных энергийных (толкающих) предпосылок

пассионарности Гумилевым при естественнонаучной предметности. Точка пресечения и синтеза природы и культуры – сознание человека, как единство микро- и макрокосма, где сходятся природные истоки и культурные основания пассионарности и приобретают единство и целостность, взаимодополняя и усиливая друг друга. Диалектический подход к проблеме динамики культуры дополнен синергетическим подходом, показывая их полную совместимость. В нашем случае диалектика вмещает синергетику.

Синергетическая модель динамики культуры, объясняющая резкие изменения и смену модели культуры, выявила способ преодоления природной энергичности хаоса через культурный запрет (ритуал, традиция), результатом чего становится порядок (аттрактивность – предметность – культура), поскольку природные истоки пассионарности нуждаются в культурном основании, и подсознательная энергичность (деятельная способность) пассионарности становится созидательной только при культурно обусловленном самозапрете по отношению к энергичности хаоса посредством сознательной аттрактивности пассионария устремленного к сверхличной цели.

Синергия культуры и природы предполагает взаимодополнение и взаимоусиление действия в одном направлении, где «Я» пассионария, будучи открытой системой, имеющей доступ к внешним источникам энергии, получает возможность культуротворящего акта в результате культурного запрета на хаотические выплески пассионарной энергичности и абсолютная поглощенность культуросозидающим актом предполагает абсолютную отрешенность от других энергичных затрат.

Так, происходит взаимодействие предметно-энергичных аспектов пассионарности и переход от неустойчивого состояния к устойчивому, которое обеспечивает синтез культуры и природы, совместное действие которых превосходит результаты действий каждого в отдельности и их суммы, исходя из законов синергетики. Культурный простор (Ясперс) и могучая энергичность (Гумилев), которая возникает в пассионарии, когда в нем сцепляется энергичная природная мощь содержания и предметная форма, становящаяся

конституирующим предметным культурным основанием новой культуры, и есть то совместное действие факторов культурной динамики, которое лежит в основе духовной эволюции человечества.

Концепция обратного отношения предметной и энергийной сторон бытия человека А.Б.Невелева позволила рассмотреть предметно-энергийные аспекты пассионарной культуры и процесс духовного рождения пассионария, когда на последней ступени иерархического структурирования души он интерпретирует мир, его предметные частности в духе открывшейся целостности бытия, что можно рассмотреть также посредством приема герменевтического круга, как расширяющееся взаимоистолкование частей и целого, где частности – не отдельные предметы, а предметные слои бытия. Максимум энергийности и минимум предметности предполагает сосредоточенность на целом, где предметно ограниченная часть – вариант целого при нисходящей ветви герменевтического круга. При восходящей ветви, целое интерпретируется с позиции частного слоя предметности, частной предметной идентичности. Так, динамику культуры можно представить как круговорот жизненной энергии, ее восхождение (сублимация) и нисхождение, как «круг кругов».

Структурно-генетический метод позволил выделить начало культуры, ее общие и непосредственные предпосылки и воспроизводство. Метод теоретической философско-методологической реконструкции позволил, рассмотрев объектно-субъектное бытие, которое должно быть домысливаемо через предметные формы, реконструировать условия возникновения пассионарности культуры. Теоретическим основанием исследования явилось диалектическое единство пассионарной концепции Л.Н.Гумилева и философской концепции Осевого времени К.Ясперса, позволяющее выявить природные истоки и культурные основания пассионарности личности.

Концепция антропологического принципа в философии истории В.С. Невелевой, утверждающая роль личности в истории культуры, позволила подчеркнуть антропологическую роль пассионария в становлении культуры.

Концепция Г.Гегеля о категориальной взаимосвязи предпосылок и начала и концепция происхождения человека, как социально-биологическая проблема В.И.Плотникова, где сцепление общих предпосылок в непосредственные дает начало нового феномена, настроили на поиск *начала* новой культуры, резюмирующий исторический процесс развития в три этапа. 1) *Становление* - общие *предпосылки* (обновляющие тенденции природного и культурного процесса) переходят в непосредственные (конкретно-историческое уникальное событие сцепления вещного, деятельного и духовно-личностного элементов); 2) *Начало* новой культуры, которое и есть названное сцепление непосредственных предпосылок, которые уже в структуре начала взаимообогащают друг друга; 3) *Воспроизводство возникшего начала* новой культуры, превращающего свои бывшие предпосылки в условия своего существования. Так, природная энергичная сторона вошла в сцепление с динамичной предметной (культурной) стороной и получила выражение в третьей стороне – в пассионариях (единство природно-энергичного и культурно-предметного), создавших пассионарную культуру; где каждая сторона выразилась в двух других, работающих на третью, произошло взаимообогащение через синтез, начав ее последующее *воспроизводство*.

Диалектический и синергетический методы позволили: 1) доказать, что генетическим основанием динамики культуры является пассионарность, которую определяют природные истоки, культурные предпосылки и индивидуально-личностное начало, поскольку и у пассионарной личности, и у культуры, которой она дает начало, общая предметно-энергичная природа; 2) обозначить природные основания пассионарности в динамике культуры, энергичность которой созидательна при самозапрете по отношению к хаосу; 3) как результат философско-методологической реконструкции, представить модель пассионарности, как диалектический синтез природы и культуры через точку пресечения – индивидуально-личное «Я» (сознание), где сходятся природные истоки и культурные основания.

Доказано, что динамика культуры конституирована ее генетическим основанием – пассионарностью, имеющей предметно-энергичную природу. Ее определяют природные истоки, культурные предпосылки и индивидуально-личностное начало, где сцепляются энергичное содержание и предметная форма деятельности. Обосновано, что культурная динамика природных возможностей личности пассионария выражена нарастанием предметных степеней ее свободы, продвижением от идентичности с предметностью вещи, к динамике предметной деятельности и затем, к идентичности с энергичностью, одухотворенностью мысли, что и делает личность пассионарной.

Выявлено, что динамику культуры определяют природные основания пассионарности, энергичность которой созидательна и строго («точечно») направлена при культурном табуировании ее неупорядоченности. Культурно обусловленное, фокусирующее энергичность самоограничение пассионария по отношению к своим природным хаотическим проявлениям дает культурное напряжение созидания. Порядок начинается с культуры самозапрета природного хаоса, который обуславливает энергично созидательную мощь, «обновляющее сбрасывание» прежней предметной формы и начало новой.

Персональная идентичность пассионария – его «Я» детерминировано в своем становлении четырьмя ипостасями развертывания предметной формы (вещь, деятельность, мысль, предельная категория). При восхождении пассионария от освоения предметности вещи через относительно самостоятельную энергичность деятельности к более самостоятельной духовности мысли в его персональной идентичности нарастают степени свободы, обуславливающие культурное фокусирование его природной энергичности. Предметно сфокусированная энергичность пассионария становится конституирующим основанием новой культуры. Это и есть культурная динамика природных (энергичных) возможностей пассионария и той культуры, основателем которой он является. Так, синтез концепций К.Ясперса и Л.Н.Гумилева дал интереснейшие результаты в философско-методологической реконструкции пассионарности в динамике культуры.

ГЛАВА 3. РЕКОНСТРУКЦИЯ ПАССИОНАРНОСТИ НА ПРИМЕРЕ ПРОТОГОРОДА АРКАИМ

3.1. Пассионарность в культуре Аркаима: четыре уровня бытия формы (артефакт, действие, мысль, предельная категория) в теории развития

Аркаим – начало становления пассионарности в Евразийской степи

Аркаим – протогородское поселение эпохи средней бронзы (XXI–XVIII в. до н.э.) открыт археологами в степях Зауралья в Челябинской области в 1987 году и изучен специалистами. Как показали археологические исследования, его площадь 20000 м², основа его планировки – два кольца фортификаций из сырцовых блоков, грунта и дерева, два кольца жилищ в форме трапеций, которые были расположены как спицы в колесе, круговая улица, центральная площадь. Аркаим опоясан рвом и рекой. В городе четыре входа, ориентированных по сторонам света. (Приложение 1. Ил.1, 2)

Открытие Аркаима вызвало острые дискуссии в научной среде. Обнаружение в степном Зауралье развитых форм протогородской архитектуры эпохи бронзы – большая неожиданность в археологии. Археологи (В.Ф.Генинг, Г.Б.Зданович, Е.Е.Кузьмина, А.В.Епимахов) относят Аркаим к синташтинской археологической культуре, отличительными чертами которой являются фортификационные городища в форме овала, круга, прямоугольника; расположенные неподалеку могильники-курганы, в которых захоронены люди, колесницы, кони; металлургией бронзы. Ученые связывают эту культуру с ранними индоиранцами – степными скотоводами эпохи бронзы. Индоиранцы – это группы этносов эпохи бронзы, объединенные общностью языка, близостью материальной и духовной культур, характером социальных отношений, общностью территории (население степной полосы эпохи бронзы).

Название синташтинской культуре дано по археологическому комплексу «Синташта», который был обнаружен не далеко от Аркаима и исследован

В.Ф.Генингом в 1972 году [52]. До обнаружения Аркаима появление в степи одиночного урбанизированного поселения Синташта не имело объяснения.

Сегодня обнаружено 22 укрепленных поселения подобного типа в форме овалов, кругов, квадратов. Территория распространения этих памятников условно названа «Страна городов». Она локализуется в водораздельной части Урало-Тобольского междуречья между степью и лесом и охватывает юг Челябинской области, частично вторгаясь на территории Казахстана, Башкортостана, Оренбургской области. Протяжение «Страны городов» по меридиану – 400 км, по параллели – 150 км. Расстояние между укрепленными центрами 40-60 км. Эти небольшие укрепленные центры относительно организации территории условно названы «протогородами» из-за мощных фортификаций, монументальности архитектуры, сложной системы коммуникаций. Это становление урбанизированных территорий в степях Евразии с характерными лишь только для Южного Зауралья жилищно-производственными центрами. Урбанизированное пространство компактно, продумано, насыщено планировочными деталями. По мнению первооткрывателя Аркаима Г.Б.Здановича: «Аркаим, безусловно, не город. Однако, это среда, где зарождались элементы городской культуры» [95, с.35].

Условное название «протогород» является поводом для критики в среде археологов, отмечающих здесь лишь элементы урбанизации. «В научных кругах (Г.А.Кошеленко, Е.Н.Черных, В.А.Шнирельман и др.) высказываются возражения по поводу правомерности отнесения их к категории протогородов» [152; 177]. Однако, этот термин употребляем археологами, поскольку другого термина нет. В нашем исследовании мы также условно будем называть эти поселения с элементами урбанизации «протогородами».

Аркаим и «Страна городов» раскрывают особенности социокультурной динамики древних цивилизаций и исторических процессов, проходящих в Зауральской степи на рубеже III – II тыс. до н.э. В это время происходит становление не только нового очага культурогенеза, но за стремительно короткий промежуток времени культура бронзового века Южного Зауралья

превращается в самую динамичную и самую влиятельную силу Севера Евразийских степей. По нашему мнению, суть феномена Аркаима – Синташты во взрывном (пассионарном) нарушении поступательного хода событий и перехода на качественно новый политический, экономический, технологический и культурный уровень жизни.

«Страна городов» дала толчок для рождения Евразийской металлургической провинции – одного из самых передовых металлургических центров того времени. Доступные для добычи залежи меди и золота влекли в Южное Зауралье разнокультурных обитателей двух континентов. Их сфокусированные усилия создали Аркаим и «Страну городов», которые оказали огромное влияние на историю развития всего Евразийского пространства.

Археолог В.В.Отрощенко отмечает: «очаг культуригенеза не совпадает с ареалом распространения синташтинской культуры, а лишь со «Страной городов», где был реализован иной уровень жизни. Синташтинские памятники в Европе свидетельствуют о воздействии Южно-Уральского очага культуригенеза в западном направлении, на Волге, Дону, Днепре. Однако, воспроизвести уровень жизни «Страны городов» здесь не удалось» [230, с.29].

Впервые для степи длительная оседлость стала необходимым условием существования. Это приводит к появлению не только стационарных поселков, но формированию принципиально новых отношений с вмещающей средой, созданию урбанизированных территорий (протогородских центров) с мощной фортификацией и монументальной архитектурой. Синташтинско-аркаимская культура дала идеальные планировочные решения (круглоплановые, овальные, квадратные), свидетельствующие о четкой организации социальной и культурной жизни населения, об экологически обустроенном быте и оригинальных коммуникациях (водоснабжение, передвижение по поселению). Таких полномасштабных решений в планировке протогородов археология не знала (к примеру, в Махенджо-Даро и Средней Азии эпохи энеолита были лишь попытки и элементы планировки). Необычайно трудозатратная и пышная организация погребальной обрядности свидетельствует о больших

экономических возможностях общества, о сложности религиозных представлений и обрядовых практик.

В аркаимской среде изобретена двухколесная колесница с запряжкой лошади, что привело к принципиально новому пространственному освоению окружающего мира. Демографический взрыв и изобретение колесницы породили условия освоения Ойкумены. Жители «Страны городов» перемещаясь, несли с собой язык, религию, богов.

В степи в эпоху бронзы шел процесс освоения хозяйства производящего типа (скотоводство с элементами земледелия). Все это началось не в абстрактном Волго-Уралье (по В.С.Бочкареву [28]), а в Южном Зауралье, где произошел культурно-пассионарный взрыв, который реализовал существующие тенденции.

Протогородские центры – это принципиально новая система социального общежития, новых форм взаимоотношения между людьми.

Это время связано с зарождением протополисной системы, которая через тысячу лет была построена греками, как греческий полис.

Здесь родилась та система, та социально-экономическая модель, основанная на оседлости, комплексном животноводстве и металлургии, не имеющая прямых аналогий в истории, которая на тысячелетия определила хозяйство степи, вплоть до появления кочевого скотоводства (VIII – VI в.в. до н.э.). С аркаимским временем связан состав стада, приспособленный для различных микрорайонов степи. И всё это было впервые.

Синташтинско-аркаимская культура многогранна в плане информации (материалы, связанные с обрядовой практикой, архитектурой, металлургией).

Так, рождение принципиально новых явлений и взрывной пассионарный характер культуры Аркаима, ее богатый археологический материал нуждается в теоретико-культурном и культурфилософском обосновании. Прежде, чем начать теоретико-культурное философское исследование культуры Аркаима, обратимся к результатам исследований археологов и лингвистов.

Индоиранская культура Аркаима в исследованиях археологов

Специалистами установлено, что «жители степи Зауралья эпохи бронзы (конец III – начало II тыс. до н.э.) говорили на индоиранском языке. По группе крови и антропологическим признакам установлено, что жители Аркаима и «Страны городов» – протоиндоевропейцы» [175, с.163; 243, с. 53].

Среди теорий о месте зарождения, времени разделения, путях расселения индоиранцев с их прародины, наиболее обоснована и принята большинством специалистов *степная теория*, в которой индоиранская прародина – это степная Евразия, откуда произошло их дальнейшее переселение в Среднюю Азию, Индостан и Иран. Индийские ученые доказали, что высшие касты – брахманы и кшатрии имеют «степные» гены (т.е. геном жителей степи Евразии)

Степную теорию прародины индоиранцев на востоке выдвинул в XIX в. О.Шрадер. Эту теорию разрабатывали индоиранисты зарубежные: Н.Андерсон, Т.Барроу, Х.Бейли, Т.Бенфей, М.Бойс, В.Бранденштейн, Э.Герцфельд, К.Йеттмар, А.Кристенсен, М.Майерхофер, А.Парпола, Р.Фрай, Я.Харматта, Р.Хаушильд; и российские: В.В.Струве, В.И.Абаев, Г.М.Бонград-Левин, Б.Г. Гафуров, Э.А.Грантовский, М.А.Дандамаев, Т.Я.Елизаренкова, В.Вс.Иванов, И.М.Оранский, Ю.Н.Рерих, И.М.Стеблин-Каменский и др.

Большая часть археологов поддержала гипотезу о локализации прародины индоиранцев в Евразийских степях и дальнейшей их миграции в Среднюю Азию – зарубежные: Э.Вале, М.Гимбутас, Г.Чайлд, К.Кристиансен, Дж.Мэллори, К.Ренфрю, А.Шеррат, Д.Энтони; российские А.Н.Бернштам, И.М.Дьяконов, М.М.Дьяконов, Н.Я.Мерперт В.М.Массон, К.В.Сальников, К.Ф.Смирнов, С.П.Толстов, Е.Е.Кузьмина, В.Ф.Генинг, Г.Б.Зданович и др.

Л.С.Клейн приводит результаты современных палеогенетических исследований, проясняющих направления миграций в эпоху бронзы: «В 2015г. генетики Д.Райх (Гарвард) и Э.Виллерслев (Копенгаген) при участии археологов Кр.Кристиансен и Д.Энтони подтвердили степную гипотезу, обнаружив сходство по генофонду населения культуры шнуровой керамики Европы с носителями ямной культуры раннебронзового века степей, истолковав это, как свидетельство миграции ямной культуры степей в

Центральную и Северную Европу, где на их основе сформировались индоевропейские культуры шнуровой керамики. Поскольку до того здесь был иной генофонд, генетики предположили, что ямная миграция принесла в Европу индоевропейские языки» [146]. А.В.Епимахов уточняет результаты этих исследований относительно геномов синташтинских материалов, делая вывод о том, что «люди из синташтинской культуры имеют значительное генетическое сходство с представителями культур шнуровой керамики центральной и восточной Европы. Миграция популяций из культур шнуровой керамики на восток, вероятно, привела к формированию синташтинской культуры» [87].

Для нас важно генетическое подтверждение степной гипотезы миграций.

Однако, противоречивые гипотезы археологов не являются предметом философского исследования пассионарности в динамике культуры, и не слишком углубляясь в археологическую дискуссию, но исходя из принятой нами гипотезы степной прародины индоиранцев, обратимся к косвенным индоиранским источникам «Ригведа» и «Авеста», отражающим архаичный пласт мышления арийской культуры, поскольку их утилитарная и духовная модальность позволяет анализировать вертикальные и горизонтальные структуры сознания общества древней традиционной индоиранской культуры.

По нашему мнению индоиранские тексты Ригведа (гимны богам индоариев XV-XII в.в. до н.э.) и Авеста (священная книга зороастрийцев начала I тыс. до н.э.) могут служить косвенными источниками для философско-методологической реконструкции культуры Аркаима в решении проблемы пассионарности в динамике культуры. «Ригведа и Авеста составлены после ухода индоиранцев с прародины. Это описания не живой культуры, а воспоминания о прародине предков. Создание памятников отделено несколькими веками от времени их письменной фиксации. Памятники создавались не одним поколением авторов, они не несут сведений о быте, материальной культуре и повседневной жизни людей ведийской эпохи» [91; с.428]. Однако, эти памятники несут информацию о духовной культуре арийских племен, об их религии, а это уже энергийная область, граничащая с

философией, которая позволит, оставаясь в границах предметного подхода, исследовать предмет на уровне объективной мыслительной формы, диалектики ее предметной и энергичной сторон, чтобы философски понять пассионарность.

После первых в Европе переводов Ригведы и Авесты начались поиски археологических остатков, которые можно было бы соотнести с древнейшим индоевропейским миром философов и поэтов. Каждое новое открытие и в археологии эпохи бронзы, и в лингвистике вызывает взаимный интерес.

Поскольку это мифологические тексты, не впасть в мифотворчество нам поможет философия, мировоззренчески рассматривающая объектно-субъектное бытие, домысливаемое через предметные формы: обиходное (снизу – вверх) и ритуальное (сверху – вниз), как разные векторы по отношению к реальности.

Первооткрыватель Аркаима Г.Б.Зданович пишет: «Открытие Аркаима подтвердило вывод о культурном облике арийских племен, воссозданном по данным антропологии и лингвистики, индоиранским текстам Ригведе и Авесте, – их древнейшие пласты могли родиться на ограниченной территории общего культурного пространства. Материалы «Страны городов» по хронологии соответствуют появлению индоариев в северо-западной Индии (Пенджаб) в середине II тыс. до н.э. (языковые остатки в аккадских, хеттских текстах XIV в. до н.э.) и миграции иранских племен в Иран в X-IX в.в. до н.э.» [100; с.558].

Параллели синташтинско-аркаимской культуры и индоиранских текстов Ригведы и Авесты проводили многие ученые (М.Бойс, В.Ф.Генинг, К.Джоунс-Блей, Г.Б.Зданович, В.Вс.Иванов, Т.Я.Елизаренкова, К.Йетмар, А.П.Медведев, А.Парпола, И.В.Пьянков, И.М.Стеблин-Каменский и др.). Однако, наиболее аргументировано комплексное исследование проблемы происхождения ариев археолога Е.Е. Кузьминой – специалиста по андроновской археологической культуре, изучением которой она занималась более пятидесяти лет.

Е.Е.Кузьмина, сопоставив индоиранские источники Ригведа и Авеста с «археологическими культурами Древнего мира II тыс. до н.э., сделала вывод: наиболее вероятные предки ариев – создатели памятников Синташта – Аркаим на Урале XXI–XVIII в. до н.э. На синташтинской основе сформировались

племена срубной (от Дуная до Урала) и андроновской (от Урала до Енисея) культур, позже они продвинулись в Среднюю Азию и дальше на юг в Северный Индостан, где стали родоначальниками дардов и индоариев. Часть степного населения в XIII – IX в.в. до н.э. прошла через Кавказ и Среднюю Азию в Иран, Афганистан, Белуджистан став ядром формирования иранских племен. Оставшиеся в степях племена стали родоначальниками скифов, саков»[162, с.4]

Академик института Востоковедения РАН Б.А.Литвинский назвал работу Е.Е.Кузьминой «Арии – путь на Юг» «эпохальным трудом». Гипотеза Е.Е. Кузьминой [162, с.322], отождествившей андроновскую археологическую культуру (и ее предшественницу – синташтинско-аркаимскую культуру) с культурой иранцев базируется на установленной связи между Авестой, ахеменидскими и греческими источниками и материалами археологии, в ее основе лежат: 1) ретроспективный анализ; 2) пасторализм; 3) коневодство и использование колесницы; 4) социальная структура, включающая воинов-колесничих; 5) топонимику; 6) контакты индоиранцев.

Ученые (М.Бойс, В.Ф.Генинг, К.Джоунс-Блей, Т.Я.Елизаренкова, Г.Б. Зданович, К.Йетмар, Е.Е.Кузьмина, И.М.Стеблин-Каменский, А.Парпола, Д. Энтони и др.) локализирующие индоиранскую прародину в степях Зауралья эпохи бронзы, находят подтверждение данной гипотезе в экологических условиях, хозяйственно-культурной деятельности, аграрно-производственной и жилищно-бытовой среде, социальной организации, традициях, ритуалах, мифах и знаковых символах арийских племен, сохранившихся при миграции в другие экологические ниши, отраженных в культуре Синташта-Аркаим, что подтверждает общность культуры Аркаима, Ригведы и Авесты.

«Сходство культур аркаимцев и индоиранцев подтверждают историко-культурные источники. Это соответствие аграрно-производственной среды Аркаима описаниям Авесты (обширные пастбища, огромные стада рогатого скота, охраняемые собаками, сезонные лагеря пастухов с загонами для скота, снежная суровая зима с морозами, половодье весной), изготовление керамики

без гончарного круга, этноиндикаторы костюмов, культ коня, огня, предков, лингво-археологические данные и сакральные тексты» [162, с.38-39].

Е.Е.Кузьмина отмечает: «один и тот же хозяйственно-культурный тип индоиранцев отражен в артефактах Аркаима, Ригведе и Авесте и реконструирован, как полукочевой подвижный с доминантой скотоводства при господстве в стаде коровы, коня – главных объектов завоевания» [162, с. 245].

«Археологическое свидетельство прихода ариев в Индию из степей Зауралья – ритуальные захоронения коней, изображения колесниц и коней в североевразийском стиле (в фас в распластанном виде) на петроглифах и фигурки коней. Сходство индийских петроглифов со степными – аргумент в пользу их индоарийской интерпретации. Индия не может быть родиной коня и колесницы, т.к. не входит в ареал дикого предка коня. Арии принесли навыки обращения с конями в Маргиану, Бактрию, Индию» [162, с. 140]. «Вклад арийцев в культуру Индии – распространение коня, колесницы; в погребальном обряде: сочетание ингумации при господстве кремации, жертвоприношения коня; новые мифы и структура общества, состоящего из трех групп: военной элиты с царем, жрецов и общинников. Все это родственно и другим индо-европейским народам» [162, с.338], в том числе и культуре Синташта-Аркаим.

В ранних «мандалах Ригведы общество ариев пастушеско-племенное, война за скот – его экономическая функция, способ добывания средств, оправдание касты кшатриев. На кочевой скотоводческий образ жизни ведийских племен указывает в Ригведе слово «виш» – «оседать на месте» и находки большого количества костей крупного рогатого скота, овец, коз. Поздние разделы Ригведы указывают на то, что арии пахали землю на запряженных в плуг волах. Пестики с металлическими наконечниками, ручные мельницы указывают на земледелие» [162, с.56]. Глинобитные дома индо-европейцев затрудняют их идентификацию в тропической зоне.

И арии Ригведы, и аркаимцы сажали ячмень, ковали оружие и орудия труда, выделывали кожи, ткали из овечьей шерсти, изготавливали колесницы. Авеста и Ригведа отразили социальную структуру индоиранского общества,

разделенного на страты. В Авесте члены общины – «пастухи». К элитной касте воинов-колесничих – ведических кшатриев относился царь. Священники молились, жгли священный огонь, выжимали напиток богов сому (хаому), совершали жертвоприношение коней, скота, отвечали за обряды похорон.

В основе социальной структуры ведийского периода была «экономика даров». Традиционные приношения вождям – скот, молочные продукты, зерно. К престижным жертвоприношениям вождя отнесен потlach – раздача соплеменникам даров и еды. На подобную практику указывают остатки жертвоприношений в погребально-храмовых комплексах культуры Аркаима.

«У индоиранцев на юге был хозяйственно-культурный тип, сложившийся в степях Евразии в синташтинской, а позднее в андроновской археологических культурах»[162]. По Кузьминой, «пришедшие из Евразийских степей арии сохранили пастушеский хозяйственно-культурный тип и полукочевой образ жизни, разводя рогатый скот, лошадей, ведя войны с родственными кланами и аборигенами за захват скота, пастбищ, водопоев, сражаясь на колесницах. Это была элитарная миграция индоиранской военной знати (аркаимских пассионариев), сопровождавшаяся расширением территории. Аборигены продолжали вести традиционное хозяйство, вступая в контакт с ариями. Элитарность миграции находит отражение в истории варн Индии» [162, с. 245].

На примере социальной раздробленности индоарийской цивилизации показано образование государства. Сначала выделилось жречество (идеология), потом военная элита (управление и защита) и работники (жизнеобеспечение). Жителей «Страны городов» можно назвать первыми евразийцами скотоводами и металлургами, освоившими степи Евразии и определившими их тысячелетнюю мировую значимость.

Наша гипотеза интерпретации этнической атрибуции аркаимско-синташтинской культуры как арийской базируется на результатах исследований специалистов (В.Ф.Генинг, Г.Б.Зданович, Е.Е.Кузьмина, Т.Я.Елизаренкова, В.И.Пьянков, И.М.Стеблин-Каменский, М.Бойс, К.Джоунс-Блей, А.Парпола и др.), развивавших эту гипотезу в археологии и лингвистике.

Понятие «арии» в науке связано с именем основавшего сравнительное языкознание У.Джонсона. Ариями называли себя все индоиранцы (восточно-иранские племена, ведические арии, персы-ахемениды), что означало «хозяин», «благородный», «человек этого народа», «тот, кто приносит жертвы богам», «свободный». Французский исследователь Ж.Дюмезиль [85,с.174] приводит результаты исследований терминов «арий», «арии» различными учеными:

П.Тиме переводит слово «*arī*» как «чужой» в двух значениях: 1) чужой как друг: гость пользующийся покровительством; получатель даров и услуг; получатель и даритель благословений и похвал; 2) чужой как враг: угрожающий; соперник в милостях богов; могущественный; обладатель завидных благ; как соперник или враг. Грассман в своем словаре приводит шесть значений слова «арий»: 1) деятельный, усердствующий; 2) усердствующий (по отношению к богам), благочестивый, праведник (о людях); 3) усердствующий (для богов песнопениями и молитвами); 4) алчный, алчущий богатства, алчущий битвы; 5) безбожный, безбожник; 6) враг.

Э.Лярош привел хеттскую параллель: *ari-* «соответствующий национальной традиции», *ara-* «товарищ», член «социальной группы»; *arawa-* «благородный, свободный». Концепция термина *arya* Ж. Дюмезиля:

1. В доисторическое время, арий – член обширного коллектива «*arī*», «человек, обладающий правами и качествами типа «*arī*». На этой стадии остановились иранцы. Арий противопоставлен варвару непокоренных земель (*dasa, dasyu*), а вскоре поработанному туземцу колонизованных земель (*sudra*).

2. Это еще свойственно гимнам Ригведы: *ari* обозначает либо обширную арийскую общность, либо ария-индивида; иногда поэта. Это соответствует обществу завоевателей, еще кочующих или только что осевших, еще привязанных к этническому единству больше, чем к местному патриотизму.

3. В поздних гимнах Ригведы арий стал чувствительным к локальному объединению больше, чем к обширному единству, еще определяемому общностью языка и обычаев. Классовая иерархия развивается в систему варн. Появляется арий черни: «алчущий богатства», «чужой», «враждебный», «враг».

Так, концепция термина «арий» Ж.Дюмезиля не бесспорна, но исторична. Д.Г.Зданович приводит современные научные значения термина «арии»: 1) те, кто приносит жертвы богам (т.е. является членом общины), отождествляются одним из «сословий» (позднее каст) – с вайшьями; 2) самоназвание одной из групп индоиранцев, исторически зафиксированной на территории современных Индии, Пакистана и Ирана; 3) древнее самоназвание вообще индоиранцев. Первый вариант трактовки является социальным, а два последних – этнические (этнокультурные). В ранней истории, при отсутствии этносов, этнический характер приобретали социальные структуры, а самоидентификацию определяла социальная, религиозная, физическая антропология» [112, с.185].

Для нашего исследования важно, что арии выделены из индоиранской языковой семьи как *пассионарии*. Духовное развитие народа связано с появлением пассионариев – Учителей, вождей, пророков, определяющих его судьбу. Аркаим был построен под руководством военно-жреческой элиты, на что указывает его четкая геометрическая конструкция и точный ориентир по сторонам света, требующие знаний геометрии, геодезии, астрономии и т.д.

Аркаим создала творческая элита – первые степные общества II тыс. до н.э. на пике своего культурогенеза. Активная, деятельная элита, создающая для народа духовно-ценностные ориентиры, определяла параметры культуры с ее жизнеспособностью, творческими возможностями, ее расцветами и падениями.

Л.Мэмфорд [409] полагает, что техническое достижение элит зависит от психосоциальных трансформаций, эмоционального единения, следования ритуалам, также от коммуникаций идей в языке, морализующего упорядочения деятельности контролируемой обычаями, задающими сотрудничество групп.

«Социальная структура аркаимского общества эгалитарна. В структуру общины интегрированы социальные элиты: сакральная, отвечающая за ритуальную деятельность и военно-производственная, связанная с металлургией. Элиты составляли одно целое с общиной, формируясь по половозрастному принципу. Нет следов царской, государственной власти, имущественного расслоения, основа социальной структуры – половозрастная

стратификация, основанная на личностном авторитете» [243, с.77] (в «могиле Учителя» в Большом синташтинском кургане, в качестве погребального инвентаря обнаружен лишь керамический сосуд) [101].

В археологии есть и другое мнение относительно использования при изучении синташтинской культуры Ригведы и Авесты, представители которого считают гипотезу о «родственности авестийского народа «арья» «синташтинцам» неподтверждённой... археологическое сообщество признает невозможность прямого использования данных источников для изучения индоиранцев Зауралья, так как эти источники имеют гораздо более поздний характер и являются изложением мифов... Некоторые учёные выдвигают гипотезу, что синташтинское население являлось ариями, вторгшимися в Гиндукуш и создавшими ведическую цивилизацию Индии, однако, предполагаемая миграция потомков Синташты – андроновской общности – надёжно прослеживается археологами только до Средней Азии» [91].

Однако, мы в культурфилософском исследовании взяли за основу гипотезу Е.Е.Кузьминой, как специалиста, который находит и обосновывает связь культуры Синташта-Аркаим и ариев. Эту же гипотезу рассматривают и специалисты в области лингвистики, к исследованиям которых мы обратимся, прежде чем посмотреть на эту проблему с позиции философии.

Лингвистические исследования индоиранистов

Известный британско-австралийский археолог-теоретик Г.Чайлд [331], определивший в качестве прародины индоевропейцев южнорусские степи, отметил: «Прогресс человечества связан с прогрессом абстрактного мышления, которое позволило подняться над хаосом чувственных восприятий и создать вокруг себя упорядоченный космос. Прогресс разума связан с развитием языка. Слова – носители абстрактных идей отражают менталитет носителя языка».

Е.Е.Кузьминой приведены аргументы, подтверждающие концепцию «миграции индоариев в Индию из степи: заимствованная лексика в санскрите и присутствие в ведийский период в составе арийского общества представителей

местного населения с неиндоиранскими именами; индоиранские гидронимы в угорских и индоиранских языках» [159, с. 5-6].

Лингвисты (Г.М.Бонград-Левин, Э.А.Грантовский, В.Вс.Иванов, Ю.Н.Рерих, И.М.Стеблин-Каменский) подтверждают приход индоиранцев в Индию и Иран из степей Евразии. Г.М.Бонград-Левин датирует приход создателей Ригведы из степей северной Евразии второй половиной II тыс. до н.э. [24].

Востоковед, лингвист Ю.Н.Рерих отмечает: «индоевропейские (арийские) конно-кочевые племена северного степного пояса появились из полупустынь и степей Закаспия. Время их продвижения в сторону Индии 1900-1500 г. до н.э. Арии Ригведы – конные кочевники «закованные в броню» воины на «горячих конях», управлявшие боевыми колесницами, поклонявшиеся, как и их предки, богу Индре, культ которого принесен ариями с прежней родины. Племена ведийской эпохи яду и турваши приведены Индрой из «далекой страны» Турана» [281,с.103; 177]. В древности Туран простирался на Среднюю Азию, Евразийскую степь до Волги и Зауралья, где был расположен Аркаим.

Согласно Ю.Н.Рериху, «арийские племена, появившиеся в лесостепной полосе Восточной России и Западной Сибири из Закаспия, рано вошли в соприкосновение с финно-угорскими племенами, исконными обитателями лесной полосы Приуралья. На продолжительное соседство указывают индоевропейские слова в финно-угорских языках: остяцкое *toræn*, восходящее к древнеиндийскому *trna* – «травинка»; вогульское *pank* – «грязь, сажа» и древнеиндийское *panka* – «грязь»; вогульское *art* – «время», восходящие к древнеарийскому (индоиранскому) *art*, *rtu*, *arta*, *asa* – «время, божественный порядок». Древнеиндийский характер заимствований выявляет значительную роль индоарийцев на своей прародине в северном степном поясе» [267; с. 99].

С ариями связан древнейший культ солнца, который ярко выражен и в Аркаиме. Ю.Н.Рерих связывал религиозную реформу Эхнатона с народом митанни, с его «сильным арийским ядром, считая, что это отголосок арийского культа солнца, занесённого ко двору Египта митаннийской княжной, матерью

Аменхотепа III, а также с нашествием на Египет гиксбсов в 1800 г. до н.э., в котором вероятно участие индоевропейских хеттских племен» [267, с. 98-100].

Известный трактат по коневодству Киккули – главного конюшего при дворе Митанни написан на хеттском языке со вставками на арийском языке митанни датируем XIV в. до н.э. содержит арийские термины. В науке считают, что система выездки коня появилась в Малой Азии, Месопотамии с прародине индоевропейцев (Южно-Русские степи, Средняя Азия, Южное Зауралье), о чем свидетельствуют материалы «Страны городов», соответствующие по хронологии появлению индоариев в Индии и Митанни в середине II тыс. до н.э.

Высокий уровень земледельческой цивилизации Хараппы несопоставим с хозяйственно-культурным типом скотоводов-ариев в ведической литературе. У хараппской цивилизации до арийского нашествия в Индию были укрепленные города. Во времена Ригведы города отсутствовали в виду того, что арии вели кочевой образ жизни, окруженные враждебным народом (даса) первый этап своей экспансии. Арии укрепляли места проживания, защищали их земляными стенами в сезон наводнений. В Ригведе в описанных подвигах Индры арии показаны как разрушители, а не строители городов (Т.Я.Елизаренкова, Е.Е.Кузьмина, В.Рау, Р.Ш.Шарма и др.).

«Результаты исследования в лингвистике, полученные с помощью глоттохронологии – метода сравнительно-исторического языкознания, определяющего скорость распада языка на диалекты и самостоятельные языки, объединенные с данными археологии, свидетельствуют, что синташтинские памятники существовали значительно позже единого протоиндоевропейского языка и относились к индоиранской ветви индоевропейской языковой семьи. Язык финно-угорских народов содержит индоиранские заимствования, которые могли быть получены только от урало-сибирских индоиранцев» [91].

Лингвисты установили связь финно-угорских языков с индоарийским, иранским языками; выявили восточноевропейский генезис индоиранской культуры, где предки индоариев соотнесены с культурой Синташта-Аркаим.

Интерпретация культуры Синташта–Аркаим лингвистом В.Вс.Ивановым в свете лингвистических реконструкций на основе данных языков, распространенных в этой культуре: индоевропейские (индоиранские, возможно, тохарские), финно-угорские, енисейские (дально-родственны северокавказские) позволила определить эту культуру, как зону развитых лингвоконтактов.

В.Вс.Иванов в исследовании лингвистической идентификации древних названий (металлы, колесо, лошадь, а также гидронимы и топонимы) предположил, что «для всей области распространения металлопроизводящих городищ Южного Урала характерно сосуществование и контакты носителей этих языков. Объяснением взаимопроникновения терминов близких семей языков может служить общее социолингвистическое указание на многоязычный характер городских поселений» [119; 177].

Е.Е.Кузьмина опровергает концепцию В.Вс.Иванова: «предположение В.Вс.Иванова [388] о восточно-иранском и протоенисейском билингвизме в Аркаиме, т.к. по археологическим данным в формировании культуры Аркаима решающее значение имели восточно-европейские постямные культуры: Полтавка, позднекатакомбные, Абашево, а лесной – не протоенисейский, а протоугорский компонент не играл существенной роли. Разделение уральских языков на юкагирский, финно-угорский, самодийские московская школа лингвистов датирует V-IV тыс. до н.э.» [162, с.176; 177].

Переводчик Авесты иранист И.М.Стеблин-Каменский создал гипотезу о взаимосвязи Аркаима с *варой* Авесты – святой обителью праведников, которую построил царь Йима по указу бога Ахура-Мазды, объясняя «связью финно-угорских языков с иранским арийско-уральские связи в мифе об Йиме, расширяющем земли при помощи двух орудий, которые вручил ему Ахура-Мазда: золотые рог (сувра) и кнут (аштра). Обозначения южной, благой стороны света, куда Йима расширил свои владения, может указывать на направление арийских миграций. Этимология слов: древнеиранское *ср(y)ва* – пастушеский рог (заимствовано северными соседями ариев: в марийском, мордовском, коми, саамском, финском, венгерском), *аштра* – украшенный

золотом кнут (заимствовано в угорские языки: коми, удмуртский, мансийский, венгерский). Заимствовано имя первого царя ариев в ираноарийской традиции и первого смертного, царя мертвых в индоарийской: финское Йумала – божество, коми Йома – демон, насылающий болезни, смерть (кати Имро, ашкун Имра, прасун Йумра – божество, кумауни Джйура – смерть, маратхи Джавра – демон кладбищ – все эти слова восходят к Йама-Раджа – Йама-царь» [281, с.166-167].

Переводчик Ригведы Т.Я.Елизаренкова, выявила общие черты в культуре ариев и жителей Аркаима и сделала заключение о «прямой соотнесенности Ригведы с археологическими материалами степных культур эпохи бронзы, прежде всего, с материалами Аркаима» [89; с. 226-228; 177]. «Семантический анализ слов Ригведы Т.Я.Елизаренковой показал, что слово *vana* (лес) свидетельствует о степных истоках ведических текстов, означая деревья, древесину, но не лесные массивы. Лес как нечто далекое, противостоял дому, поселку, в отличие от гор и рек не связан с богами, не имеет имен. Такое восприятие леса могло возникнуть в степи. Ведическое слово *ajra* (поле, пастбище) ассоциируется с авестийским Арийским простором Арианам-Вайджа, степным пространством арийской прародины»[242, с.32; 177].

Архитектура укрепленного центра Аркаим аналогична крепостям ведических ариев [103]. В текстах Ригведы слово *pur* – это *крепость*, которая являлась небольшим, временным, непрочным укреплением, включающим концентрические земляные валы, палисады, ворота, куда можно загнать скот и спрятаться людям в опасные моменты. Арии Ригведы вели полукочевой образ жизни, отсюда *armaka* – «покинутые стоянки»[89, с.28]. Индра в Ригведе назван «разрушителем крепостей», он разломал их ваджрой, а Агни сжег. Аркаим сожгли его обитатели перед уходом, возможно, его принесли в жертву Агни.

Слово «дом» в Ригведе отразило отношение к дому всех индоевропейцев, никогда не употребляясь в единственном числе, а только во множественном. «Понятие дома передают слова: *dam-*, *dama-* семья, род, хозяйство, место обитания, распрягания коней, жертвенная община, дом на колесах (жизнь как движение вперед – развитие). С названием дома связан культ богов Агни,

Сомы. Глагол «строить» употреблялся для жертвенного столба, алтаря, но не дома» [89, с.19; 170], как символ связи с Высшим миром. У жителей Аркаима и «Страны городов» понятие «дом» – отражение индоевропейской ситуации, скорее, идея, а не постройка, абстрактное представление, социальное понятие, а не архитектурное. В организованном пространстве дома нашла отражение структура семьи, которая имела большой правовой статус в общине. В доме жили родственники 30-50 человек, каждой семье были выделены свои комнаты.

Так, лингвистические интерпретации археологического памятника носят гипотетический словесно-знаковый абстрагированный характер, где мышление выражено в языке, слове, знаке, идее. Далее рассмотрим результаты архитектурного исследования протогорода Аркаим и «Страны городов».

Художественно-эстетический образ Аркаима и «Страны городов»

Аркаим – самый яркий древний памятник архитектуры эпохи бронзы в степях Зауралья среди укрепленных поселений «Страны городов» благодаря своей лучшей сохранности и художественной выразительности. Рассмотрим Аркаим, как архитектурный художественно-эстетический образ, в рамках предметно-энергетического подхода, через призму методологической установки, представляющей культуру протогорода, как систематически воспроизводимую предметную форму движимую по четырем уровням бытия (вещь, деятельность, мысль, предельная универсалия), как артефакт, дублированный в деятельности, мысли и энергетико-пассионарном уровне предельных идеализаций бытия.

Первый уровень предметной формы представлен археологическими артефактами, распределенными в археологической реконструкции синташтинско-аркаимской культуры в архитектурно-морфологическом анализе.

Архитектор О.А.Ульчицкий выявил особенности протогородов Южного Зауралья: 1) производственная направленность протогородов предопределена градообразующими факторами: доступная медная руда, ландшафт лесостепи, расположенность по берегам рек на торговых путях. «Протогород, как совокупность жилищно-производственных сблокированных объектов, ориентированных на «семейное» металлургическое производство,

предопределен уникальностью планировочной структуры, не имеющей прямых аналогов» [304], прототипов в других регионах и культурах; 2) протогорода не могли развиваться в градостроительную структуру из-за морфологической «завершенности» (фортификация, положение домов); 3) единовременное создание протогорода, существование 100-150 лет, и перестройка; «развитие формы (без потери первоначальной структуры) возможно лишь в пределах центричных геометрических форм от круга и эллипса к прямоугольнику и квадрату»[304], это проявилось в перестройке; 4) общность морфологической структуры протогородов, варьирование только размеров, зависящих от количества жилищ; 5) «система сблокированных жилищ и сложных оборонительных сооружений ставит протогорода Урала» [304] в ряд с древними общинными сооружениями (пуэбло, нурага) прототипами оборонительных сооружений с жилой функцией (башня, форт, крепость).

Для нас здесь важен тот факт, что Аркаим и другие протогорода Южного Зауралья введены в историю древней архитектуры именно как протогорода со своей «протоархитектурой» и «протожилищами», имеющими трехчастную структуру (хозяйственная, спальная и общественная зоны).

Следующий уровень предметной формы – деятельно-образный (снятая с артефактов форма действий: 1) художественно-эстетическое деятельностно-образное раскодирование в исторической реконструкции запечатленных в артефактах символических образов (аркаимское жилище в заповеднике «Аркаим»); 2) трансмедиаальный образ Аркаима передан через формы искусства (литература, кино, театр, живопись, скульптура, музыка). (Подробнее на с. 188).

Так, форма аркаимского артефакта переведена в деятельностную форму, за которой стоит энергичность в возможности – бытие формы в деятельности.

«Протоархитектуру» «Страны городов» можно рассматривать, как художественную архитектуру, так как помимо практического применения, она несла смысловое, идейное, символическое, ценностное назначение (по Гегелю, искусство – это взаимопроникновение смысла и образа, где за образом стоит высший, всеобщий духовный смысл [51, с.326]), благодаря особенностям

планировки, эволюции общего композиционного решения, ландшафтного символизма и стремлению к архитектурной гармонизации пространства.

Вся архитектура «Страны городов» была как бы «встроена» в природный ландшафт. Укрепленные центры «Страны городов» строили в местах слияния двух рек в долинах, окруженных высокими холмами. Островное расположение укрепленных центров «Страны городов» создавалось также искусственными каналами и рвами, центры были окружены высокими холмами. Круговая линия ближнего горизонта, образованная холмами как бы отделяла небо от земли. Входы некоторых укрепленных поселений ориентированы на самые высокие из холмов (символ Мировой горы), предпочтительно северное расположение горы.

Такое расположение связано, скорее всего, с ритуальной организацией пространства, его религиозной и космологической символикой, отграничивающей культурное от природного, искусственное от естественного, космос от хаоса, а не с оборонительной функцией, поскольку малые степные реки не могли быть препятствием при ведении военных действий.

Следующий уровень – мышление – свернутая в мысли форма действия с вещью (идеализация, сознание, язык – объективная мыслительная форма создает предметные основания для концентрации энергии человека). Энергичность эстетического бытия аркаимской культуры раскрепощается от предметности артефакта к символике образного действия до абстрактности мысли. Предметная определенность знака сходит в непредметность, сопряженную с энергичностью.

Учитывая специфику мифологического мировоззрения и образно-символического мышления древних людей, можно предположить, что окружающий ландшафт мог восприниматься жителями Аркаима и «Страны городов» сакральным местом для проведения мистерий и ритуалов, которые совершались на вершинах гор и холмов, на центральной площади поселения и на могильниках (в храмовом комплексе Большого Синташтинского кургана).

В архитектуре «Страны городов» проявлена черта мифологического сознания жителей – единство природы и человека – макрокосма и микрокосма,

и обнаружено уникальное и устойчивое единство образной системы, проявленное на уровне пространственной геометрии в планиграфии поселений, расположения архитектуры относительно окружающего ландшафта, что было достигнуто благодаря выразительным средствам (геометрии форм, линии, ритму, симметрии), воплощенным в жилищной архитектуре. Эта архитектура закрепляла накопления опыта общественной жизнедеятельности и имела творческий характер. Но используемый материал (дерево, сырцовые блоки, обожженная глина) не предполагал длительную устойчивость и прочность строительных конструкций, что свидетельствует об отсутствии потребности в сохранении во времени предметных сочетаний и форм, символов и меры. Знаковое закрепление, сохранение и передача информации в мифологической индоиранской культуре имела в своей сущностной основе энергийно-пассионарные аспекты, проявленные в геометрическом архетипе солярной символики архитектурной формы Аркаима (колесо со спицами, мандала), поскольку создание и разрушение Аркаима индоиранскими пассионариями аналогично ритуалу создания и разрушения мандалы из цветного песка.

Здесь можно выделить следующий уровень энергийных предельных идеализаций бытия, проявленный в архитектурном художественно-эстетическом образе Аркаима (преодоление предметной определенности мысли, идентичность с бытием в трансценденции мифологических мистерий).

В культуре Аркаима энергийность бытия, развиваясь от предметности вещи к «сбрасыванию» предметной определенности в ритуалах в моменты мистерий с исполнением гимнов богам, проявилась в идее жертвоприношения протогорода, который был сожжен его жителями перед их уходом из города, когда культура закончилась испепелением. Это сильнейший отрыв от материального уровня и уход в идеальное, которое архетипически энергийно.

В архитектуре «Страны городов» отражены новые для степи технологии монументальных сооружений и совершенно иные идеологические, духовные и эстетические потребности, запечатленные в новых формах, когда архитектура стала выполнять не только утилитарную, но и культурно-религиозную

функцию. Геометрия архитектуры «Страны городов» определялась композиционной схемой поселения, геометрической форме которого, как и всему окружающему культурному ландшафту, придавалось большое значение.

Три типа поселений различны композиционными схемами планировки, в основе которой геометрические символы (овал, круг, прямоугольник). Однако, ни одно поселение не повторяет друг друга, и каждое имеет свои особенности.

Каждое жилище связано со всем архитектурным комплексом, предполагая единство и всеобщую целостность коллектива на четырех уровнях бытия (вещь, деятельность, мысль, универсальное бытие). Уравновешенное расположение жилищ, жилых секторов, четкость зонального ритма сравнимо с геометрическим орнаментом. Каждое жилище – сегмент орнаментального узора из глины и дерева, как спица в общем колесе жизни или строфа в религиозном гимне воплощает идею, духовный идеал через художественный образ Единства Мира, отраженный в модели вселенской целостности мироздания – мандале, символизирующей вселенскую целостность.

В архитектуре «Страны городов», где каждый протогород заранее спроектирован по композиционной геометрической схеме планировки, ярко выражена проекция универсальных философских категорий «всеобщее», «особенное», «единичное». Каждое городище воплощает онтологический образ всеобщего, выражающего закон бытия и развития, в его планировке отражена индивидуализация народного общинного сблокированного жилища – единичные сегменты всеобщего, организующие систему, образующие целостность, в которой единичное существует и самостоятельно, и как проявление всеобщего. Особенным является устройство жизнедеятельности, несущее в себе модель идеального видения сущности гармонии мира, спроецированную на реальный архитектурный объект (подобная архитектура эксклюзивна, т.к. не зафиксирована археологами нигде не в предыдущее, не в последующее время). Впервые люди эпохи бронзы Евразийской степи стали реализовывать накопленный опыт сознания законченной, гармоничной формой в монументальных, инженерно-архитектурных формах протогородов.

Так, художественно-эстетический архитектурный образ Аркаима и «Страны городов» представлен в рамках четырех уровней бытия, предметно структурированного группами средств (вещь, деятельность-символ, мысль-знак, категория): 1) восстановленные археологической реконструкцией городища, жилища, артефакты; 2) деятельностно-образная, историческая реконструкция жизни общества в границах артефактов; 3) словесно-знаковый уровень – мышление, язык, слово, знак – идеальная объективная художественно-эстетическая мыслительная форма протогорода в сознании человека в лингвистической и культурологической реконструкции; 4) предельная пассионарная энергичность универсально-бытийного уровня жизни протогорода в философской реконструкции.

Архитектура «Страны городов» явилась образным, художественным выражением общественных идей всеобщего духовного смысла, предметно воплощенных через творческое действие в гармоничные геометрические формы-архетипы, воздействующие на эстетические чувства человека.

Аркаим и «Страна городов» в контексте теории культуры

Рассмотрим Аркаим исходя из двух основных подходов к типологии города. Первый подход – *технократический (материальный)*, где город спланирован, спроектирован и построен с учетом производства, с которым связан быт и образ жизни. Второй подход – *социокультурный (идеальный)*, где город ориентирован на духовные культурные ценности и общественную жизнь.

Аркаимско-синташтинская культура – культурный взрыв, пассионарное нарушение исторического процесса, прорыв на более высокий социокультурный уровень развития общества Евразийских степей в эпоху бронзы, где оседлость стала условием жизни, возникли урбанизированные фортификационные протогородские центры в форме овала, круга и квадрата.

Протогорода Зауралья имели ярко выраженную производственную направленность, связанную с металлургией, поскольку рядом была обнаружена легкодоступная медная руда, все они были расположены в степной - лесостепной зоне по берегам небольших речек, что было удобно для торговли.

Урбанизация – самый отличительный признак синташтинско-аркаимской культуры, но он работает только в комплексе с ее другими признаками (металлургия, новая форма производящего хозяйства, колесничий транспорт и т.д.). Возможно, с элементами урбанизации (ее экономическим, политическим аспектами) была связана полиэтничность «Страны городов». При миграции в пределах одной культурно-хозяйственной зоны, одного круга культур возможна ассимиляция населения. По данным антропологии в «Стране городов» не было единого антропологического типа населения, ее культура складывалась на многокомпонентной основе Евразийских степных / лесостепных культур энеолита и эпохи бронзы. И вполне возможно, что цивилизация в «Стране городов» не состоялась потому, что с одним из главных цивилизационных признаков – урбанизацией могло быть связано разрушение основного субстрата культуры – индоиранской традиции, т.к. при урбанизации социум становится более открытым для ценностей других культур.

Но сила традиции индоиранского этноса, в основе которой лежали духовные ценности, была сильнее экономических факторов и технологий, она оказала влияние на социокультурные подвижки во всей Евразии. Духовное содержание индоиранской культуры проявлено в архитектурной форме протогородов через геометрические архетипы (круг, овал, квадрат). В планировке Аркаима можно увидеть солярную символику, колесо со спицами, мандалу. Предметные формы организации бытия проявлены через пространственную организацию общины в системе народных жилищ, встроенных по принципу спиц в колесе с выходом на центральную площадь.

Аркаим, по нашему убеждению, онтологически связан с феноменом пассионарности, нашедшем выражение в концепции пассионарности Л.Н. Гумилева и в идее Осевого времени К.Ясперса. Весьма насущным является философское осмысление этой связи, которое включает проблему Аркаима в предельный пассионарно ориентированный мировоззренческий контекст.

Анализ древних археологических памятников в культурфилософской реконструкции предполагает интерпретацию жизнеобеспечивающей,

производственной, познавательной, духовной, соционормативной подсистем. Один из основателей Евразийской археологии академик В.М.Массон отмечает: «формирование на заключительных этапах архаических обществ сложных структур – *ранних комплексных обществ*, обеспечивающих достижения в культуре и общественной жизни, но еще не являющиеся цивилизациями со сложным социополитическим статусом. Их особенностью является формирование лидерства или центральной власти, которая обеспечивала организацию масштабного труда в системах жизнеобеспечения от бытовой до идеологической (Стоунхендж, Триполье, Майкоп)» [193, с.187].

К ранним комплексным обществам В.М.Массон [191] отнес и Аркаим, построенный индоиранскими пассионариями в степях Зауралья в эпоху бронзы.

В историческом процессе есть историко-культурное понятие «образ жизни». Распространение кочевого скотоводства в степной Евразии сформировало степной образ жизни, проявив этнические особенности, что стимулировало развитие пассионарности, сыгравшей большую роль в политической истории древней и средневековой эпохи. Коллективная психика жителей Евразийской степи несла свою доминанту – свободу и волю. Намного позже Чингисхан и его соратники назвали себя «люди длинной воли». Психика и скотоводов эпохи бронзы, и средневековых кочевников обладала особыми чертами, связанными со свободой, волей и преодолением степных пространств. Кочевник был свободен от земельной собственности, от страха ее потери и жажды завладения чужой. Ему принадлежал лишь конь, он не покидал его и после смерти. «Арийский обряд *Ашвамедха* (жертвоприношение священного коня) – таинство индоевропейцев степной Евразии осталось в коллективной психике кочевников и, закреплённое в генетической памяти поколений, сохранилась у народов связанных с ними «месторазвитием» (праславяне Восточной Европы, юга России, связанные генезисом со скифами)» [116].

Степной образ жизни индоиранских скотоводов *ранних комплексных обществ* Евразии стимулировал развитие пассионарности, сформировав слой лидеров – степняков-пассионариев, которые выйдя на уровень предельной

мыслительной духовной раскованности, используя индоиранскую культурную составляющую, имели природные возможности и генетически заложенные способности пользоваться этой свободой и нарастающей предметной неопределенностью, и были способны три вида бытия формы (вещь, деятельность, мысль) наполнить энергийной мощью своего естества, и, осуществив синтез природного и культурного, построить Аркаим и «Страну городов», а в дальнейшем пронести ядро индоиранской культуры через Гиндукуш в Индию и в Иран.

Доминанта «коллективной психики» жителей Аркаима, как и всей степной Евразии, – *свобода*, элементы которой имеют предметные формы исполнения и представлены в артефактах Аркаима и «Страны городов»:

1) «*свобода от*» – *восхождение* – сбрасывание, истончение, исчезновение предметности раскрывают артефакты (колесница может быть представлена как средство передвижения, и как ритуальный объект при захоронении владельца);

2) «*свобода в*» – *пребывание* – предметные формы, с которыми человек идентифицирует себя, «Я» пребывает в предметном месте – топосе в состоянии «*Я есть*», это раскрывают артефакты (символом Мировой Оси, Мирового Древа может являться жертвенный столб в центре площади Аркаима, следы вертикальных столбов и многоярусные прокалы в Большом Синташтинском кургане – погребально-храмовом комплексе, где находится могила Учителя [101] и «остатки деревянных настилов в форме распластанного птичьего крыла с костной основой и уложенными птичьими перьями» [107, с.70]; гора около каждого поселения – символ Мировой Горы, каждое поселение окружено водой – символ Мировых вод; ритуальные вещи в захоронениях элиты: булава – символ духовной власти, каменные фигурки лошадиных голов и топоры, керамические ритуальные сосуды, «костяные лопаточки, символизирующие весло, чтобы перебраться через реку, отделяющую «мир живых» от «мира мертвых» (могильник часто расположен «за рекой», либо за водоносным прогибом в ландшафте» [115, с. 456] – всё это сакрализация, выход в фазу Духа,

идентичность с высшим для этой культуры духовным состоянием, предельная пассионарная энергичность религиозного и универсально-бытийного уровня;

3) «свобода для» – воспроизводство пребывания раскрывают артефакты: ритуальный сосуд в каждом погребении, столб – символ Оси мира и Мирового древа в каждом жилище; «планировка аркаимского жилища отражает идею возникновения храма через сакрализацию части жилого пространства и выделение ритуальной (алтарной) площадки» [99, с.21-42]; идею «мифологических взаимоотношений «человек – вода – гора», выраженную в виде колодца или родника в Большом Синташтинском кургане, воспроизводят многочисленные колодцы в жилищах укрепленных поселений рубежа III – II тыс. до н.э.» [107, с. 74] – всё это более широкий момент фиксации, расширенное воспроизводство на всех уровнях, где «свобода в» остается и воспроизводится на материале, но это уже артефакты с сакральным подтекстом.

Степень свободы – это интервал деятельности, в котором степень свободы может меняться. Для измерения всегда необходимы объективные меры

Степень свободы в нашей концепции соотносима с четырьмя уровнями предметности (вещь, деятельность, мысль, предельная универсалия), где каждый уровень предметности имеет свою степень свободы, и по мере уменьшения предметности растет уровень энергичности / пассионарности, и на четвертом уровне предметности пассионарная свобода становится максимальной

Несмотря на то, что протогородская культура Аркаим-Синташта – это еще не кочевники, а скотоводы эпохи бронзы Евразийской степи, согласимся с одним из основателей Казахстанской археологической школы археологом К.А. Акишевым, что географический фактор – вмещающий ландшафт повлиял на процесс возникновения скотоводства у кочевников степной Евразии. На рождение степных культур эпохи бронзы повлияла структурная интеграция и технологические инновации из цивилизационных центров. Их преобразования обусловлены экологическими причинами, культурными влияниями, их формы хозяйственного устройства (скотоводство, металлургическое производство) имели свою производственную специфику аридной зоны. На степные культуры

влияли природные факторы – экологические сезонные перемены в степи и ритм вековых климатическо-ландшафтных колебаний периодов увлажнений и усыханий. Первым обусловлена сама жизнь «кочевников – перемещение скотоводов Евразии между зимними и летними пастбищами в меридиональном направлении, определившую направленность внутренних культурных коммуникаций. Второе – чередование периодов ускорения, замедления их социально-экономического развития, популяционных взрывов, регрессов, переструктурирование общностей и «выплескивание энергии» кочевых этносов за пределы ареала в Евразии в широтном направлении – развитие военных функций кочевых обществ»[4; с.264; 177], их пассионарный дух.

Тибетолог Ю.Н.Рерих писал: «Один за другим появлялись и исчезали на сцене истории различные народы. Невозможно добраться до источника этого мощного потока. Мы встречаемся с не объяснённым ещё феноменом жизни кочевых народов, с проблемой психологии «орды». Может быть, древние центры великих цивилизаций обладали особой силой притяжения? Психология народов остаётся ещё почти не исследованной областью науки...» [266, с.18].

Так, бытовой уклад степного образа жизни (предметный уровень артефакта) определяет деятельность (энергичность) и мысль (мифологическое сознание) – основу пассионарности древних скотоводов степной Евразии. Однако, кроме связи коллективной психологии скотоводов кочевников степи с естественной средой интерес представляют их религиозные и ценностные различия с земледельческим Древневосточными государствами. Востоковед Г.Франкфорт, сравнил земледельцев Востока с кочевниками пустыни евреями: «Ветхозаветный трансцендентный Бог преодолел восточные мифы об имманентном божестве. ... Свобода кочевника куплена ценой отказа от значащих для земледельца форм и потери связи с явлениями жизни и произрастания. Но в одиночестве пустыни, где черты ландшафта – лишь вехи, не имеющие собственного значения, – образ Бога трансцендентен совокупности явлений, и человек будет слышать голос Бога, подобно пророкам» [310, с.209].

«Основополагающие убеждения всех древних народов (кроме евреев): личность – часть общества, общество включено в природу, а природа – лишь проявление божественного. Догмат древнееврейской мысли – абсолютная трансцендентность Бога, который не присутствует в природе» [310, с.204].

Однако, аналогии экзистенциального единения с бытием и трансцендентного общения с Богом можно предположить и в условиях Евразийского степного пространства, когда индоиранский пассионарий в силу своей природно-энергичной предрасположенности и культурно-предметной обусловленности в особом состоянии сознания мог слышать голос Бога открытым сердцем, выйдя на уровень экстатического бытия духа, как слышат его те немногие личности любой эпохи, культуры и религии, играющие в истории созидательную роль, поскольку любые учения, догматы, мантрамы и молитвы поддерживают лишь внешний ритм соединения с Высшим миром, который не спасет человека, религию и культуру, если его внутренний смысл не проникнет в сердце, как умерли гимны Ригведы, не проникнув в сердце, как ушел из христианства главный завет Христа о любви к Богу в человеке, как со временем выхолащивается дух из любой религии и этического закона, оставляя лишь буквы и догмы, пока новый пассионарий не очистит его и не вернет к жизни, вдохнув в него силу духа, энергии, страсти, мысли, а главное – любви.

Аркаим – предвестник Осевой эпохи, резкльтат культурогенеза степной Евразии эпохи бронзы (конец III тыс. – начало II тыс. до н.э.), когда были привнесены новые технологии в строительство, металлургию, освоение пространства. Создание колесницы стало предпосылкой военных успехов жителей «Страны городов», их способности к миграции (колесница Синташты – самая древняя для Старого Света). Это время реализации человеческого духа. Археология Аркаима уникальна по информативности, архитектура говорит о взлете мифологической мысли в сознании ее строителей, о развитом культе. Сооружая протогорода по мифологическому сюжету, их жители сооружали Космос. В сакрализованном пространстве «Страны городов» отражены принципы этических и эстетических абсолютов.

Ю.М.Лотман указывал на существование бесписьменных цивилизаций, отличающихся «колоссальной архитектурой, богатой ритуальной практикой, мощным погребальным обрядом» [182; 177]. «Страна городов», как степная «протоцивилизация» с элементами ранней государственности (укрепленные поселения, металлургия, некрополи и др.) точно соответствует этой категории.

Раскрытие социально-культурных смыслов пассионарности в динамике культуры Аркаима подтверждает решающую роль культуры в концепции пассионарности. Культура Аркаима – это реализованная творческая энергия этноса, «кристаллизованная пассионарность», ее основа – энергичность этноса. Пассионарность аркаимцев создает этнос, проявляясь в социальном лидерстве. В основании агонального (соревновательного) духа пассионариев Аркаима лежит энергия этноса, черпающая силу в индоиранских архетипах, порождающих социальные идеалы этноса – основу пассионарности. Идеальное целеполагание и стремление к общему благу дает творцов – пассионариев.

Так, пассионарии Синташты-Аркаима, создав «Страну городов», творили историю, структурируя социум, складывая мозаику бытия на эволюционной спирали восхождения духа, черпая силу в архетипах, порождающих социальные идеалы этноса – основу пассионарности. Пассионарность аркаимцев способствовала развитию индоиранской культуры и социального прогресса этноса, выражая сопряженность субъектов с высшими началами бытия, что составило содержание духовной эволюции индоиранского этноса.

Условие коммуникации по К.Ясперсу – общие духовные истоки для человечества – Осевая эпоха. Эпоха Аркаима – это предвестие Осевой эпохи и истоки Евразийской общности, объединившей народы, проживающие на этой территории, духовно-культурным родством, едиными общечеловеческими ценностями, которыми обладают разные типы обществ, народы, религии и культуры. По Ясперсу, – это «гарант общности в судьбе и вере, общности высших духовных ценностей, отречение от которых, повлечет мировую катастрофу» [385], предотвращение которой связано с обращением к единому историко-культурно-духовному истоку народов, чему и способствует Аркаим.

Аркаим в контексте природных истоков пассионарности в концепции этногенеза Л.Н. Гумилева

Л.Н.Гумилев отмечает: «роль пассионариев в этногенезе велика, но число их в этносе ничтожно. Группа пассионариев, приспособившая ландшафт к потребностям и приспособившаяся к ландшафту – основа для возникновения этноса. Потребность в самоутверждении обуславливает рост системы; силы для развития ее черпаются в пассионарности популяции. Рост системы создает инерцию развития, медленно теряющуюся от сопротивления среды» [178].

Согласно Гумилеву, «для возникновения этноса обязательно сочетание двух и более ландшафтов и этносов. Решающий фактор этногенеза – территориальность. Образование народов полицентрично; вспышки этногенеза связаны не с культурой и бытом народов в развитии или застое, не с расовым составом, не с уровнем экономики и техники, а с условиями пространства и времени. Регионы этногенеза все время меняются, значит, его вызывают не наземные силы, а источник этногенеза в окружении планеты Земля. Этногенез обусловлен географическими условиями: монотонный ландшафт препятствует быстрому развитию культуры, стабилизирует этносы, разнородный – способствует культурогенезу, стимулирует изменения, ведущие к появлению этнических образований, смене культур. Пассионарный импульс обязателен для возникновения этногенеза, разнообразие определяется ландшафтом, климатом, этническим соседством, культурными традициями, силой импульса. Этносы неповторимы, но процессы этногенеза по характеру, направлению схожи»[178].

Рассмотрим Аркаим и «Страну городов» в контексте пассионарной теории этногенеза Л.Н.Гумилева, исходя из географических условий:

«Страна городов» на своей территории содержала разные ландшафтные зоны, способствуя этим культурному взрыву, который рождает новые этносы: 1) многообразные ландшафты: Приуральский хребет – ландшафт, сочетающий горы, предгорья, равнины, степь, лесостепь, реликтовый хвойный лес, пастбищные угодья; 2) пенеплен – разрушенный хребет Уральских гор – месторождения меди с легкоплавкой природно-легированной медной рудой; 3)

водораздел – Уральский хребет – стык верховьев рек Сибири, Европы и Азии – путь, связывающий Европу с Азией.

Л.Н.Гумилев определял «месторазвития», как место рождения этноса, связанное с разнообразием ландшафтов и стыком разнообразных природных зон. Этнос адаптируется в разных ландшафтах, приспособлявая окружающую среду за счет энергии пассионарности сопричастной природе. «Формирование потоков вещества и энергии геосфер в антропогенном проявлении обусловлено почвой и ресурсами» [178, с.40].

Так, энергия пассионарности, порождающая этносы, будучи источником творческого преобразования и геохимических воздействий людей на планету связана с почвой, ландшафтом. Изменения географической среды обусловлены деятельностью человека. Историко-культурный анализ типа личности, сформированного на территории, позволяет связать внешние условия существования человека (географическое измерение, историческую обусловленность) с внутренним миром (деятельность в соответствии с ценностными ориентациями).

В.М.Массон отмечает: «Пик культуригенеза степной цивилизации Южного Зауралья связан с синташтинской культурой. Благодаря освоению рудной базы, металлургии «Страна городов» достигла уровня протогородской цивилизации. Более поздняя культурная стагнация связана с уходом индоиранцев – носителей синташтинской традиции. Постепенное угасание инноваций привело степную цивилизацию назад в первобытность. В постаркаимское время стабильность, способствующая росту населения, связана с культурной дивергенцией. Причины – завершение освоения экологических ниш и природные катаклизмы. Экологический кризис вел к кризису производства. Выход – миграция в другую экологическую нишу»[207, с.108].

Исходя из пассионарной концепции этногенеза Гумилева с пассионарной инертностью сопротивление этническому, природному окружению теряется, что ведет к гибели. Избыточная пассионарность также оказывает отрицательное влияние на процесс развития культуры, поскольку направляет пассионарное

сверхнапряжение на саморазрушение. И только расширение ареала может снизить уровень пассионарности до оптимального уровня, давая возможность продуктивной деятельности, кристаллизующей культуры этноса.

Так, жители Аркаима и «Страны городов» «мощным всплеском пассионарного напряжения поглощали сопредельные культуры и расширяли ареал за счет новых территорий. Жители «Страны городов» – носители самобытной индоиранской культуры и их потомки, создав в степях Евразии основу для коммуникаций и трансляции культурных ценностей, реализовали новые идеи, рожденные в степи в высоких достижениях культуры на территории Индии, Ирана, кристаллизуя культуру индоиранского этноса» [178].

Арийские племена при миграции в другую экологическую нишу сохраняли мифы, ритуалы и символы. «Приблизившись к порогу цивилизации, общество «Страны городов» исчерпало в природной и исторической ситуации возможности развития культурно-хозяйственных систем и, снимая избыток пассионарного сверхнапряжения, направленного на саморазрушение, двинулось к снижению уровня пассионарности до оптимума за счет расширения культурного ареала новых территорий. При продвижении разнородный вмещающий ландшафт способствовал возникновению процессов культурогенеза, стимулируя изменения, ведущие к смене культур» [178].

Рассматривая историю взаимодействий человека и ландшафта, Гумилев акцентирует изменения географической среды, обусловленные человеческой деятельностью. Теоретико-культурный анализ обращает к пассионарному типу личности, сформировавшемуся в ландшафте, что дает возможность соединить внешнее бытие, обусловленное географией и историей с внутренней энергичностью человека (активная деятельность пассионариев исходя из ценностных ориентаций) и увидеть востребованность пассионария в культуре.

Так, динамику культуры Аркаима определяют природные основания пассионарности, энергичность которой созидательна при самозапрете по отношению к хаосу. Порядок (аттрактивность – предметность – культура) начинается с самозапрета хаоса (энергичность – природа), что создает напор и

энергичную мощь и происходит освобождающее сбрасывание предметной формы. В культуре Аркаима это нашло отражение в иерархии предметных форм, где предметность артефакта дублируется в релевантной к артефактам деятельности, далее в мысли, на базе чего возможна философско-методологическая реконструкция духовной культуры жителей Аркаима, позволившая сделать подобные заключения.

Место Аркаима в становлении и динамике Евразийских культур

Современное евразийство, указывающее на необходимость упрочения единства Евразийских народов, имеет истоки в глубокой древности. О высокой культуре Древней Евразии свидетельствуют следующие археологические открытия: поселение Ботай в Северном Казахстане; руническое письмо на скалах и петроглифы на камнях в Сибири, Казахстане, Средней Азии и Монголии, также протогородская цивилизация эпохи бронзы «Страна городов», расположенная в Южном Зауралье, где сконцентрированы истоки евразийских культур, что говорит об общих судьбах народов Евразии.

Археолог В.В.Отрощенко [230, с. 30-31] один из первых обратился к обоснованию связи синташтинской археологической культуры и концепции пассионарности Л.Н.Гумилева, отметив хронологическое совпадение Южно-Уральского очага культуригенеза с эпохой первого пассионарного толчка (по Гумилеву) и попадание «Страны городов» на ось древнейших из засвидетельствованных пассионарных толчков. Выведя на ось пассионарных сдвигов андроновскую культуру, Л.Н.Гумилев предвосхитил открытие Синташты, из чего можно сделать вывод о соответствии очага культуригенеза (понятия археологического) зоне пассионарных толчков (понятию историческому). Созданные в лучших традициях петербургской научной школы гипотезы Л.Н.Гумилева и академика В.С.Бочкарева, который ввел в археологию понятие «очаг культуригенеза» [28] и реализовал в гипотезе о Волго-Уральском очаге культуригенеза в памятниках синташтинской культуры, определив продолжительность действия очага 150-200 лет, но размыв его

территорию до Волго-Уралья, которую В.В.Отрощенко ограничил до Южно-Уралья, дополняют одна другую.

В.В.Отрощенко уточнил роль Южно-Уральского очага культурогенеза на оси пассионарных толчков в происходивших вдоль нее «историко-культурных переменах и в волновом распространении культурных новаций на восток и на запад от нее»[25], отметив тенденцию к удревнению памятников культуры синташтинской у археологов, подкрепленную радиоуглеродными датировками 2100-1700г. до н.э. [385, с.94, 255]. По Гумилеву, в период пассионарных толчков 1800-1600 г.г. до н.э. Южно-Уральский очаг на оси пассионарных толчков хронологически приоритетен. Создатели очага раскрыли творческий потенциал ранее пассионарных хеттов и гиксосов. Древнейшие боевые колесницы с колесами на спицах и на конной тяге происходят из Южного Зауралья. Повозка из погребения у Кривого Озера у Троицка Челябинской области датирована 2026 г. до н.э. [385]. На Переднем Востоке появление колесниц документировано изображениями XVIII в до н.э., захоронения лошадей – не позднее XVII в. до н.э. Первый период пассионарных толчков связан с выходом на историческую арену индоевропейцев – хеттов, имевших на вооружении легкую боевую колесницу. Есть основания для утверждения, что индоевропейцами были и творцы Южно-Уральского очага культурогенеза.

Аркаим расположен в самом центре «пассионарной степной Оси Евразии». Географическая широта Аркаима – 52 градуса и 39 минут северной широты. Ученик Л.Н.Гумилева и Ю.Н.Рериха А.Н.Зелинский в геософии Русско-Евразийского пространства, рассматривая законы «коллективной психологии» народов в истории, волны вторжений и переселений из Азии, отмечает: «Русско-Евразийская ось истории, расположенная в районе 50-й параллели, была «нервом», вокруг которого группировались векторы этнических сверхнапряжений»[116] племён и народов. Исходя из пассионарной концепции Л.Н.Гумилёва, эту «ось» можно назвать «Пассионарной осью Евразии», «пассионарными пятидесятыми широтами. «Эта «степная ось» совпадает с «большой осью материка» »[116] – полоса повышенного давления

(особенно зимой) «ветрораздел» Русско-евразийских пространств. Эта «Русско-евразийская ось истории», «Большая историческая ось материка» проходит по 50-й параллели северной широты, от западного Большого Хингана до северо-восточных Карпат 7000 км, охватывая «историко-географические центры («месторазвития») Евразии: верховья Керулена и Онона (родина Чингисхана), Алтай с горой Белухой – центр скифского и тюркского этногенеза, Аркаим и «Страна городов» – область арийской протоцивилизации у юго-восточных отрогов Уральского хребта, южно-русские степи – скифы середины I тыс. до н.э., заканчиваясь в верховьях Днестра, юго-западнее Львова»[116].

Рассматривая Аркаим в контексте культурфилософских аспектов евразийского наследия, можно отметить, что основой динамики аркаимской культуры является выявленный евразийцами антропологический принцип первичности субъекта – творящей пассионарной личности, обладающей природным энергетизмом, связанной со своей культурной средой, готовой к самопожертвованию, подвигом совершенствования созидающей историю.

В основе индоиранской культуры Аркаима и в основании культурного мира «Россия-Евразия» находится творящая пассионарная личность, созидающая культуру, поскольку личность может развиваться только в культуре, созидая культуру и ее ценности. Индоиранская культура Аркаима и «Страны городов», как и культура в понимании евразийцев, духовная, самобытная, содержащая народные идеалы, ценности и этнокультурную идею, выраженную в архетипах, мифах и культурной самобытности соответствует психотипу народа и «месторазвитию».

Концептуальное предвосхищение Л.Н.Гумилёвым позитивного и консолидирующего потенциала евразийской идеи связано с осознанием единства исторической судьбы древних народов Евразии, что явилось немаловажным фактором развития социально-культурных контактов современных евразийских народов, оказав влияние на правителей государств и способствуя этим установлению новейших форм единства Евразии.

Древние памятники Евразийской степи Аркаим и «Страна городов» и наследие «последнего евразийца» Л.Н.Гумилева, которое посвящено изучению и утверждению общности исторической судьбы евразийских народов, способствуют современному культурному и политическому единству и пониманию интеграционных процессов сегодняшней Евразии с их уже реализованными проектами (Евразийское экономическое сообщество, Евразийский союз), способствуя познанию нашего прошлого, самореализации в настоящем и определению ориентиров развития на будущее.

Будущее России, как и доисторическое индоевропейское прошлое, и не столь отдаленное историческое прошлое Российской имперской мировой державы и Союза Советских Социалистических Республик связано с Евразией, и не только территориально, но и культурно, экономически и политически. Это находит отклик в словах американского политолога и социолога З.Бжезинского: «Кто владеет Евразией – тот владеет миром». Однако, историческое предназначение России предполагает другой идеологический вектор в отношениях с народами Евразии, исходящий не из имперских принципов колониальной политики западного мира, американского прагматизма и либерально-демократических ценностей, а исходящий из принципа равноправия и братства евразийских народов, основанного на сходстве менталитета народов Евразии, в основе которого лежат принципы духовности, традиционализма, коллективизма, общинности, открытости, патриотизма, что основано на принципах суверенного взаимовыгодного сотрудничества в разных формах, как в период существования Российской империи, или на протяжении советского периода истории СССР, так и сегодня в Российской Федерации.

Своеобразным «генетическим кодом» народов евразийского пространства является пассионарный дух свободы, равенства, братства всех народов его населяющих, поскольку почти все они имеют единый цивилизационный исток – единую культурную общность и единый материк – Евразию. Идея единого евразийского пространства – культурно-историческая перспектива единения народов и их культур может стать важнейшим основанием российской

идентичности. А осознание глубинного метафизического смысла синташтинско-аркаимского феномена – еще один шаг на пути развития и подтверждения евразийских корней этой идентичности. Аркаим и «Страна городов» в контексте евразийского учения доказывают неразрывную связь истории, в основе которой лежит духовное начало, объединяющее народы, страны, цивилизации, где каждый народ и каждый человек – неповторимое звено в бесконечной цепи духовной эволюции человечества.

Пассионарность в динамике культуры Аркаима: три уровня предметной формы (артефакт, действие, мысль) в теории развития

Культура Аркаима – это совокупность артефактов, дублированных в релевантной к артефактам деятельности и в мысли, поскольку культура, как систематически воспроизводимая предметная форма, бытийствует на четырех уровнях: 1) артефакт; 2) деятельность; 3) мысль; 4) предельная идеализация.

Через призму этой методологической установки рассмотрим культуру протогорода Аркаим. Источник, причина и побудитель динамики культуры Аркаима – творческая инициатива индоиранских пассионариев, адаптирующих общество в новой культурной среде. Динамика культуры Аркаима связана с трансформацией ее предметной формы – вертикальное движение от вещи через деятельность к мысли и далее к универсалии (предельной абстракции) – цикл движения от предметности материально-телесной к предметности, сопряженной с энергийностью, и обратное движение от универсалии к мысли и через деятельность к вещи. Это происходит одновременно, но в философском исследовании трансформация концептуально иерархически упорядочена.

Становление пассионарности в динамике культуры Аркаима по четырем уровням предметного бытия в рамках предметно-энергийного метода:

1) уровень формы, опредмеченной в вещественно-предметном бытии (комплекс археологических артефактов синташтинско-аркаимской культуры);

2) деятельно распредмеченный уровень вещественной формы (снятая с артефактов форма действий с ними по контуру их формы; деятельностное раскодирование в исторической реконструкции запечатленных в артефактах

символических образов; трансмедиаальный образ Аркаима – литературные, телевизионные, сценические постановки, художественные и скульптурные изображения, посвященные Аркаиму);

3) уровень мышления – свернутая в мысли форма действия с вещью (идеализация, сознание, язык – «на место образа становится слово» (Г.Гегель) – объективная мыслительная форма создает предметные основания для концентрации жизненных сил и энергетики человека);

4) энергийный уровень предельных идеализаций бытия – преодоление предметной определенности мысли, идентичность с бытием в трансценденции (пассионарность).

Объективность мыслительной формы предполагает обратную зависимость между предметностью и энергийностью. Энергийность бытия аркаимской культуры раскрепощается от предметности артефакта к символике образного действия до абстрактности мысли. Предметная определенность знака (слова) сходит в не предметность, сопряженную с энергийностью. В аркаимском пассионарии соединена природная энергийность и обновленная культура, он является ее конституирующим генетическим основанием. Пассионарность аркаимской культуры исследована в рамках предметно-энергийной диалектики до уровня объективной мыслительной формы.

Философско-методологическая реконструкция культуры протогорода Аркаим в рамках предметно-энергийного подхода позволяет увязать предметный и энергийный уровни социокультурного бытия, проявленного через археологические артефакты, обрядово-ритуальную деятельность, мифологические символы, словесно-знаковый уровень мышления и энергийный уровень предельных идеализаций бытия (пассионарность).

Фазы философско-методологической реконструкции культуры Аркаима:

I. Объективность первого порядка – объективность внешнего по отношению к человеку материального мира – цивилизационный блок (надстройка) – знания и технологии – материальная культура артефактов – номологический, технологический компоненты культуры:

1) Совокупность артефактов синташтинской археологической культуры (колесо со спицами, погребальный и производственный инвентарь, печи-колодцы, водосборная система) – реальное применение относящихся сторон – способ передвижения, сохранения, производства, жизнеобеспечения – восстановление ископаемых объектов на основе содержащейся в них информации – артефакты, дающие информацию о производственной подсистеме предметного мира представлены в музее заповедника «Аркаим» – (археологическая реконструкция).

II. Объективность второго порядка (идеальное) – объективность, которая существует в нашем сознании, но в не зависит от него – основание культуры (базис) – ценности (духовная культура) – аксиологический компонент:

2) Деятельностно-образная реконструкция жизни в границах артефактов – отношения в качестве образов – *материального – идеального*, которое может быть представлено, где артефакт намекает на его использование – образное воспроизведение применения артефактов, расширение их первичного применения, повторение фрагментов в расширенном масштабе, дополнение образным рядом (реконструкции – в границах артефактов: колесница, курган, металлургическая печь-колодец). Закодированная в артефакте форма его использования, способ деятельности с ним оживляем через историческую реконструкцию. Такой реконструкцией аркаимско-синташтинской культуры занимается Челябинский государственный историко-культурный заповедник «Аркаим», куда входят: «Музей человека и природы», «Исторический парк» (погребальные памятники, этнографические памятники: Казачья усадьба XIX в, ветряная мельница); «Музей древних производств» (археометаллургический эксперимент выплавки бронзы из малахита и азурита в печах-колодцах, изготовление керамики, ткачество); реконструкции: сарматский погребальный обряд в кургане «Темир», жилища энеолита, аркаимский дом, по модели колесницы воссоздана техника колесничного боя – (историческая реконструкция).

Образ Аркаима передан через формы искусства: кино (фильм), театр (спектакль, балет), литература (проза, поэзия), скульптура, живопись –

(культурологическая реконструкция). С.М.Шакиров [340] исследовал транс-медиаальный образ Аркаима в литературных произведениях Д.Бавильского и А.Верникова, в балетах, посвященных Аркаиму, поставленных в театрах Уфы и Челябинска, в фильме «Хребет России» Л.Парфенова. Образ Аркаима отразили в искусстве: скульптор Б.Кочаровский; художники: Е.Щетинкина, Э.Шарипов, А.Разбойников, Л.Баженова, Н.Смирнова; поэты: Н.Берек, З.Куприянова и др.

Так, форма аркаимского артефакта переведена в деятельностьную форму, за которой стоит энергийность. Это бытие формы в деятельности – энергийность в возможности, привнесение субъектности в объектность. Это означает, что деятельностьный (энергийный) дублер у артефактов есть. Так, степь – предметное бытие, но также и предметное бытие энергийного состояния человека в степи (предметность, распаивающая к миру – другой уровень энергийной насыщенности – колесница несется по степи).

Уровни энергийной насыщенности: 1) жестко привязанная предметность – орудийная энергийность (закрепление формы в сознании скотовода в рамках циклов природы, производства, домашнего хозяйства); 2) предметное раскрепощение – символический уровень (ремесленник украшающий сосуд сакральными символами) – тоже привязка, но жесткость ее иная, воплощение идеального в образах, раскрутка энергийности в творчестве, искусстве.

Так, в рамках орудийного уровня к разным слоям привязан разный уровень энергийности (деятельной способности). Есть орудия с ограниченными степенями свободы, а есть те, что расширяют наш горизонт (колесница, ритуальные вещи), мы персонально идентифицируем себя с этой предметностью – деятельная идентификация.

3) Уровень словесно-знаковый – знаковое бытие в языке, отношения в качестве знаков, отвлечение от относящихся сторон, сбрасывание конкретики, на первый план выходит мышление человека, выраженное в языке, слове, знаке, идее, архетипе – абстрагированные от относящихся сторон отношения – перевод с внешнего плана во внутренний. Знак с помощью слова извлекает отношение из относящихся сторон, и оно существует как идеальное –

объективная мыслительная форма в сознании. Предметность уходит на второй план, степень свободы и энергичности еще больше. В культуре Аркаима – это индоиранский язык его населения и связанные с ним написанные в дальнейшем и в другом месте косвенные источники – ведические тексты, где слово – высшая творческая сила, создающая космос, мир в мифе – результат слова бога – сравнительно-историческое языкознание в археологии (лингво-археологическая реконструкция). Индоиранский язык населения Аркаима связан с энергичностью индоиранского этноса (акцент на культуру Ясперса). Но у каждого народа свои природно-генетические способности пользоваться свободой, нарастающей предметной неопределенностью, расковывающей пассионарную деятельность (акцент на природу Гумилева).

Сопоставление древних текстов с археологией эпохи бронзы указывает на общие архетипы воды, горы, древа, священного города в духовной жизни древнего человека. Обратимся к исследованиям языка историками, лингвистами и археологами. Вся индоевропейская культура представляла слово, как о высшую творческую силу, способную создавать космос, а мир как результат мысли и слова божества, что отражено в исследованиях языка лингвистами (В.Вс.Иванов, Т.Я.Елизаренкова, Дж.Уилсон Г.Франкфорт, Т.Якобсен) [310, с.5]. В.Вс. Иванов отмечает: «В Египте эпохи Древнего Царства в «Мемфисском богословском трактате» (середина III тыс. до н.э.) главные боги происходят от Птаха посредством Его творческого слова» [310, с.4]. Академик Б.А.Тураев пишет: «Форма Птаха «Обладатель сердца и языка» создала всё. Мемфисский богослов в III тыс. до н.э. измыслил монотеистическую систему и объяснил весь мир как результат мысли и слова божества! Все сущее получило бытие сначала в сердце, в мысли, верховного существа, «язык», слово, которого вызвало их к жизни. Текст использован в учении о Логосе и исследователями герметизма» [325, с.5]. Дж.Уилсон говорит о Логосе в новозаветном смысле («Мемфисский трактат»): «сердце и язык получили власть над всеми членами, ибо они познали, что Птах в каждом теле и рту богов» [310, с. 5]. В Египте бог

Тот (Тховт) – «язык» бога Птаха, его «вестник-глашатай» (как Гермес греков), создатель языков, вместе с Сердцем-мыслью соотносился с Птахом»[310, с.5].

Археологи Г.Б.Зданович и Т.С.Малютина [105, с.78] интерпретируют «зафиксированное при раскопках воплощение структуры распластанного птичьего крыла с его базовой костной основой и тщательно уложенными птичьими перьями в храмово-погребальном комплексе – Большом Синташтинском Кургане в «Стране городов», соотнося эту археологическую находку с архетипическими образами, отраженными в косвенных письменных источниках – индоиранских и месопотамских текстах, обращаясь к мифологическому образу Горы и изображению птичьих крыльев в погребальном обряде. Текст Яджурведы: «горы имели крылья, летали по небу. Индра отсек их, чтобы сделать землю неподвижной. Крылья птиц он превратил в облака, которые парят над вершинами гор». Орел в Ригведе связан с древом жизни, горой и богом Сомой, которого орел принес на гору. И в месопотамских мифах есть образы древа жизни, горы, орла, змеи, а птичьи крылья в эпосе о Гильгамеше связаны с дорогой в потусторонний мир: *Крылья, как птичьи, надел мне на плечи: Взглянул и увел меня в дом мрака, жилище Иркалы...*» [363, с. 162]. Жители Вавилона связывали победу над засухой с дождем, который был олицетворен огромной птицей Имдугуд, покрывающей небеса «грозовыми тучами крыльев, пожирающей Небесного Быка, спалившего посева»[310, с.27]

«Основанием для представления архитектурного комплекса Большого Синташтинского кургана как «храма – святилища» послужила грандиозность сооружения, участки прокалов – следы «священного огня» и остатки вертикальных столбов, очевидно, символизирующих «Древо Жизни» [107, с.68]; Вселенское Древо – источник очистительной влаги, сомы, или амриты – напитка бессмертия, укорененное в первозданных водах, связано со священным местом. В Ригведе птицеподобные гении (гандхарвы) охраняют Древо – источник небесного Сомы, их отождествляют с Ашвинами и Марутами.

Сома – божество, связанное с проведением обрядов, посредник между людьми и богами. Сок сомы – жертвоприношение бога – мировой Закон обмена

энергиями всего сущего во Вселенной, его может выжимать только тот, кто достиг совершенства, раскрыв в себе все высшие человеческие качества.

Также арийские боги олицетворяют и природные силы. Хранитель и Владыка Высшего Вселенского закона *рита* – верховный бог ведийского пантеона Варуна олицетворяет водную стихию – космические воды, его трон венчает Вселенское Древо. Вселенная в Ведах – одухотворенная мандала, сплетенная из мириад нитей Закона, лучей, одухотворенных вод и рек, приводящих в движение существа всех миров в соответствии с Вселенским законом *рита*. Этимология имени Варуны связана с глаголом «вар» (охватывать, окружать, заключать в себе). Варуна охватывает Вселенную законом *рита*, заключает ее в свою систему миропорядка, являясь гарантом мирового законосообразия. С глаголом *вар* связана авестийская *вара*, с которой исследователи [261, 281, 408] соотносят Аркаим. В аркаимской культуре можно наблюдать поклонение воде, что, возможно, связано с поклонением индоиранскому богу водной стихии Варуне. Г.Б.Зданович и Т.С.Малютина отмечают: «выход подпочвенных вод (колодец, родник) в Большом Синташтинском кургане – это отражение мифологических взаимоотношений «человек – вода – гора» в культуре Синташта-Аркаим» [107, с. 74].

Значимость «воды» и водных путей в жизни и мифологии населения степной Евразии в эпоху бронзы доказывают обнаруженные в погребениях степных культур колесничного комплекса роговые «лопаточки». Д.Г.Зданович в русле интеграции мира степных культур эпохи бронзы в проблематику ранних индоевропейцев, рассматривает «лопаточки» как «модели весел в погребальном культе и интерпретирует, исходя из древнегреческого образа «весла Одиссея», поскольку в индоевропейских мифологиях и ритуалах сочетались колесница и лошадь, с одной стороны, и лодка / корабль и весло – с другой» [115, с. 456]. В русле концепции «степного балканского коридора» (III тыс. до н.э.), позволившего степным племенам участвовать в создании микено-минойской цивилизации, выполнены и исследования Я.Маккея, полагающего, что «царские династии Греции позднеэлладского I периода созданы степной

индоиранской элитой» [404]. В степях, на их родине, одним из символов элиты (наряду с копьем), по мнению Я.Маккея, были роговые «лопаточки». В Грецию индоиранцы привели взнузданных лошадей и колесницы (где находки степной колесничной упряжи бесспорны) и принесли память о прежних инсигниях власти. В Греции после адаптации нового индоевропейского населения к морю, властный символ «лопаточек» трансформировался в «весло Одиссея»[405, p.72]

Индоиранская культура Аркаим-Синташта, как и древний Восток, исходя из мировоззренческой целостности человека, для которого весь мир живой, и он с ним на «Ты», воспринимает этот мир целостно: эмоционально, творчески, мыслью, которая не автономна, но личностно-событийна в ритуале и мифе.

Так, слово собирает воедино и предметный мир вещей, и мир деятельности. Мысль – форма свернутого действия с вещью. Объективное содержание мыслительной формы в виде языка, слова, знака – это и есть наша энергийность – синтез концепций культуры (К.Ясперс) и природы (Л.Гумилев).

4) Уровень мысли – предельно знаковое бытие, энергийный уровень предельных идеализаций бытия, концентрация энергии в предельном знаке – категории бытия, которая играет роль линзы, что проявлялось в главной цели аркаимских мифологических обрядов – пробуждении и восхождении внутреннего божественного огня человека. Преодоление вещной, символической, знаковой форм и олицетворяющих их стихий: тело (земля), чувства (вода), мысль (воздух) приводит к концентрации на энергийности духа (огонь – Логос). Агни идентичен Соме в своей светосносности, жертвенности и очистительности («соки сомы – потоки вселенского закона» – РВ. IX. 63).

Переводчик Ригведы Э.В.Третьякова находит связь ведийского бога Сомы с Сома-чакрой Упанишад: «в кругообороте соков Сомы очищается Тысячелепестковый Лотос – энергетический центр человека, через который входят энергии Космоса, представляющий олицетворение соков Сомы» [301, с. 128] – обмен энергией богов и людей, пробуждающий божественную природу человека. Идентичность аркаимского пассионария с бытием как таковым в ритуале означает выход на предельную концентрацию энергийности

экстатического бытия духа. «Я есть» – потенциальная полнота всех возможных форм деятельности – идентичность с энергией – мощный энергийный напор.

Дух аркаимского пассионария собран в слове, голосе, мантре, молитве, ритме и слит с Единым в трансценденции, он объединяет в себе универсальную энергию любви к миру с бытием как таковым. Предельная мысль (универсалия) знаменует почти исчезновение предметности (К.Ясперс) и максимальный накал личностной энергийности, выраженный позже образами богов («Ригведа») и далее идентификацией «Атман = Брахман». Индивидуально личностное начало поднято до уровня энергийно насыщенной созидательности Бога (энергийно-пассионарная фаза предельного духовного рождения пассионария). Выйдя на уровень предельной мыслительной духовной раскованности, пассионарий был природно способен три вида бытия формы (вещь, деятельность, мысль) наполнить энергийной мощью естества и, создав новую форму культуры, построить Аркаим и «Страну городов» – (философская реконструкция). Так, на примере культуры Аркаима показано восходящее движение от предметного мира к энергийности (катафатическое Богопознание) – получение формы в вещном мире, перенесение ее в деятельность, в мысль, в предельную категорию, которая энергийна, и нисходящее движение от энергийности универсалии к мысли, деятельности, вещи (апофатическое Богооткровение).

Динамика культуры Аркаима – это форма, которую приобретают культурные изменения, а содержание и основа изменений – культурогенез. Динамика взаимодействия предметной и энергийной сторон культуры Аркаима – это герменевтический круг: *орудийный мир* – артефакты; *символический* – образы индоиранской традиции, *знаковый* – индоиранский язык, *универсально-знаковый* – категория бытия. Предметно-энергийные преобразования культуры Аркаима бытийствуют в качестве артефакта, действия по контуру его формы, знака (слова) и предельной энергийности бытия (пассионарности).

Так, при восхождении на священную гору пассионарий Аркаима накручивает на себя «контуры мира», с помощью общих слов схватывает многообразие вещей и деятельности с ними, которая концентрируется,

возникает мощная энергийная насыщенность. Это бесконечное множество деятельностей концентрируется на базе предельного знака (категория бытия). Уровень артефактов и уровень образного бытия распредмеченных артефактов разгоняют энергийность идей, предметность сбрасывается, и на первый план выходит пассионарность, способная преодолев любые преграды, достичь цели.

В культуре Аркаима энергийность бытия двигалась от вещно-телесно-чувственного состояния через «сбрасывание» предметных определенностей в экстазе бытия в ритуальном исполнении гимнов богам и проявила себя в идее жертвоприношения протогорода, который был сожжен его жителями перед их уходом, и культура закончилась испепелением. Это опредмечивание умерщвления и символизация вовне внутренней логики жителей: «всё старое сгорело» есть сильнейший отрыв от материального уровня и уход в идеальное, которое архетипически энергийно и одновременно предметно материально, но находится далеко за горизонтом, и пассионариям его необходимо достичь, создать. Вся энергия мифологического воображения, мыслей и действий пассионариев Аркаима устремляется за горизонт, к неизведанному, но страстно желанному для индоиранского народа, верящего в архетипический идеал.

Однако, философии необходим момент свободного воображения и идеализации, поэтому ей позволено то, что не может позволить археология.

Так, на каждом уровне предметности своя предметно-энергийная градация. На уровне первой предметности артефакта переступить через вещьность культуры Аркаима нельзя. Есть набор артефактов (медеплавильная печь, конские псалии, колесница, керамика), которые отражают вид деятельности (металлургию, коневодство, изготовление колесниц, керамики). Переступить нельзя и через ограничительную функцию образности индоиранских символов второй предметности (соляная символика на керамике и домашней утвари и в форме городища). Не переступить и через знаковость индоиранского языка на уровне третьей предметности, но здесь нарастает степень свободы и энергийности, это и есть начало становления пассионарности. Полная реализация пассионарности происходит на уровне

предельной абстракции бытия как такового, фиксирующего уровень духа, его предельной концентрации, благодаря которой и происходит становление всех предметных форм. На природную энергию аркаимско-синташтинских пассионариев накладывается культурно-энергетическое ограничение традиций, языка, мифов, архетипов и сакральных знаков, и выход на предельную концентрацию энергий, влечений человека, его энергичности любви как таковой, на стадию экстатического бытия духа пробивает любые предметные ограничения и создает новую форму духовной культуры.

Фактически это есть методологические моменты развертывания «Я» аркаимского пассионария. Так, обратное отношение работает в каждом из «Я»: 1) «Я» как предметное; 2) «Я» как предметно-энергетическое; 3) «Я» как энергетическое. И по мере уменьшения предметности возрастала энергичность «Я» у создавших культуру Аркаима и «Страны городов» пассионариев.

Пассионарии синташтинско-аркаимской культуры направляли свою энергичность целенаправленно на созидание предметно-культурной формы, что при предельном накале духа становилось абсолютной целью жизни, и энергичная пассионарная мощь (дух) сцеплялась с предметной формой (от строительства дома, ритуала до общественного устройства). Расковав свою деятельность, они наполнили энергичной мощью своего естества три формы бытия (вещь, деятельность, мысль) и, осуществив синтез природного и культурного, построили Аркаим и «Страну городов».

В культуре Аркаима эта логика представлена иерархией предметных форм, где предметность артефакта дублируется в релевантной к артефактам деятельности и в мысли (мысль – свернутое действие), на базе чего возможна философско-методологическая реконструкция духовной жизни аркаимцев.

Культура Аркаима рассмотрена через призму концептуального подхода – синтез пассионарности (энергичности) и культуры (предметности), единство природного – естественного и культурного – искусственного. У пассионариев Аркаима артефакты (предметные формы) градуированы с точки зрения степеней свободы (энергичности). В сакральной вещи рубикон доминирования

предметной формы перейдён, в сакральности важна духовность, энергичность. Одна и та же вещь переместилась из орудийного в символический уровень (сосуд, топор, колесница могут быть и бытовыми, и ритуально-сакральными).

Данная методология требует расставить акценты для пояснения выбранной позиции. В философии объектно-субъектное бытие домысливаемо через предметные формы (обиходное (снизу – вверх) и ритуальное (сверху – вниз) – разные векторы по отношению к реальности. Мы акцентируем на бытовой стороне жизни, но есть другая сторона – обратное движение духа в этот мир. Третьим моментом является артефакт – выход на участвующую в этом процессе границу, поскольку артефакт является границей бытовой, материальной, предметной стороны, которая имеет иерархию сбрасывания «исчезающей предметности» (Ясперс) – это движение от тяжелой предметной формы к легким, универсальным, указывающим на мир предметным формам.

Здесь необходим принцип объективности. «Субъект одалживает свой язык природе, и природа говорит его языком, но сугубо объективно» (Г.Гегель). Объективная составляющая археологии – артефакт – объективизм артефакта.

В философско-методологической реконструкции аркаимской культуры необходимо выявить, какая деятельность и какая мысль закодирована в археологическом материале и сколь тяжела предметная форма (по Ф.Ницше), поскольку тяжелая предметная форма сдерживает энергичность, которая в культуре Аркаима играет далеко не последнюю роль, и мы здесь рассматриваем архаические события, где быт не всегда является доминирующим.

В Аркаиме это можно проследить в рамках орудийного слоя, выстроив орудийную предметную иерархию от жестко привязанных к предметному миру форм к расковывающим, имеющим большую степень свободы даже в рамках материального мира предметным формам, поскольку форма артефакта дублирована в деятельности. Одни артефакты с ярко выраженной предметной стороной задают ограниченный круг деятельности, указывая на то, как разворачивался реальный бытовой процесс (скотоводство, земледелие в виде «огородничества»). Но в рамках орудийного уровня есть бытовые предметные

составляющие, которые максимально расширяют предметный горизонт и круг захваченности предметной формой (колесница, запряженными лошадьми, несущаяся по степи, городище в форме мандалы, ритуальные и погребальные памятники, где сама смерть является *выходом за-* утратой земного бытийного уровня, сакральные предметы культа – ритуальный топор, булава, сосуд) – предметные формы, создающие мощный всплеск энергии (энергичная сторона).

Иерархия сбрасывания «исчезающей предметности» представлена у В.И. Плотникова [251] в его «Онтологии», начатой с анализа рассказа В.И.Шукшина «Алёша бесконвойный», у главного героя которого суббота – банный день, и он придерживается этого правила, не смотря ни на какие обстоятельства. В этот момент он выпадает из процесса и становится свободным, сбрасывая жесткую предметную определенность тяжелого крестьянского труда – *выходит за...* Уровни иерархии сбрасывания предметного бытия в социуме связаны с разделением труда (крестьянин, ремесленник, торговец, интеллектуал).

В рамках орудийной формы ремесленник по отношению к крестьянину свободнее, поскольку он не зависит от объективного природного процесса, его предметная форма выше, еще выше – купец, затем поэт и философ, поскольку поднимаясь выше, мы охватываем больше, и когда расширяется горизонт того, что надо охватить, мы вынуждены поднимать точку зрения выше, и на пределе захватывает дух (степь, небо, горы, космос, бытие...) – обратная зависимость, корреляция, которая обнаруживается предметно и прицельно. Сходную логику можно проследить в культуре Аркаима: правящая пассионарная жреческо-царская элита сбрасывающая «исчезающую предметность» в ритуале более свободна от предметного бытия, чем рядовые общинники, выполняющие жизнеобеспечивающую функцию.

Другая обратная логика конкретизирована выше – она связывает *начало* с предметными формами и основными элементами свободы: 1) «свобода от» – *восхождение* – сбрасывание предметности; 2) «свобода в» – *пребывание* – в свободе, состоянии «Я есть»; 3) «свобода для» – *воспроизводство* пребывания. Это конкретизировано на примерах Аркаима в первом параграфе второй главы

Однако, философско-методологическая реконструкция предполагает абстрактные рассуждения, в действительности всё слито, т.к. сакральный смысл в архаической культуре присутствует в каждом акте деятельности.

В ходе философско-методологической реконструкции культуры протогорода Аркаим выявлены конституирующие предметные формы, с которыми сцепились энергийные вспышки пассионариев Аркаима: колесница как *артефакт* и ее архетип в арийской и аркаимской мифологии, с дальнейшей трансформацией ее предметной формы в *символ* царской власти и сущности человека в индуизме, Большая колесница (Махаяна) и Малая колесница (Хинаяна) в буддизме, или предметная форма праарийских артефактов – синташтинских курганов, черты которых сохранила буддийская ступа и их общий арийский и аркаимский мифический образ-архетип Мировой горы. Так, определен символический ряд, конституирующий пассионарность в динамике культуры Аркаима, состоящей из совокупности символических протологов.

Аркаим раскрывает особенности социокультурной динамики древних цивилизаций и исторических процессов в Зауральской степи на рубеже III – начала II тыс. до н.э. Динамика культуры Аркаима, связанная с содержанием и основой изменений (культурогенез) конкретизирована на уровне вещественной процедуры реконструкции идеи протогорода, представляющей форму социального общежития и связана с проблемой урбанизации. Прямых аналогий в плане урбанизации Аркаиму и «Стране городов» нет. Аркаим – это «взрыв в культуре» (Ю.М.Лотман) – здесь новации во всем: новые технологии в строительстве, металлургии, производящем хозяйстве, освоении пространства (колесница), культе. Урбанизованная территория – один из основных признаков культуры Синташта-Аркаим, но он работает только в комплексе с другими признаками. Так, археологические формы синташтинско-аркаимской культуры имеют ряд признаков, на которых можно показать энергийность этой культуры в развитии комплекса археологических культур эпохи бронзы.

Культура Аркаима, реконструированная в рамках концепции Г.Гегеля о *началах–основаниях и их предпосылках* – представлена как исторический

процесс, имеющий три фазы: 1) *становление* – общие предпосылки – тенденции, «рассыпанные в природе», (природно-космические факторы – ландшафт, природные ресурсы, климат, пассионарный толчок), которые в момент сцепления переходят в непосредственные предпосылки обновленной культуры (социально-культурные факторы – новые технологии, религия, культура); 2) *начало* – сцепление общих и непосредственных предпосылок – рождение Аркаима, как начала новой культуры, культурный взрыв, нарушивший поступательный ход истории, прервав исторический процесс и первобытную историю всей степи-лесостепи Евразии и переход на качественно новый политический, экономический, технологический и культурный уровень жизни; 3) *воспроизводство* индоиранской культуры Аркаима в ее динамике через многовековую преемственность традиции, сохранившей ядро этой культуры при миграции в Индию и Иран. Так, природная энергийная сторона (Гумилев) вошла в сцепление с динамичной предметной (культурной) стороной (Ясперс) и получила выражение в третьей стороне – в пассионариях (единство природно-энергийного и культурно-предметного), создавших новую культуру; где каждая сторона выразилась в двух других, работающих на третью, произошло взаимообогащение через синтез, начав ее *воспроизводство*.

Это сцепление могло произойти в связи с завершением освоения экологических ниш в Циркумпонтийской металлургической провинции, что направило жителей Евразийских степей на поиски способа выживания. Согласно М.Хайдеггеру, «спасительное» кроется там, где опасность достигает предела [316]. Выходом стала миграция в другую экологическую нишу, которой оказался Зауральский пенеплен. Доступные для добычи залежи меди и золота влекли в Южное Зауралье разнокультурное пассионарное население, его совместными усилиями были созданы Аркаим и «Страна городов», которая в дальнейшем оказала огромное влияние на Евразийское пространство, дав толчок для рождения Евразийской металлургической провинции.

На что ранее уходили тысячелетия, в Южном Зауралье в эпоху бронзы прошло быстро путем возможных сочетаний. И на этом фоне возникла новая

элементарная социально-культурная связь, элементарная форма культуры, способная к воспроизводству, которая организовалась в связи с новыми технологиями в производящем хозяйстве, металлургии, градостроительстве, коммуникациях, культуре. Человек нашел стержень выживания, зацепился за него и начал систематически воспроизводить.

Руководствуясь концепцией Г.В.Ф.Гегеля о *началах–основаниях и их предпосылках* и концепцией В.И.Плотникова о возникновении человека, можно интерпретировать культуру Аркаима как продукт культурно-пассионарного взаимодействия. И если принять Аркаим как *начало* новой культуры, то вся предшествующая история Евразийской степи будет историей предпосылок, которые заточивались на это событие, а Аркаим и «Страну городов» можно расценить, как *элементарную форму культуры*, после возникновения которой началось ее воспроизводство. Все предпосылки возникновения Аркаима и «Страны городов» (металлургия, освоение лошади, изобретение легкой колесницы, регулярная застройка, индоиранская культурная традиция и пр.) – это преодоление предметности (предметной формы и предметной привязанности – выход за...). И зная, что на входе, а что на выходе, используя категории: *предпосылки, начала, воспроизводство*, а также *пассионарность (энергичность) и культура (предметность)*, мы методологически реконструируем возникновение и динамику культуры Аркаима и делаем вывод, что Аркаим – пассионарно-культурный феномен, элементарная социально-культурная связь, элементарная форма культуры способная к воспроизводству.

Так, философская концептуально-методологическая реконструкция культуры Аркаима, где Аркаим представлен как начало, возникновение и воспроизводство индоиранской культуры, несомненно, гипотетична. Однако, поскольку культура Аркаима, как систематически воспроизводимая форма, бытийствует на четырех уровнях (артефакт, деятельность, мысль, предельная универсалия), и форма ее существует объектно и субъектно, то ограничиваться только объектным качеством формы нельзя. Нарастание степеней свободы человека в культуре Аркаима обусловлено предметно и сопряжено с порядками

возрастания ее энергичности (пассионарности). Пассионарность создателей культуры Аркаима имеет восходящие и нисходящие порядки от предметно-бытового к предметно-сакральному (восхождение), и от предметно-сакрального к бытовому (нисхождение). Предметно-объектный акцент в основании быта, предметно-субъектный акцент в основании сакральности. Апофатически логика философско-методологической реконструкции сверху вниз от Ригведы к Аркаиму – это логика энергично-предметного конституирующего культурного созидания, по сути, генетического начала.

Энергия пассионарности обладает космической силой, направленной на духовно-созидательное творение истории. Культура Аркаима обращает внимание на возможность использования этой энергии при осознании единства и взаимосвязанности предметных и энергичных потоков в ноосферном бытии нашей цивилизации, где человек-микрокосм – пересечение физического и метафизического связан с макрокосмом, предопределен сделать выбор в пользу общего блага, как это делали мудрецы - пассионарии древности.

3.2. Пассионарность в основных способах постижения культуры Аркаима (миф, ритуал, символ, сакральное - профанное)

Сущность пассионарности в культуре Аркаима раскрывается в основных способах постижения ее культурного смысла через миф, ритуал, символ, сакральное. Пассионарность проявлена в разных предметных формах бытия: на онтологическом сущностном уровне универсалий, на гносеологическом уровне коммуникативной формы языка и мышления, на праксеологическом уровне образно-символической деятельности и материализована в археологических артефактах. Все эти символические программы мышления и деятельности пассионария направлены на природно-культурное становление его единства и универсальности в целостной картине мира.

Сущность мифа как формы культуры и парадигмы мифологии

Миф – первая доисторическая форма культуры, структурирующая этнос, соединившая духовное и материальное, трансцендентное и имманентное, категория сознания и бытия, предполагающая единство жизни и эмоционально-

ассоциативный способ восприятия мира, представляющего как некое целое, сопричастное человеку. В мифологическом мышлении едины естественное и сверхъестественное, отдельное и общее, объективное и субъективное, духовное и телесное, чувственно-образное и логико-знаковое. Миф – это способ идентификации с природой, социумом, космосом, он связан с ритуалом. Функция мифа – самоотождествление индивида с универсумом. В архаике миф – способ мышления и средство консолидации общины. Мифология архаики сформирована как этномифология (Веды, Авеста, Илиада). Но возникновение мифа связано с устной, допонятийной культурой, его создание было задолго до его письменной фиксации этносами.

Черты мифа: многослойность, полифункциональность, эмоциональность метафоризм, образность, символичность; синкретичность; отсутствие рефлексии; догматизм; очеловеченность природы, одушевленность космоса; единство субъекта и объекта, а также вещи, знака, слова, имени и существа, пространства и времени; цикличность времени, имеющего первоначало, первопричину; миф не рационален, как традиционное мышление; оперирует чувственными образами коллективного сознания.

В основе мифологического мировоззрения – проблема происхождения, при переходе от мифа к логосу интерес смещен к проблеме первопричин бытия.

Два подхода к мифологии: 1) компаративистский – распространение мифов при взаимодействии культур (Б.Малиновский, М.Элиаде, Дж. Фрезер); 2) субстанциальный (психо-этно-социологический) – миф – универсальный продукт психики, исторической практики, организации общества (З.Фрейд, А.Адлер, К.Юнг, Э.Дюркгейм, Л.Леви-Брюль, К.Леви-Стросс и др.) [356].

Теория мифа исследована социальной онтологией и феноменологией: миф – интегративная форма бытия (Ф.Шеллинг); психоанализ мифотворчества (З.Фрейд, К.Юнг); символизм мифологического сознания (Э. Кассирер); миф в исследованиях этнографической школы (Д.Фрезер, Л.Леви-Брюль, Э. Дюркгейм, Б.Малиновский). Гносеология мифа: миф как познавательная форма

имеет логику и рациональность (Ф.Х.Кессиди, К.Хюбнер, Я.Э.Голосовкер). Мифологическую и научную онтологию соотносят Ю.М.Лотман, А.А.Потебня.

Парадигмы мифологии: *эволюционистская (антропологическая)*: мифология – протонаука (Э.Б.Тайлор, Г.Спенсер); *ритуальная*: миф – позднее интерпретирование стихийного аффективно-моторного ритуализированного действия (Дж.Фрейзер); *функциональная*: миф – механизм воссоздания культурной традиции и психологического интегрирования социума (Б.Малиновский, А.Радклифф-Браун); *аффективно-ассоциативная*: миф – объективация коллективных архетипов бессознательного; спасение от страха перед историей (К.Г.Юнг, М.Элиаде); *социальная* – форма устройства родовой общины, построенная на дологических основах партиципации, анизотропности, негомогенности пространства и времени (Э.Дюркгейм, Л.Леви-Брюль); *символическая*: миф – замкнутая семиотическая система (Э.Кассирер, С.Лангер); *структуралистская* – миф – структура в культуре – снятие остроты мировоззренческих противоречий, логика мифологического мышления (К.Леви-Стросс). М.Элиаде считает миф гибкой структурой, адаптирующейся к любым формам культуры, его невозможно искоренить, поскольку человек всегда желает прикоснуться к вечному. М.Элиаде [362, с.27] описывает структуру и функции мифа в первобытных обществах, где мифом является: 1) история подвигов мифических существ; 2) абсолютно истинное сакральное сказание; 3) «создание», парадигма поведения; 4) «происхождение» вещей, которое «переживается» в ритуальном воссоздании мифа; 5) «проживается» сообществом, захваченным сакральной силой воссозданных в памяти событий.

В.М.Найдыш отмечает: «мифологическое мышление – допонятийное, операндами выступают образы. Сенсорно-перцептивный уровень когнитивной системы сохраняет продуцирование образности и связь содержания и личностного смысла. Всеобщность мифотворчества определена личностной модальностью» [208, с. 516]. Л.Леви-Брюль видел в мифах позднее творение культуры первобытности. С развитым самосознанием преодолевается привязанность «индивидуального сознания к коллективному, личность

отдаляется от рода, индивидуализируются образы «потусторонних сил», наделяясь персонифицирующими чертами (духов, душ) и сопричастность менее актуальна. Между индивидом и коллективом появляется культ предков, миф» [209, с.92]. Миф – это замена партиципации, эмоциональная сопричастность с социальной группой, родом, тотемом, природой и социумом.

Э.Кассирер утверждал в мифе становление духа, имеющее собственную реальность, в генезисе мифа видел структуру культуры, а в символических формах – основу бытия человека. Все формы культуры содержат миф, их взаимное влияние представляет систему символических форм взаимоотношений человек – мир. К.Леви-Стросс в структурном подходе рассмотрел миф в виде языка образов, как связь человечества в единой структуре бессознательного, которое в мышлении закрепило логику изначального освоения мира. В миф снят негатив, историчность заменена безвременьем. Миф отличается неутилитарностью, свободой в отношениях человек – Вселенная. З.Фрейд считает, что миф – иносказательная, образная, скрытая жизнь доисторической стадии бессознательного у архаического человека. П.Фейерабенд и К.Хюбнер критиковали сциентизм, говоря о многообразии типов знания. П.Фейерабенд видел в мифах своеобразные теории предков на архаическом этапе развития сознания. К.Хюбнер считает миф системой мышления, опыта и первичной реальности, которая существует вне зависимости от осознания в подсознании.

В.А.Жилина рассматривает «миф, как специфическое отражение идеологии духа эпохи, где мифологическое мировоззрение закрепляет онтологическое противоречие человеческой природы. Диалектика «распредмечивания» и «опредмечивания» разворачивается в нем через трансцендентального субъекта. Человек, приступающий к познанию себя, первым открытием получает силу собственного разума. Разумность имманентна человеку. Коллективность мифа отражает родовую доминанту идеологического подхода той эпохи. В зарождении Логоса, Номоса, Этоса их общезначимый компонент более значим, чем индивидуальный» [94, с. 17].

К.Ясперс считает, что в мифологии, богословии и философии описано «бытие трансценденции; мифология – как беспрестанно меняющаяся полнота историй, форм и толкований, развертывание пронизывающего мировое знание и движущегося рядом с ним знания о трансценденции; богословие – на основании исторически фиксированного откровения, как рационально-систематическое завершение, становящееся знанием истинного; философская метафизика – как вымышление трансценденции в существовании посредством мыслей, проникающих к последним истокам и границам существования, исполняющихся только в присутствии всегда историчной экзистенции. Она усваивает то, что существует повсюду, как мифологическая действительность, и старается понять то, что чуждо ей в мифологии и откровении» [373, с. 33].

Согласно К.Ясперсу, миф – форма символической коммуникации, а трансценденция – это Бог без Откровения, постигаемый в философской вере через экзистенциальное озарение в «пограничной ситуации», посредством «шифров трансценденции» – это ключ к экзистенциальной коммуникации.

А.Ф. Лосев считал, что миф – не изобретение человека, а воплощение жизни; всё в культуре мифологично, а миф – это имя, тождество образа и идеи.

Исследуя предметно-энергийный аспект мифа, и вплетая мифологию в бытие, А.Ф.Лосев феноменологически описал миф и выявил его диалектику: «Миф есть в словах данная чудесная личностная история. Миф есть не субстанциальное, но *энергийное*, самоутверждение и смысловое явление личности, ее образ» [180, с. 195, 199], не зависящие от времени. В мифе в возникших свойствах вещи воплощается более высокий общий смысл. «Миф есть живое, символически-выразительное, бытие. Вещь, ставшая символом, есть миф, она не просто осмысливается мифологически, но энергийно воплощает в себе новую сущность и объективно обретает новые свойства. Мифическая отрешенность есть отрешенность фактов по их *идее* от их обычного идейного состава и назначения. Миф – это символ, вещь, которая означает то, что она есть по существу» [180, с. 67, 186]. «У А.Ф.Лосева, миф – тождество идеального и материального, становление идеи как бытия в символе. Внешняя

проявленность мифа – символ. Структуры символа и первосущности (бытия самого по себе) совпадают, но символ выражается энергично (лично). Миф – развёрнутый символ, коммуникация человека и Бога (открытость Бога в энергии, осуществление символа)» [32]. Диалектическая феноменология или философский символизм А.Ф.Лосева базируется не на сущностных, а на энергичных категориях. Согласно А.Ф.Лосеву, миф – не выдумка и не идеальное бытие, человек живет в мифе изначально, и миф, соединяющий чувственное и сверхчувственное бытие, является его личностью, реальностью и жизнью. В основе диалектической феноменологии или философского символизма А.Ф.Лосева лежат не сущностные, а энергичные категории. «Миф – не субстанциальное самоутверждение личности в вечности, а энергичное, феноменальное смысловое самоутверждение личности» [180, с.119]. Согласно Лосеву, мифическая личность смысловыми энергиями объединяет вещи в единое целое. Смысловое выражение личности имеет свою форму – смысл воплощен энергично, т.к. вещи энергично выражают личность. Источником космического целого являются боги, они энергичны для человека.

М.П.Шумакова отмечает: «В чувственно-телесной «вещности» мифологического мышления вещь и идея вещи неразличимы. Вещь, ставшая символом, затем идеей превращается в миф. Символ энергичен, мир вещей и духовный мир едины, духовное проходит сквозь вещный мир, проявляя энергичность в имени/символе вещи. Энергия в мифе направлена на мир через вещи. В имени вещи – эманация личности, она символична и энергична, это сознательное исхождение смысла. Энергичность возникает не за счет уменьшения предметной определенности бытия, а благодаря ей» [355, с. 105].

Однако, по нашему мнению, энергичность (пассионарность) в мифологическом мировоззрении возникает именно за счет уменьшения предметной определенности бытия, поскольку мифы создали люди, самые на тот момент продвинутые пассионарии, которые сбросили с себя всю предметную определенность и, соединив в себе природные истоки (Гумилев) и культурные возможности (Ясперс), вышли на уровень духа. И энергичность

созданной ими вещи, объекта – это плод ритуальной деятельности пассионариев, их образного мышления и концентрации энергии в предельном знаке – категории бытия, которая играет роль линзы.

В ритуале происходит идентичность пассионария с бытием как таковым, что означает выход на предельную концентрацию энергичности экстатического бытия духа, где «Я есть» – потенциальная полнота всех возможных форм деятельности – идентичность с энергией – мощный энергичный напор, когда дух собран в слове, голосе, заклинании, мантре, молитве, которую они ритмично вкладывают в ритуальную вещь. И не смысл здесь имеет значение, его вообще в такие моменты нет, поскольку в экстазе отключено рациональное мышление, но ритм, наполненный энергичной мощью пассионария и его воля, его Дух, слившийся с Единым. Затем энергичная мощь космического ритма перенесена на словесно-знаковый уровень человеческого мышления, способного выразить ее в языке, слове, знаке, идее, где знак с помощью слова извлекает отношение из относящихся сторон, и оно существует, как идеальное – объективная мыслительная форма в сознании. Идею (мысль) пассионарий воплощает в знак (слово), через символ ритуала (действие) в предметную определенность (вещи), которая становится энергичной, обретает имя/ символ, содержащее эманацию личности и несет в себе мифический образ.

Так замыкается герменевтический круг динамики культуры, связанный с трансформацией ее предметной формы – от универсалии к мысли и через деятельность к вещи (нисходящий апофатический – непознаваемое разумом мистическое Богооткровение), и обратное вертикальное движение от вещи через деятельность к мысли и далее к универсалии (предельной абстракции) – цикл движения от предметности материально-телесной к предметности, сопряженной с энергичностью (восходящий катафатический – Богопознание по иерархической лестнице аналогий тварного бытия Творцу). Так, жертвенный конь – символ тела (формы) Праджапати (Творящий принцип, Абсолют) единосущностей с Праджапати – мистическое приобщение – не символ высшей реальности, а ее проявление. Плавка металла из руды в аркаимских печах-

колодцах, где на дне колодца обнаружены обугленные кости жертвенных животных, принесенных богу Агни, рожденному в «темных водах колодца», – символ Золотого Зародыша космогонических гимнов «Ригведы», он рождается в первозданных водах («Космические Воды зачали Вселенную») силой тепла (тапас) космического жара, связанного с Солнцем (Сурьей) и Огнем (Агни), трансформируясь затем в ведийской традиции в идею подвижничества, аскезы.

Богопознание в мифологическом мышлении – это помимо коллективного опыта в результате горизонтального энергоинформационного обмена в сообществе, вертикальный энергообмен с Космосом при восполнении сопричастности в мифе через ритуал на сенсорно-перцептивной ступени когнитивной системы. Это связь природного и культурного смысла пассионария, идентичного с духом в онтической форме – момент реального переживания духовной вспышки, соединяющей с Единым, результатом которой является мысль – самая высокая созидательная энергия. Но венец мысли здесь – не предметная сторона знаний, которые субъективны по форме и объективны по содержанию, а энергийная природа ценностей, которые объективны по форме и субъективны по содержанию. Именно объективная мыслительная форма создает предметные основания для концентрации жизненных сил и жизненной энергетики. Объективная природа формы ценностей, которая присутствует в мифе, легенде, несет смысл этой созидательной энергии, где отражены надежды, воля и достижения народа, и каждый вождь, каждое открытие, бедствие, или подвиг облакаются в миф и легенду субъективного содержания. Духовное устремление коллектива запечатлевает образ истинного, объективного значения, и символ означает мировой знак – язык созидателей мифа и легенды мира, носителей подвига пассионариев. Так, мифологическое мышление – это моделирование мира, позволяющее трансцендировать, выходя за пределы непосредственного бытия, опредмечивать мир собственных значений, смыслов, фиксируя и передавая его в опыте поколений, что и выполняет в мифе культурный герой – пассионарий.

Е.В.Иванова отмечает: «герой мифа – средоточие предельных смыслов, которые он внедряет в социум, «ведая» тайными знаниями. Социум ради стабильности поддерживает смысловые конструкции в неизменном виде, и нужен новый герой мифа, чтобы вновь проявить мифотворческий инстинкт субъекта. Мифотворчество не проходит через этапы интуиции, догадок, экспериментов. Миф не ищет истины, не размышляет, он констатирует, структурирует, упорядочивает, вносит ясность и предоставляет счастливый конец конфликтов. Мифологическое мышление синкретично, его семантический, аксиологический и праксеологический аспекты совпадают. Мифотворчество – разрешение героем мифа противоречий в социальной ситуации путем отыскания новых параметров, задающих модель мира» [118].

Так, миф рассмотрен нами, как идейно-смысловое, деятельное и предметное освоение мира, играющее значимую роль в развитии общества и личности. Пассионарий в мифе представлен, как культурный герой, совершающий подвиги во имя общего блага, становящийся идеальным архетипом – символом трансцендентных смыслов мифа, вносящий эти универсальные бытийственные смыслы и духовные ценности в жизнь социума. Миф, как способ идентификации с культурным героем, демиургом, несущим в себе цель, целостность бытия, наполняющим разрозненные части бытия смысловым единством, задает культурные ориентиры деятельности пассионария.

Реконструкция мифологического мировосприятия на основе постижения аркаимского артефакта

Обратимся к феномену мифа и проблеме бытования «вещи» в аркаимском мифе. Создание вещи и рождение идеи вырастает из потребностей человека при становлении культуры. Вещь – вторичный объект. «Творение вещей – последняя волна космогенеза и антропогенеза» [295]. Демиург в данном случае – пассионарий, а в вещи отражена его потребность, цель и технология. «Философский аспект сущности вещи в архаичных моделях мира вводит вещь в сферу духовности, сохраняя ее материальность. Вещи в эпоху архаики вне космологической перспективы, они возникали в результате

действий сакральной личности – Бога, героя, первочеловека. Демиург передает творящую функцию первочеловеку, прародителю людей и тот тоже становится демиургом, а вещи – первое его творение в лоне культуры. Человек создал первые «вещи» чтобы выжить при переходе от космологического этапа в антропоцентрический» [295]. Кроме функциональных вещей создавались ритуальные вещи духовной культуры, более приоритетные, поскольку идея предшествует вещи. Согласно В.Н.Топорову: «В древности престижно то, что сакрально, а сакрально то, что «космологично», что находится в начале творения и воспроизводится ежегодно в ритуале. *Первовещь* возводимая к «началу творения», обладает особым статусом и имманентной силой»[396, с.11]

Ведический «вещный» мир определяет статус вещи ее включенностью в сферу сакрального. Онтологически оправдано и реально только входящее в главный сакральный текст эпохи. Со способностью воспроизводить богатство связана магическая сила вещи. Согласно М.Хайдеггеру, «модус вещи – *веществование* – приобретение статуса вещи, оповещение о ней – преодоление ее вещности и превращение в знак – элемент не материально-вещного, а идеально-духовного пространства. Слово уводит от лежащей ниже вещи к находящейся выше идее, спиритуализуя вещь» [316]. Это и есть трансформация предметной формы – от универсалии к мысли через деятельность к вещи, и обратное вертикальное движение от вещи через деятельность к мысли и к универсалии (предельной абстракции) – цикл движения от предметности материально-телесной к предметности энергийной.

Также и для аркаимских пассионариев престижно всё сакральное, «космологичное», находящееся в начале сотворения и повторяющееся ежегодно в основном ритуале, описанном в текстах Вед, в которых космогонический миф – это архетип вечного обновления жизни и победы над силами хаоса. В процессе временного цикла в завершении года на смену космосу приходил хаос, и с целью возрождения упорядоченной жизни необходимо было повторение акта сотворения бога Индры, который превратил мир потенциальный в мир реальный. Подвиг Индры – убийство ваджрой

(молнией) дракона Вритру и освобождение коров, спрятанных им в пещере Вала – необходимо ежегодно повторять в ритуале и воспевать в гимнах.

Повторяя в ритуале подвиг Индры, человек выходит за пределы вещного мира в энергийный, соединяя свои энергии с энергиями Космоса. Повторяющийся мотив разрушения скалы и освобождения коров соответствует внутреннему движению человека на пути самосовершенствования, и победе над собой. Человек в Ригведе – «золотой зародыш» малой вселенной – микрокосм в макрокосме, содержащий огромный энергетический потенциал. Индра символизировал силу, способную выйти за человеческие ограничения, давшую возможность слияния внутренних энергий человека с энергиями Космоса и осознанное единство и связь всех вещей и явлений, где люди и вещи являются частью Космоса и различными проявлениями высшей реальности.

Сакральной «космологичной» «первовещью» является *ваджра-молния* (с санскрита – алмазный жезл) – оружие бога Индры, выкованная для него Тваштаром, она восходит к началу творения, ей присуща имманентная сила. Ваджра Индры – культовое сакральное оружие, символизирующее верховную власть, пронзающий тьму свет, борьбу с темными силами, воздействие «горнего» мира на мир «дольний». Проблему идентификации ваджры Индры с вооружением древних племен Южного Урала пытается решить в своем исследовании археолог В.К.Фёдоров [308], идентифицируя ваджру Индры с булавой. Булава – атрибут культа синташтинско-аркаимских могильников, где обнаружены захоронения жриц с булавами [166, с.119].

Описанная Ф.Б.Я. Кёйпером церемония, связанная с воздвижением шеста из бамбука (символ Мировой Оси), отражающая борьбу Индры и асурами, – это ритуал воссоздания подвига укрепления неба Индрой. «Космогонический праздник означал обновление жизни в начале нового года в зимнее солнцестояние и весеннее равноденствие для восстановления тепла, жизни со всеми благами после периода холода и состоял из состязаний: словесных поединков, гонок колесниц, раздаче даров. Боги наделили исполнителей дарами: Индра дал знамя, Варуна – золотой кувшин» [142,с.27]. Сакральная

первовещь ведической космологии – сосуд, вмещающий в себя космические воды и корни древа жизни, гора, пробитая Индрой.

Другой сакральный архетип – Древо жизни – в Ригведе *vana*– лес, дерево, древесина; *vanaspati*– сакральное древо жизни, жертвенный столб. У ведийских *риши* «дерево» – всякая развивающаяся сущность, в основе ее роста – внутренний божественный огонь, выявление его в человеке позволяет преодолеть человеческую бренную сущность и раскрыть божественную природу человека, но для этого необходимо соответствие Вселенскому Закону, следование Высшим Творящим Принципам, питающим корни Мирового древа.

«Мировое древо – символ вертикальной космологии, троичности мифологического хронотопа (мир земной подземный, небесный) и горизонтальной структуры ритуала. Схема Мирового древа обращённого корнями вверх, а вершиной вниз к земле с неба, откуда питаются корни творящих принципов, поток которых направлен сверху вниз в инволюцию как крона растущего фрактала. Модель Структурного Мирового древа – распределение течений вещества, энергий, информации в виде силовых линий действия. Форма «яблоко» повторяет ход силовых линий магнитного диполя. Прохождение потоков в природной системе происходит между полюсами вращения, и полюсами магнитными, вдоль осей системы» [367, с. 297].

Так, «первовещь» (Мировая Ось, Мировое древо, ритуальный сосуд) восходит к началу сотворения мира, их сакрализованная сила проявлена в ритуале. Символы Оси Мира можно проследить в артефактах «Страны городов», где символы, указывающие на центр, связаны архетипами мифа (Мировая ось, Древо жизни, Мировая гора, Священный город). Символ Мировой оси представлен остатками столбов в Большом Синташтинском кургане. Столб – символ связи с Божественным миром, канал вертикали духа. Погребальный сосуд в каждом аркаимско-синташтинском захоронении – главный атрибут, сопровождавший умершего в иной мир, может быть символом земного духовного опыта, и дальнейшего собирания ценного опыта бытия в мире загробном. «Гора – модель Вселенной в центре мира, через нее

проходит Ось Мира, верх указывает на Полярную звезду – вход в обитель небес, низ – вход в Нижний мир, основание горы – «пуп земли» – символ начала земного восхождения. В «Стране городов» около каждого поселения гора. Символ горы – курган, символ хранящий душу умершего» [101, с.75-86].

Все аркаимские вещи исполнены мастерски, безупречно, на многих из них – солярная символика. Орнамент аркаимско-синташтинской керамики отражает символику религиозных верований аркаимцев: крест, свастика, ромб с лучами – символы поклонения солнцу и огню; зигзаги, меандры – «мудрые Змии-Наги», спирали – могут быть символом восхождения и нисхождения.

Символ и знак выражают идею и принцип Творения. Один из самых древних символов вечности – двумерная спираль – знак трехмерного сферического вихря, отображенная в знаке инь-янь – знак бесконечности в виде восьмерки. Именно этот символ представлен в женских украшениях аркаимской культуры – кольцах и браслетах. (См.: Приложение 1. Илл. 3).

Астрофизик Н.Н.Якимова отмечает: «Двумерная спираль дает развертку обоих полушарий вращающегося тела, разнонаправленных по вращению, но воедино связанных. Модель тороидально связанных между собой колец лежит в основе пространственно-энергетической структуры Вселенной. Круг, овал охраняет внутреннее пространство от внешнего влияния, где центр – «исток» системы. Круглое тело есть точка равновесия в пространстве. Оно насыщено материальностью и пребывает в состоянии вращения. Через полюса проходит ортогональная экватору вихря ось, энергетически и информационно выводящая систему благодаря индукции из плоскости в пространство. Вдоль оси, как по каналу трансляции вихревая система заявляет о себе, описывая два конусарупора, динамическое процессирование создает волновое излучение»[366, 297].

Однако, более наглядно аркаимские мифы получили отражение в ландшафтном символизме и планировке самого протогорода.

В ведийском мифе первоначальный хаос породил воды, в которых было образовано яйцо, символизирующее космогенез, которое расколосось на две половины – небо и землю. Яйцо – символ начала начал, источник сущего,

жизни, космический зародыш Вселенной. Пураны представляют мировое Яйцо Брахмы плавающим в мировых водах, оно окутано воздухом и огнем.

Изначально укрепленные поселения «Страны городов», окруженные небольшими речками (мировые воды), строили в форме овалов (мировое яйцо), потом – кругов (вара, мандала), затем – квадратов, повторяя в ритуале этапы становления Космоса и отождествляясь с героем авестийского мифа Йимой, построившим по указу Ахура-Мазды вару – обитель праведников для спасения их от надвигающихся холодов. В Авесте отражены технологии постройки: круглое крепостное сооружение из глины и три круга ее укреплений. Форма Аркаима позволяет сравнить его с *варой*⁴, давая представление о городе Йимы.

Ряд ученых (И.М. Стеблин-Каменский [281, с.166], И.В. Пьянков [261], А.П.Медведев [408]) выдвинул гипотезу о связи Аркаима с *варой* из Авесты.

При проведении индоиранских параллелей с Авестой отметим сходство в дифференцировании «сакрального пространства: центральный круг вары предназначен для «огней ярких, пылающих и для семени». Второй круг – для людей, третий – для скота. В поздних зороастрийских текстах вара – подземное пребывание Йимы. «Убежище Йимкард» (город Йимы) в Арианам-Вэйджа под землей, семя каждого существа и бога, созданного Ормаздом – людей, скота, птиц – все лучшее принесли туда, известно из средневекового трактата Пехлеви «Мено и Карат». В Авесте Йима имел два царства (Видевдат II. 7)» [177]. «Ведические арии поместили Яму в Подземный мир, где он сидел среди богов и праведных душ (Ригведа. IX. 113.7-8). «Уход» вары в Подземный мир и преобразование Йимы из правителя земного в правителя Царства Смерти дает ключ к разгадке захоронений иранских скотоводов» [177; 424, с.58].

Аркаим, считаясь сакральным и «космологичным», бытийствовал как бы в «начале сотворения», был «центром мира» и был сотворен пассионариями, как воплощенная в предметность «эманация божественной личности», дающая

⁴ Вара – мифологический образ, введенный в пределы эсхатологического мифа, начинающегося с космогонии (строительство вары – реального города по архетипу, данному Богом Ахура-Маздой), заканчивается эсхатологией – историей о конце Света, Всемирном потопе, спасении праведников, уничтожении грешников. Вара находится в стране Арианам-Вейджа – прародине ариев и их первопретка Йимы. Вара – не конкретный город, а модель Вселенной в Видевдате, воспроизводимая в земном микрокосме.

осознанный исход смыслов и энергичности в символической. Аркаим как символ был превращен в миф, направляющий энергичность в социум через вещный мир, объединенный «смысловыми энергиями» культурного героя мифа. Энергичность пассионарных личностей одухотворяла вещный космос, воплощая проекцию Неба на Землю, имя которой Аркаим – узел на планете, встроенный в её природный силовой каркас, точка энергообмена с космосом. Позже Аркаим был сожжен перед уходом жителей, возможно, как жертвоприношение индоиранскому богу Агни, явив энергичную насыщенность в обмен на предметную определенность бытия человека, это могло привести к вспышке бытия духа, идентичность с которым преобразует пассионарную личность, движущуюся в своем развитии от мира предметного через мир символов к миру знаков и миру предельных универсалий.

Символический образ огня в Ригведе: Агни – небесный свет, уничтожающий тьму; жертвенный костер, связывающий с богами через жертву; нравственный ориентир: «отврати от нас грех, сбивающий с пути» (Мандала I, 189), свет вдохновения внутри нас: «раздуй проникновенную силу духа» (Мандала VII, 3).

Пассионарность аркаимской культуры в мифологической образности, двигаясь в диалектическом развитии от телесной чувственности в вещи к «сбрасыванию» предметной определенности и экстазу бытия Духа в ритуалах и богослужениях аркаимских пассионариев, во время исполнения гимнов богам, проявилась и в последнем жертвоприношении самого протогорода.

Динамика взаимодействия предметной и энергичной сторон бытия культуры Аркаима – герменевтический круг: *орудийный мир* – артефакты; *символический* – образы индоиранской традиции (планировка Аркаима – круг, вара, мандала; гора – Ось Мира; три кольца в плане Аркаима и трехчастная структура мира ведийского мифа; сосуд, вмещающий космические воды с корнями Древа мира, булава – духовная власть), *знаковый* – индоиранский язык, *универсально-знаковый* – категория бытия (*sat* – сущее).

Аркаимский миф через архетипическую архитектуру и ритуалы благоприятствовал жизнедеятельности социокультурному единству общности,

а индоиранские символы в градостроительстве и погребальных комплексах «Страны городов» дают возможность проникновения в уникальную культуру, раскрывают пассионарную специфичность степной индоиранской цивилизации.

Показана связь предметной стороны культуры Аркаима, выраженной артефактами, действиями и мыслями с энергийной стороной, представленной природно и культурно обусловленной пассионарностью, выступающей генетическим основанием обновления культуры. Обосновано, что предельная энергийная форма и есть выходящая за рамки прежней предметности и конституирующая новую культуру пассионарность в ее предметно чистом выражении. Пассионарность личности здесь может быть фокусирована мифологической и религиозной образностью, например, образами богов в «Ригведе». Энергийность при этом «переходит» от внешней детерминанты (артефакты, предметные действия людей) на внутреннюю детерминанту (сверхприродные силы, боги). Так, рассмотрев культуру протогорода Аркаим и ее вещный мир как комплекс археологических артефактов и мифологических символов, сделаем вывод: Аркаим стал мифологическим символом, раскрывающим принципы космологического творчества, вовлекающего материю и дух, природу и культуру в единое культурное пространство, в котором духовное, проходя через мир вещей, являет энергийную сущность в вещественной символике, а материальная культура передает мировоззрение.

Роль ритуала и символа в архаичной культуре

Ритуал – это магическое действие, где бытие мифа – эмоциональное переживание сакральных событий; это структурированная поведенческая модель, механизм универсализации культурного опыта, имеющий религиозные или бытовые цели и ценности.

Ритуал в архаической культуре – это символическое, непрерывное, точное воспроизводство акта творения, мифологического образца деяний архетипа, священного образца «перводействия», которое в начале времен совершали боги и мифические герои. Частью религиозной обрядности традиционного общества, раскрывающей аспекты духовной культуры социума,

является ритуал жертвоприношения. А.Юбер и М.Мосс [204, с. 96-103] в работе о жертвоприношении рассмотрели понятия «сакральное» и «профанное».

Сделаем оговорку, что речь не идет о человеческих жертвоприношениях. Жертвоприношение являясь бессмертной материей и пищей богов, возникло вместе с жертвоприношением бога. Индоиранский обряд жертвоприношения бога Сомы (Ригведа) / Хаомы (Авеста), или Пуруши (Ригведа) из которого возникло все живое и весь космос извлек из смерти жизнь. Жертвоприношение связывает сакральное и профанное посредством жертвы – источника энергии. Душа жертвы, возносящаяся к богам, откупает жертвующего, который отдав им их часть, ест оставшееся мясо сакральной жертвы.

Освобожденная душа жертвенного животного подпитывает вечную жизнь его вида. Жертвоприношение – это посвящение. Жертва – посредник между профаном, вступающим в отношения с богом и сакральным, контакт с которым для непосвященного опасен. Жертва гибнет, выкупая жертвователя. Жертвователь, принося дары через посредника, вступает в контакт с сакральными предметами и становится сакральным. Жертвоприношение – это отречение, жертвователь, отдавая, сохраняет себя, откупаясь от ошибок. В религии отречение – долг. Жертвоприношение – сделка и долг. Бескорыстие и выгода в форме договора. Профаны пополняют сакральное. Жертва сближает жертвователя и бога. Жертвоприношение и сакральные объекты социальны.

В жертвоприношении отказ от собственности поддерживает идеальное существование, восстанавливая равновесие. Отдавая часть вещей, люди сохраняют общественную норму, окружая дома защитным кругом святости. Смысл мистерии жертвоприношения самого бога можно увидеть в том, что предметное становится энергийным, а из энергийного рождается предметный мир – по закону сохранения энергии и вечному круговороту жизни. Мифология объяснила это как творение мира, отделение стихий от хаоса, ежегодное оживание природы космогоническим мифом о жертвоприношении демиурга (Пань-Гу в Китае, Пуруша в Индии). Философия видит в таинстве жертвы демиурга, отдающего свою жизнь по иерархическому закону «власть есть

жертва» завет служения миру, оставленный потомкам не как мистерию откупа за грехи, но как руководство к действию их больше не совершать и одухотвориться, приобщившись к сознанию демиурга через уподобление ему, сопричастие, партиципацию. Пассионарный пафос этой мистерии в том, что никто не может спасти другого, и только он сам может спасти себя собственными усилиями, поднявшись над своими грехами, предрассудками, невежеством, и не поклоняясь демиургу, а подражая ему, следуя его заветам и действуя по его принципам. Так, каждый может спасти себя через самопожертвование, и только так можно спасти мир.

Культура символична и сакральна, в ее основе – символ, раскрывающий природу человека, его трансцендентное бытие. Свой высший смысл бытие обретает в философской, религиозной, мифологической трансценденции. В мифе конституированы духовные аспекты сознания человека и коллективное бессознательное, кристаллизующее универсальный опыт человечества.

В древности освоение культурного пространства – это его ассимиляция с языком символов. В традиционной картине мира человек определял свое место в мироздании через миф и ритуал посредством символа. По мнению М.Элиаде, архаичный миф – выражение «вечных» символов человеческой природы, цикличность времени бытия; трансцендентное, прорвавшееся в земной мир, символизм священных начал мира. Э.Кассирер в разработанной символической концепции мифа видел помимо символической и игровой форм деятельности и рациональные элементы, считая миф, имеющим свою реальность и проникшим во все формы культуры, способом становления и проявления духа. О дологическом, иррациональном характере мифа писал Л.Леви-Брюль.

Символ – материальное выражение духовного мира через символические формы культуры (мифология, искусство, религия, язык), структурирующие жизнь этноса. Символ – форма проявления духа, движение от чувственного восприятия к абстрактному знаку. Развитие культуры связано со становлением символизирующего мышления. Мифологическое сознание моделирует объект в соответствии с общими представлениями о мире, идеальный образ объекта

берет верх над его материальной формой. Символы, воплотившись в ритуале, рождают миф, где «сакральность – энергия сущности символа, его способность действовать в эмпирической реальности благодаря ритуалу» [287, с. 107].

К.Ясперс отмечает: «Метафизически предметное, как предмет, мысль, созерцание есть не сам предмет, но символ. Метафизический символ есть опредмечивание непредметного. Понимать символ означает не рационально знать его значения, переводить, а в качестве экзистирующего переживать в интенции символа, на границе, в исчезновении предмета, эту соотнесенность с трансцендентным. Предмет-символ, нельзя удержать как сущее действительное бытие трансценденции, но можно только слышать как ее язык. Акт погружения в символы не есть мистическое погружение, вступающее в непредметность трансценденции посредством беспредметного и некоммуникабельного *unio*. В восприятии языка символов явление трансценденции артикулируется для экзистенции в среде ясного сознания при раздвоении на субъект и объект» [373, с.21].

Так, обращение к символу и ритуалу способствует решению проблем, связанных с поиском трансцендентных оснований бытия, его целостности и духовного преображения его природы. В мифологической культуре символ – посредник между человеком и Абсолютом, связь между сакральным и профанным. Символ в мифе связан с сакральными идеалами, он требует вживания, это сакральный знак Абсолюта, через него дана трансцендентная реальность. Связь с Абсолютом достигается через культ и символы ритуала (пространство, архитектура, предметы культа и др.).

Роль ритуала и символа в динамике формирования смысла аркаимской культуры

Протогород Аркаим – это культурный символ индоиранской культуры, хранитель сакрального мифологического архетипического символизма отражает представления древних людей о сущности вещей, явлений и процессов земного и небесного мира – это загадка, разгадывание которой погружает во внутреннюю жизнь культуры Аркаима. Индоиранская культура аркаимцев сформировала мифы и символические системы, как основание

ритуалов, они проявлены в жилищных архитектурных формах и бытовых предметах, погребальных комплексах и культовых предметах, орнаментальных композициях и ландшафтном символизме.

«Единое символическое ядро, служащее объединяющим началом для социальной общности аркаимцев – символы, репрезентирующие сообщество и служащие знаками его консолидации – закрепленные в географическом пространстве артефакты (городище-крепость в форме круга, курган-гора); закрепленные в социальном пространстве человеческие типы (элитарная субкультура военной аристократии – гробницы военно-жреческой элиты с погребением лошадей, колесниц, культовых предметов из металла); закрепленные культурной памяти образы мира (сакральное пространство, гора в центре округа «Арийский простор», культурные герои), отраженные в культурном ландшафте, курганных захоронениях, погребальных обрядах, мифах. Символизация пространства жизни – условие существования социума как единой системы. Это условие коммуникации, в ходе которой происходит дифференциация мира на «свой» и «чужой» (круглые городища «Страны городов» и поздние квадратные городища петровской культуры). Символизация пространства формирует самосознание аркаимцев» [177].

Так, символы Аркаима объединяют общество; идентифицируют, фиксируя социальные статусы; обеспечивают межкультурную коммуникацию; способствуют постижению ценностных ориентиров, которые культура приняла в процессе социализации, а трактуемые их традиции отражены в мифах Ригведы и Авесты и ландшафтном символизме Аркаима.

Символом аркаимской культуры можно считать само городище в форме индоарийской мандалы, иранской вары, предметы быта, искусства, образы мифа, ритуалы, поскольку в эпоху бронзы каждая вещь несла культурный смысл, представляя символ предельных оснований культурной экзистенции. В архитектуре «Страны городов» поселения строились согласно представлениям об устройстве Вселенной в форме круга, квадрата, символизируя акт космогонии. Аркаимский «ремесленный миф творения» и его «вещный космос»

отражен в ландшафтном символизме и планировке протогорода. Первые фортификационные поселения «Страны городов» построены в форме овала (мирового яйца), на следующем этапе в форме круга (вары, мандалы), последний этап характеризуется строительством поселений в форме квадратов. Все протогорода окружали небольшие речки (символ мировых вод).

Для традиционного мифологического мировосприятия аркаимцев воплощением совершенства была природа и космос, и образ единства с мирозданием был воплощен ими при постройке города и могильника через самую совершенную фигуру – круг – символ вечности, бесконечности, целостности мироздания, граница между Космосом и Хаосом, сакральным и профанным, космическая модель Вселенной – мандала.

Пространство Аркаима выглядит в виде радиально расходящихся от сакрального центра трех концентрических кругов. Мифологическое аркаимское пространство – живое, упорядочивающее мир начало, организованная совокупность объектов и процессов, оно лишено непрерывности, сплошной протяженности, гомогенности; одухотворено, разнородно, заполнено (от богов, людей, животных и растений до сакральных объектов культуры), вещно (вне вещей не существует) и противостоит хаосу. Оно спирально развернуто к мировому центру, как точке, через которую проходит стрела развития, Мировая Ось. Центр пространства – сакральное место, ритуально обозначенное символами (центральной площадью, жертвенным столбом – Мировой Осью, Древом жизни, Мировой горой около каждого поселения «Страны городов»). Это место соприкосновения мифического времени и сакрального пространства – точка отсчета, воплощение «начала» мира. Так, мифопоэтическая пространственная система Аркаима и «Страны городов» обусловлена не объективными измерениями, а эмоциональным осознанием ценностей.

Г.Франкфорт отмечает в мифологическом мировоззрении «слияния в пространстве, когда архетипические места, как первобытный холм (курганы, пирамиды) – средоточие созидательных сил, место, откуда берет начало упорядоченная жизнь вселенной, считались существующими в нескольких

местах одновременно, ибо имели общие с их прототипом (Мировой горой) характеристики. А идея творения и начало нового годового цикла сливаются и достигают кульминации во время празднеств Нового года в концепции борьбы между божественными и демоническими, космическими и хаотическими силами, общество сопровождает перемены в природе ритуалами» [310, с.42-43].

Каждый житель Аркаима, обитая в построенном на земле космосе, попадал в ритм космических законов и следовал им, будучи частью природы. Традиционное аркаимское общество не отделяло истину от нравственности и, полагая совершенствование нравственности в качестве основания в постижении истины, слив человеческую волю с божественной, обе следовали всеобщему космическому закону *рита*, как проявление самоорганизации жизни Космоса.

Индийский философ С.Радхакришнан [263, с. 36] описывает закон *рита* («ход вещей») как справедливость, порядок мира, начало вселенной, закон, истину, нравственность, что соответствует идеям Платона. Чувственный мир – тень, мысль *риты* – неизменной реальности в хаосе изменений. Всеобщее предшествует частному, *рита* существует до проявления феноменов. Это первые признаки создания мистической концепции неизменной реальности – закон. То, что есть – неустойчивая кажимость, несовершенная копия. Реальность – единое без частей и изменений, многое – изменчиво и преходяще. Космический порядок стал волей верховного бога, законом нравственности и справедливости – от материального к божественному. Изначально закон *рита* – установленный путь мира, затем – путь нравственности для людей и богов.

В восточной традиции единое понятие (арийское *рита*, китайское *дао*) обозначает закон, истину и нравственность. В законе *рита* истина не отделена от нравственности, а совершенствование нравственности – основание в постижении истины. Закон и порядок в физическом мире природы соответствует добродетели в мире нравственном. Единство воплотилось в законе *рита* с целью поддержания монотеизма. С верой в природные законы связан монотеизм. Ведический генотеизм – поклонение всем богам по очереди в поисках единого бога. Ведические арии чувствовали таинственность Единого

и монотеистическую возможность уповать на бога. Постепенно идеализировав бога (Варуну) в тенденции слияния всех божеств, генотеизме склонном к монотеизму, приняв закон *рита*, произошла замена политеистического антропоморфизма спиритуализмом и монотеизмом. В поиске первопричины мира боги были подчинены Единому. Боги, связанные с природным культом, становились космическими силами и воплощениями всеобщего духа. В философских поисках смысла жизни, духовной реальности и сущности вселенной, ариев интересовала абсолютная истина, а не антропоморфические идеи. Они называли первопричину мира термином «сат» (санскр. «сущее» – вечное, неизменное, единое) в среднем роде, возвышая ее над различиями пола. Есть некая реальность, а Варуна, Агни, Индра – ее названия и формы. Единое называлось многими именами и являлось причиной вселенной, душой мира, источником природы, вечной энергией, высшей реальностью движущей все вещи – интуитивное представление единственного бога и философская истина.

Аркаимские пассионарии, исполняя принцип организации цикличности космических явлений и ритуала, соблюдая ведийский закон *рита*, совершали «жертвоприношения богам, сезонные обряды почитания предков и обновления жизненного цикла, что указывает на их индоиранское происхождение»[110, с.51]. Так, аркаимцы, согласовывая природно-космические циклы и социальные события, последовательно отмечали ритмы жизненно важных стадий, и время в их мифопоэтическом мышлении было не нейтрально, количественно и абстрактно, но качественно и конкретно – не идея времени, но его переживание, каждое повторение сливается и отождествляется с первоначальным событием.

Аркаимская индоиранская религия – это разновидность политеизма, обожествляющего природу – при осознании зависимости от природы реальность наличия бога. Аркаимцы, как и ведийские арии не сомневались в реальности мира богов и предков. Натурализм и антропоморфизм – первые стадии и ведийской и аркаимской религии.

Такова динамика индоиранских символов, понятий и категорий от аркаимского мифа бесписьменной цивилизации через символы индуистской религии к философским категориям индийской философии.

В центре аркаимской площади – прокалы от огня, сопровождающего ритуал, как символ энергичной связи между центром площади и пространством города. Центр удерживал все точки окружности, концентрируя энергию их единства, в сакральном центре стоял жертвенный столб – Ось Мира, Мировое древо – символ устремления к «горнему» миру. В ритуале центр площади становился открытым святилищем, где внешнее чувственное не отделено от внутреннего духовного, а природные стихии – участники священнодействия и через них являлись боги, несущие волю Единого. Центр – символ абсолютной реальности, сакральной силы и бессмертия. Прорыв к Центру – это посвящение, инициация, когда профанное мнимое существование сменяется истинным сакральным бытием, исполненным духовной и физической силы.

Центр связан с другой мифологемой – Древо жизни, Ось мира, Гора. Ведийские мудрецы *риши* ассоциировали с Деревом всякую развивающуюся сущность, рост которой связан с ее внутренним божественным огнем. Древние Отцы Ангирасы, сделав акцент на скрытом в человеке его внутреннем огне, указывали на возможность его проявления, согласно вселенскому закону через преодоление человеческой бренной сущности и раскрытие его божественной природы. По сути, это и есть выход на энергично-пассионарный уровень духа. Символ сакрального Древа жизни – жертвенный столб.

Необходимо отметить еще один архетип – это космический закон равноценности двух начал – мужского и женского – как основу бытия, который признавали в древности те народы, у которых почитание женского начала было на должной высоте. Отмечено почитание женского начала в мифоритуальной сфере синташтинско-аркаимской культуры. Е.В.Куприянова описывает «захоронения жриц в богатом убранстве с предметами магии: наборы «гадательных камушков», астрагалы, кристаллы хрусталя, булава, оружие, орудия металлургии. Особая категория погребений «в позе объятий», имеющих

символическое значение, подчеркивает высокий статус женщины. Возможно, выдающиеся женские захоронения были погребениями жриц, служивших женскому божеству, культ которого занимал важное место в синташтинской культуре. Поза объятий – символ-архетип священного небесного брака с богиней» [166, с.121]. Древний культ разнополых близнецов в индоевропейских мифах, где «первичная» андрогинная сущность соединяла мужское и женское начала (ведийский Яма – Ями, иранский Йима – Йимак) говорит о равновесии начал, которое затем рушится, и мужское начало преобладает, либо это равновесие становится номинальным (древние греки, или ведические арии). Так постепенно женское начало, по природе своей добровольно отдающее, утрачивало свои приоритетные позиции.

В аркаимской культуре еще прослеживаются отголоски мифологемы матриархата, (но уже с искажениями его традиций), выраженные через символ мужчины-жреца в женском длинном одеянии, поскольку помимо женщин-жриц в аркаимско-синташтинских захоронениях встречаются переодетые в женское одеяние мужчины-жрецы (аналог сакрального древнего мужского одеяния, схожего с женским платьем – церковная ряса). Аркаим – источник индоиранской культурной традиции, а аркаимские пассионарии – духовные наследники расцвета культуры эпохи архаики – верхнего палеолита и неолита – ранней стадии мифоритуальной системы культуры, когда люди еще не знали руд бронзовых и железных и поклонялись Великой Богине Матери.

Древние традиции матриархата были прерваны взрывным (пассионарным) нарушением поступательного хода развития первобытной истории Евразийской степи в эпоху бронзы, когда культура Аркаима и «Страны городов» совершила прорыв на качественно новый политический, экономический, технологический и культурный уровень жизни. В ходе ее дальнейшей культурной динамики инновации аркаимской культуры легли в основу ведийской и иранской цивилизаций.

Так, через археологию можно наблюдать, как хтоническая мифология в эпоху матриархата, связанная с аграрным культом плодородия, где главная

мифологема Великая Мать и мудрые змии (Наги) – символ природных сил, сменилась эпической мифологией эпохи патриархата, выделившей из рода индивидуальность, развившей ремесло, выдвинувшей культурного героя (Индра, Йима). Громовержец символ мужского начала (стрела – фаллический знак в архаике; молния – космогонический брак Земли и Неба), героический эпос прославляющий героя, побеждающего хтонических чудовищ (змееборческий миф) символизируют патриархальную культурную доминанту, вытеснившую из аксиологической зоны хтонические мифологемы. Хтоническая мифология повествует о космогенезе – рождении Космоса (сакральный брак), эпос – это рассказ о креации («ремесленных» мифах космотворения).

О патриархальной доминанте, как преддверии героической эпической эпохи в пассионарной аркаимско-синташтинской культуре «Страны городов» свидетельствуют артефакты: колесницы, лошади, псалии – элементы конской упряжи. В синташтинском захоронении найден колесничный комплекс: колесницы, захоронения двух коней, псалии. «Двухколесные колесницы зафиксированы по отпечаткам и остаткам колес со спицами на дне могил в могильнике Синташта I » [52; 177]. Специалисты [159] признают эти колесницы древнейшими в Старом Свете (XXI-XVI в.в. до н.э.). С конной колесницей в синташтинской и индоиранской традициях взаимосвязаны обряды – основа социальных и мифологических систем и образов.

Колесница – символ духовного устремления, проследить его динамику и трансформацию мы можем начиная с индоиранской синташтинско-аркаимской культуры, затем в индийской религиозной традиции, как символ царской власти, и в буддизме, где колесница несет в себе идею духовного совершенства. В буддизме различают три школы, имеющие в названии символ колесницы: 1) Малая (низшая) Колесница – хинаяна; 2) Большая (высшая) Колесница – махаяна; 3) Сверхвысшая Колесница – мантраяна (колесница йога).

Культ коня играл решающую роль в индоиранской и в индоевропейской культуре, его распространение и ранние засвидетельствования зафиксированы в степях Восточной Европы с IV тыс. до н.э. (В.Вс. Иванов [122, с. 75-138], Т.Я

Елизаренкова, В.Н.Топоров [86, с. 487-525], Е.Е. Кузьмина [156-158,161,162, 396, 397]). Археолог, открывший Синташту В.Ф.Генинг [52] отмечает, что использование лошади в синташтинском погребальном обряде было особенно избыточно в начале II тыс. до н.э. Для синташтинских захоронений характерно обнаружение цельных костяков лошадей, лошадиных голов, их стилизованных каменных изображений. «В могиле, или на глиняной площадке над перекрытием парами положены кони, головами на запад навстречу друг другу или один за другим; или по этому принципу помещены шкуры с головами и ногами или черепа лошадей» [52; 177]. Возможно, в захоронениях конь считался проводником человека в потусторонний мир.

Индоиранский культ коня можно также рассмотреть, обратившись к понятию Аватара (санскр. «нисхождение») в индуизме – это манифестации или воплощения бога на земле, что более всего разработано в вишнуизме, как полное или частичное воплощение бога в зооморфных и антропоморфных формах для восстановления закона добродетели в деградирующем мире. Среди многочисленных Аватаров хранителя мира Вишну есть единственная грядущая Аватара – Калкин (белый конь), эсхатологически реализующаяся им в проходящей в наше время эпохе кали-юги. Это напоминает *будду* будущего – Майтрею (санскр. «тот, кто есть любовь») – бодхисатву, которого ждут в конце данного мирового периода (кальпы), на белом коне с мечом, чтобы покарать зло и восстановить справедливость. По легенде, камень Чинтамани – сокровище Мира – древнейшее индийское представление о счастье несет белый конь счастья Эрдени-Мори, помогая человечеству выйти на путь спасения. Так, индуизм и буддизм используют древнейший индоиранский архетип – культ коня, принесенный их предками индоариями из степей Евразии.

Аркаимские артефакты ритуальных захоронений коней указывают на древнеарийский обряд «Ашвамедха» (жертвоприношение священного коня) – таинство индоевропейцев степной Евразии, динамика которого отражена в ведийской культуре, скифском и степном кочевом мире средневековья, в нем отражено энергичное мировосприятие древних ариев, которое подтверждает

закономерность обратного отношения предметной и энергийной сторон бытия человека, выявленную А.Б.Невелевым.

Жертвенный конь – символ тела (формы) Праджапати (Творящий принцип, универсальный безличный Абсолют), он единсущностен с Праджапати, а значит, сказанное коню есть сказанное Праджапати. Это есть мистическое приобщение, не как символ высшей реальности, а как проявление самой этой реальности, так же, как колесница – не символ Солнца, она и есть само Солнце, и каждая гора, и каждый алтарь находится в центре Мира. И жертвователю, отождествляя себя с жертвой, а через нее с Абсолютом, сбросив тяжелую предметную форму, как относящееся, осознав внутри себя пассионарный толчок, внутренний взрыв, удержал в себе эту энергийную мощь.

Философско-методологическая реконструкция культуры Аркаима позволила предположить, что у аркаимского пассионария, сбросившего во время ритуала всё относящееся и, выявив сущностные предметные отношения, расковав свой предметный мир, могла произойти могучая кумуляция энергии, и он, осознав себя свободным от предметности артефакта (телег, лошадей), мог через ритуальную деятельность выйти на уровень мысли, представить отношение (конь – Праджапати, колесница – Солнце) и начать творить на уровне Бога, выходя на божественный, трансцендентный уровень, осознав себя могучим, деятельным существом, готовым свернуть горы, или, скорее, воздвигнуть их, поскольку ни одно относящееся его не сдерживает.

Д.Г.Зданович и Е.В. Куприянова, исследовав проблему связи лошадей и близнецов, отметили: «отождествление мифологических близнецов-колесничих и пары коней – специфика индоевропейской мифологии. Парные ритуальные захоронения коней в Центральной Евразии в эпоху бронзы – индоевропейский индикатор, что особенно ярко отражено в синташтинской культуре»[111, с.154]

Лингвист-востоковед из Финляндии Аско Парпола [238], отметив, что жители синташтинско-аркаимской культуры говорили на праарийском языке, говорит о распространении в этой культуре культа арийской близнечной божественной пары колесничих Насатьев. К началу II тыс. до н.э.

синташтинско-аркаимская культура создала колесницу с конской запряжкой, и обожествленный экипаж колесницы из двух человек, воина и его возничего, послужил образцом для дуального правления и «сыновей-близнецов неба», основных божеств пантеона. Колесница и ее мифология распространилась к грекам и прабалтам, прафинно-уграм Среднего Поволжья и Среднего Урала, которыми правила элита, говорившая на праарийском. Праарийские заимствования в финно-угорских языках свидетельствуют о культуре Насатьев. Термин *stambha* означал поворотный столб в колесничных бегах и мировую гору, вокруг которой Ашвины – дневной и ночной образы солнца совершали ежедневные объезды. Эти белое и черное воплощения солнца представляли солнце и огонь, символизируемые колесом, колесницей и конем. Ночное небо – океан, ночное солнце (огонь) скрывалось в виде эмбриона в облике коня или человека в его лоне. Почитание божественных близнецов или солнца и огня связано с восходом и заходом – рождением и смертью. Близнецы – погребальные божества, доставлявшие умерших на небеса на божественной колеснице, божества (воз)рождения и плодородия. Их культ – почитание огня и солнца, возлияния напитков (медовухи – амриты) в огонь, колесничные бега. Колесо и колесница – высшие символы царственности в Индии, а буддийская ступа сохранила ряд черт праарийских курганов; *stambha*, возможно, восходят к древним поворотным столбам погребальных состязаний колесниц.

О роли конных колесниц у индоиранцев обширен материал Е.Е. Кузьминой [159]. Выделенная среди индоиранцев социальная группа воинов-колесничих уделяла большую роль конным колесницам. В Ригведе также развита эта тема: «изобретатель колесницы бог-творец Тваштар; божественный создатель Вишвакарман и небесные мастера Рибху – плотники; изготовление колесницы сопоставлено с творчеством поэта-риши. Идентичный аркаимскому набор вооружения колесничих описан в Ведах, Авесте (Михр-Яшт – индоиранский культ Митры), в тексте из Нузи» [177] в Митанни.

« Рибху

(Те,) что для Индры вытесали умело

Пару буланных коней, запрягаемых словом.

Они вытесали для двух Насатьев быстроходную колесницу,
объезжающую вокруг (вселенной)» [177]. *Ригведа. Мандала I, 20.*

Гимны обращены к солнечным богам – солнцу Сурье, представляющему то как конь, то бог на колеснице; богу света Савитару, обладателю золотых рук-лучей (индоевропейский мифический образ); богам-близнецам Ашвинам, с которыми связаны мифы о спасении людей от бед (образ парных солнечных божеств в облике коней – древнейший в индоевропейской мифологии).

По религиозным текстам индоариев до смешения с дравидскими божествами арийские боги (Индра, Сурья, Ашвины, Ушас) передвигались в небе с помощью колесниц, а не птиц и зверей (птица Гаруда несет Вишну, лев – Дургу, павлин – Сканду). Я.Гонда считает, что «ассоциация божества и животного имеет неарийское или доарийское происхождение, отождествлявшее богов с планетами» [286, с.528]. Образ коня в культуре Ирана: Тиштрия – бог Сириуса ежегодно наполняет дождевые облака из моря Воурукаша, белым жеребцом приблизившись к берегу. Его встречает демон засухи Апаоша – черный жеребец, они вступают в борьбу. Тиштрия, победив Апаошу, приносит дождь.

«Ранние носители индоевропейских языков не имели единого антропологического типа, не было индоевропейского типа искусства, единого образа жизни (противостояние и взаимодействие Ирана и Турана), храмов. Но у них были индоевропейский язык и лошадь, их следы видны в археологии Центральной Евразии эпохи бронзы» [111, с.155].

Так, синтез концепций Л.Н.Гумилева и К.Ясперса – это культурный простор для могучей энергии аркаимского пассионария, когда в нем сцепляется энергичное содержание и предметная форма, насыщенная его энергией, ставшая конституирующим предметно-культурным основанием новой аркаимской культуры, орудием созидания которой и становится пассионарий, и тогда в свете пассионарной энергии, выстраиваются все предметные формы. Иерархия предметных форм и уровней объектности в культуре Аркаима: в орудийном мире персональная идентичность аркаимского пассионария

предметна в артефактах, в символическом – в образах, в знаковом – в слове, в универсально-знаковом – в категориях.

Символ – это уход от бытия в форме вещи к бытию в форме деятельности. Символизм закреплен в деятельном бытии формы, где она образна, знаковость закрепляет мышление в языке – слове. Образ на месте орудия частично раскрепощает энергичность, знак задает высочайшую степень свободы энергичности мыслью и словом – это взлет Духа. Предметность и энергичность символов Аркаима – это внутреннее сущностное и энергичное внешнее онтологическое единство.

Так, сакральность символов культуры Аркаима в ритуале порождает миф, способствующий раскрытию духовной природы человека, восстановлению его целостности, постижению трансцендентных оснований бытия. Символизм аркаимской культуры предполагает разные интерпретации, исходя из временного и идейно-мировоззренческого контекста. Динамика культуры Аркаима просматривается от аркаимских артефактов, отражающих основные идеи индоиранского мифа, через символы индуистской религии к философским понятиям и категориям индийской философии.

Культурный смысл диалектики сакрального и профанного

Сакральное (*sacrum* лат.) – священное, святое, божественное, трансцендентное, почитаемое, охраняемое, культ, поклонение высшим идеалам, первичное бытие; профанное – обыденное, мирское. Сакрализация – придание сверхъестественной силы идеалам, почитание. Теологическое понимание сакрального: сакральное – производное от Бога.

Основатель феноменологии религии Р.Отто считает, что *сакральное* – совершенно Иное; ему присущи трансцендентность, духовность, совершенство, самодостаточность, вечность, целостность, иррациональность, высшая ценность; оно недоступно рациональному осмыслению, не сведено к моральному, включает избыток – *нуминозное* (лат. *numen* – божественное начало) – трансцендентное божество, грозный, сверхмощный объект, повергающий в трепет. Чувство священного изначально, амбивалентно.

Сакральное – укорененность человека в Боге, зависимость от него. Оно притягивает, вызывая страх, трепет.

Аспекты нуминозного: 1) чувство тварности, 2) тайна, повергающая в трепет, 3) восхищение, 4) безусловная ценность. Трепетная тайна включает величие и энергичность. Р.Отто придал понятию священное метафизический смысл трансцендентного. Согласно Р.Отто [231, с.272], горы, Луна, Солнце становятся «богами» лишь там, где к ним применяется категория нуминозного при воздействии на них нуминозными средствами (магией), при понимании их действий как нуминозных. Природные вещи вступают в преддверие религии, когда они не «помыслены как одушевленные», но «нуминозно почувствованы», чтобы далее стать природными божествами, объектами религии. Всё это – преддверие религиозного чувства, первого проявления нуминозного.

Самостоятельным нуминозное становится с появлением идеи «духа», демона (еще без различия «добрых и злых» демонов). Они еще не «сформированы мифом», не «развились из природных божеств», не «произросли из душ», но эти *numina* могущественных сил почитаются. Они есть чистые объективации нуминозного чувства, которые возникают не из массовой фантазии, а являются видениями пророческих натур. Ибо к этим *numina* всегда имеет отношение *Kahin*– первобытная и первоначальная форма пророка. Только им *numen* переживается в изначальности. И лишь там, где было «откровение», возник культ. Отсюда слова, означающие трепет перед призрачным миром, и только потом они означают низжайший и высочайший ужас («асура» санскр.). Позже в хинди это призрак-привидение-демон низшего разряда. Но в древнейшие времена это имя самого возвышенного бога Ригведы, ужасающе высокого Варуны. В Персии Ахурамазда – единственный бог.

У К.Хюбнера «нуминозное» имеет пантеистический смысл. «Нумен» – получаемый человеком знак высших сил через их природную персонификацию. Хюбнер истолковывает нуминозную реальность не как символическую копию, а как являющую высшие силы, которые за ней стоят, в диалектическом единстве сущности и явления. Разрыв в науке сущности и явления, субъекта и

объекта, внутреннего и внешнего сводит нуминозное к иллюзорному, мистическому, однако, нуминозное – «часть иной рациональной картины мира. Рациональное понимание нуминозного – это рациональное обоснование мифа» [327], где рациональное – не онтологическое понятие, а форма обоснования. Хюбнер полагает, что у науки перед мифом преимуществ нет. Нуминозное отлично от божественного, которое не чувственная явленность для человека.

М.Элиаде [361, с.38] уделяет внимание сакральному в синкретической, первоначальной форме, нейтральной добру и злу, в невербализованных компонентах сакрального. М.Элиаде в диалектике сакрального и профанного (профанное посредством иерофании становится сакральным, сакральное десакрализуясь – профанным) выявил возможность познания сакрального (сакральное через иерофанию способно проявляться в мире) и связал сакральное с мифологическим временем, профанное – с историей, временной необратимостью, которое уничтожается в мифическом времени. Архетип начала времен – сакральное, имеющее сверхъестественный трансцендентный источник. Миф описывает сакральную историю, «творение», событие, произошедшее в «начале мира» благодаря подвигам героев и повествует о том, что произошло и проявило себя в полной мере.

Космогонические мифы раскрывают структуру вселенной, ее пространственно-временные координаты – хронотоп – непрерывное единство мифического священного пространства-времени.

Мифическое пассионарное время «начала» – это сакральное время творения, космогония превращения хаоса в космос – культурное бытие, налитое, творчески-активным присутствием богов, которое через мифы приобщает пассионариев к «участию» в событиях, совершаемых богами и героями. Мифологема «начала» утверждает корреляцию космического и социального порядка через систему мировоззренческих и поведенческих координат, оказывая воздействие на культуру через ритуал и традицию.

А.А.Пелипенко отмечает: «Гетерогенность архаического сознания предполагает хроноцентризм, время бывает: 1) переживаемое, 2) фиксируемое

исторической памятью, 3) священное, мифическое. Мифоритуальная ментальность и «правополушарная интуиция» древнего человека принимает поток сигналов из разных временных срезов: их перцепты различаются не темпоральной последовательностью, а интенциональной силой и вероятностью воплощения» [239, с 42]. Правое полушарие структурирует пространственный аспект хронотопа, левое – временной. Хронотоп – результат смыслового синтеза, где осуществляется партиципация, и ценностно окрашивается ее адресат. Отсюда идеи сакрального времени (первовремя) и священного места (центр Мира). Исторически нарастающее чувство отпадения от мифического времени вызывало ностальгию по «правополушарному раю» (правополушарная когнитивность ориентирована в прошлое), когда считывание психосферных матриц было наиболее прямым и лёгким, а связанные с ним партиципации – наиболее сильными. Гетерогенность топоцентризма – преувеличение значения партиципационно отмеченного локуса – идея священного места [239, с 43].

Первообраз, возникший в мифическое время – образец, имитируемый ритуалом. Ритуал реальное превращает в сакральное, т.к. для истинности существования необходимо соответствие первообразу. А.В.Медведев выделяет «признаки сакрального: 1) противопоставлено мирскому, 2) проявляется благодаря иерофании, 3) могущественно и всевластно – действенно, 4) реальное в его совершенстве источник жизни и плодородия [195, с. 20]. Человек в профанном мире не может обойтись без священного, отсюда необходимость сакрального в культуре, как атрибута и имманентного свойства.

В философско-социальном толковании сакрального Э. Дюркгейм считает, что сакральное – естественноисторическая основа и социальная сущность бытия противостоит эгоистическому существованию. Священное – знак социального поведения, сущностная характеристика религии. Сакральное создано обществом. Религия сакрализует социальные связи. Символ сакрализации – освящение – мирское обретает трансцендентный смысл.

Система сакрализации Д.В.Пивоварова [235, с.182]: а) священные идеи (идеология); б) психологические средства убеждения в безусловной истинности

идей; в) знаковые формы воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов; г) особая организация; д) практические действия, обряды, церемонии (культ). Если объект сакрализован, в его реальность верят сильнее, нежели в эмпирически данные вещи. Сакральное чувство цельно.

К.Армстронг выделяет в основе мифа «пять принципов: 1) опыт столкновения со смертью, страх исчезновения; 2) жертвенный ритуал откупающий от смерти; 3) ритуал на пороге перехода; 4) правила поведения, обеспечивающие возвращение»[14; с.11]; 5) иная реальность.

В архаичные времена сакральным считалось то, что «космологично», находится в начале творения и воспроизводится ежегодно в ритуале (это *первовещь*, обладающая особым статусом и силой).

Так, в мифе и культе сакральное и профанное связано между собой через символ – посредник между человеком и Абсолютом. Священные предметы – это знаки могущества, они передают энергию святынь и сходны с сакральными архетипами. В мифе сакрализованы боги и базовые идеалы социума. Сакральный знак Абсолюта в мифе – символ, в нём сакрализованы созидательные и разрушительные силы.

В мифологическом сознании смыслы и значения, потребности и интересы находятся в трансцендентном и связаны со способностью подниматься над профанным и постигать сакральное, синтезируя природную и культурную реальность в стремлении к мистическим идеалам.

Диалектика сакрального и профанного в динамике аркаимской культуры

Любое понятие у древних предстает в абстрактном и конкретном аспектах, в диалектике сакрального и профанного.

Диалектика сакрального и профанного прослеживается и в аркаимской культуре. В самом центре аркаимской площади, имеющей ориентир на северо-восток (Ригведа связывает этот ориентир с богами), обнаружены прокалы от огня, который, возможно, горел во время ритуальных праздников. Площадь служила местом для социальных контактов, исполнения ритуалов,

использовалась как сакральный центр для проведения мистерий. Профанное пространство площади через иерофанию становилось сакральным, а предметный мир становился энергичным. Связь горнего и дольного миров обеспечивалась жертвоприношениями богам через посредничество бога Агни, «доставляющего» им жертвы. Жители Аркаима, арии Ригведы и Авесты были огнепоклонниками. Возможность общения с миром богов обозначает центральный столб, спроецированный в Центр Мира и расположенный на площади, в погребальном комплексе, или в жилище. Жертвенник дает возможность для прорыва уровней пространственно-временного континуума и выхода в трансцендентный мир богов.

Огонь в ритуале – символ энергичной связи между центром площади и пространством города. Центр удерживал точки окружности, концентрируя энергию их единства. Жертвенный столб в сакральном центре – Ось Мира, Мировое Древо. В ритуале центр площади становился круглым открытым святилищем, где внешнее чувственное не отделено от внутреннего духовного, а природные стихии – участники совершавшейся в круге мистерии и через них возможно являлись боги, несущие волю Единого.

Любое локальное сообщество стремится определить место своего проживания в «центре мира». Для обретения устойчивости и надежности бытия это место необходимо спроецировать в центр мира – сакрализованный символ мистической связи между сакральным и профанным, человеком и Абсолютом.

В пространственном устройстве бытия жителей Аркаима кроме «горизонтальной», есть «вертикальная» стратификация (подземное, земное, небесное). Мифологическое пространство Аркаима не отделено и от времени, образуя с ним хронотоп – пространственно-временной континуум, восприятие которого в любом мифе гетерогенно, дискретно, синкретично и эмоционально. Время в мифологическом сознании аркаимцев – «первовремя» отождествляется с «прасобытиями», оно сакрально. Сакральные точки пространства Аркаима – это священные места и время священных праздников.

Согласно Г.Б.Здановичу, «зафиксированные на ярусных уступах погребально-храмового комплекса Синташты мощные прокалы – следы огня, горевшего длительное время в дни ритуальных праздников, остатки вертикально поставленных столбов вписываются в мифологему горы – огненного начала, древа жизни» [110, с. 80-81]. Жертвенный столб – Мировая Ось, Мировое Древо – место первотворения. Обряд, совершенный там, где стоит сакральный жертвенный столб, избавляет от временной зависимости и перемещает в начало мира, там совместно с богами совершается творение мироздания. Большой Синташтинский курган, где видны следы культа – это символ горы, связывающей подземный, земной, небесный миры, Ось Мира, которую пронзает «константа циклического времени», требующая бесконечных актов сотворения и смерти. Символизм Аркаимского центра варьирует мифологические категории сотворения мира (Мировая гора, Мировое древо, Мировая ось, Священный город) – сакральная связь с трансцендентным миром.

Погребальный обряд культуры Синташта-Аркаим содержит индоиранские аналогии: избыточное жертвоприношение животных, курганный могильник – символ горы – гаранта мирового закона; культовые колесницы; каменные головки лошадей; погребальная керамика; «сезонные обряды почитания предков – «богослужение» в процессе трапезы из забитых животных сопровождаемой декламацией гимнов в погребальных комплексах: прокалы от ритуального огня в Большом Синташтинском кургане, связанном с почитанием огня, предков; поминально-родовые жертвенники на южной стороне могильника Аркаим сооружены в весенний период – «страна предков» аркаимцев и царство мертвых Ямы в Ригведе находились на юге» [110, с.51]. В погребальном обряде – театрализованное восприятие мира: «телу умершего, погребальному инвентарю, жертвенным животным, как участникам спектакля, придавалось положение, имеющее символическое значение. Погребальный обряд отражает идеальную сторону социальных отношений» [166, с.117].

Д.Г.Зданович отмечает обязательность жертвоприношения животных в синташтинских погребальных обрядах: «на одного человека приходится не

менее пяти жертвенных животных (лошадь, рогатый скот). Обряд – связь умерших с живыми. В архаическом индоевропейском мышлении категория «блага» соотносима с иранским концептом «фарн» – солнечное, сакральное начало, божественный огонь, божественная сущность, судьба; воплощается в богатстве, детях, скоте, здоровье. Степень причастности к семейно-родовому «фарну» определяет место человека в социуме. Смыслы синташтинского «фарна» – плодородие, изобилие, размножение отражены в обряде жертвоприношения на некрополях в форме совместной ритуальной трапезы с «участием» божеств и умерших. Темы обряда: брак, материнство, близнецная, колесничная тема, космологические, символические, военно-ритуальные, космогонические значения» [108]. С концептом синташтинского «фарна» связана социальная роль аркаимского праздника, его агональный характер способствует перераспределению «фарна», где ритуал – механизм входа в праздничное пространство и связь между «сюжетными» зонами.

В аркаимско-синташтинской культуре можно наблюдать зарождение общеиндоевропейского «звериного стиля», где каменные фигурки лошадиных голов являются сакральным символом коня, возможно, связанным с воинским статусом в индоиранской культурной традиции и культом коня.

Так, в ходе философско-методологической реконструкции, учитывая объективизм артефакта, где закодирована энергичность деятельности и мысли, которая в культуре Аркаима приоритетна, поскольку здесь доминирует не столько быт, сколько ритуал, происходит сбрасывание «исчезающей предметности» (К.Ясперс) бытовой, материальной стороны артефакта при его переходе к символическим, знаковым и универсальным предметным формам.

В аркаимском мифе сакральное проявлено через знаковые формы, символы организации пространства и ритуал, регламентирующий отношения между сакральной и профанной сферами культуры. Профанное посредством иерофании становится сакральным, сакральное, десакрализуясь, – профанным. В древности сущность вещей отождествляли с происхождением.

Аркаим – это сакральный, мифологический символ-архетип, отражающий представления о сущности вещей, явлений и процессов земного-социального и божественного-духовного. В построенном по мифическому сюжету сакральном пространстве Аркаима отражена гармония Космоса и моральные принципы абсолюта, где символ и знак выражают идею и принцип Творения (форма круга – архетип *вары*, *мандалы* – символ мироздания); в планировке городища можно увидеть *спираль* – выражение ритма Вселенной, основу Вселенских законов жизни, исток системы, наполненность и компактность (молекула ДНК), естественный способ экономии энергии и пространства, обеспечивающий целостное Единство мира, восхождение космической эволюции. Так, в аркаимском мифе и ритуале сакральное и профанное связано между собой через символ – посредник между человеком и Абсолютом.

3.3. Предметно-энергетические аспекты пассионарности в динамике культуры Аркаима (духовность, традиционность - инновационность, этнокультурные ценности)

Духовность как основная характеристика динамики культуры

Духовность зародилась в первобытную эпоху, но в первобытном синкретизме дух не был разграничен с телесной сущностью. Платон впервые разделит духовное и телесное, возвысив дух, и опустив плоть, что впоследствии уравнил Аристотель. Платон и Аристотель возводили «духовность» к понятию «дух» (лат. «spirit», греч. Πνευμα) – воздух, дыхание, повеивание, носитель жизни.

Миф определяет сознание в качестве реальности, формирующей духовные аспекты бытия человека и мира. М.Элиаде считает миф прорывом в наш мир трансцендентного, когда сакральность начала мира обрела форму в мифологической символической форме. Э. Кассирер видит в мифе символическую форму деятельности (наряду с искусством, наукой, религией, языком). Г.Башляр полагает, что мифотворчество – это начало, вокруг которого консолидируются духовные силы.

Проблема духовности исследуется по философским направлениям: *религиоведческое* – философско-богословское истолкование духовности; *культурологическое* – духовность – самореализация личности в культуре через самоопределение; *философско-социальное* – духовность – нравственные идеалы общества, оценка фактов бытия с точки зрения универсального смысла, дух – объективно-всеобщее в символических формах культуры и общественного сознания; *философско-онтологическое* – духовность – универсальная, всеобщая, метафизическая, умопостигаемая связь людей в объективно-идеальной форме, соотносится с Абсолютным Духом и высшими ценностями.

Изучая разные формы духовности, выделяют философские подходы: натуралистический (биологическая природа человека), метафизический (трансцендентный дух), социально-философский (социальная деятельность), философско-антропологический (антропологическая природа человека) и др.

Для анализа духовности бытия археологической культуры определим понятие *духовность*, опираясь на исследовательский материал.

С.Б.Токарева [293] определяет *духовность* как меру, форму и показатель соизмеримости человека с идеальным, выраженной в ценностных установках субъекта, *дух* – идеальность как таковая, в философском символизме духовное обличено в явления». Н.А.Некрасова [223] определяет *духовность* как личностное качество по природе трансцендентное, по сущности экзистенциальное. Дух – субъективное состояние сознания, проявляющееся в стремлении к самосовершенствованию, целостному сосуществованию с универсумом, возникающее в трансценденции, в которой человек выходит в вечность, реализуя закон развития общества – переход от природы к духовности. Закон духовного бытия – подчинение должному при единении всех членов общества. С.И.Мозжилин [201], рассмотрев проблему символизации архетипа «дух» в антропогенезе, пришел к выводу, что «идеальный объект, базовый архетип коллективного бессознательного, обозначаемый словом, которое в результате абстрагирования образовало понятие «дух» есть символ. Мифотворчество обусловлено замещением биологического доминанта

символическим, архетип которого порождает представления о духе. Идеальный доминант – «дух» – знак, символ и имя составил три типа идентификации: самоидентификацию, идентификацию с группой, и с третьим лицом, имеющим неограниченную власть. Ощущение «идеального доминанта» в себе и других – основа религии, нравственности, социальности».

В.Н.Топоров считает, что «изначальная *духовность* человека на стадии homo faber бесспорна и на уровне археологических артефактов, и на уровне самосознания человека архаики. В деятельности мифологического демиурга с самого начала акта творения присутствует «духовное» делание; оно неотделимо от «материального» в силу принципа космологического творения, вовлекающего дух и материю, культуру и природу» [296, с.376].

Духовность можно также соотнести с феноменом смерти, которая придаёт жизни определённую, порождая смысл. Природная конечность человека компенсируется за счёт способности к трансценденции, в которой человек духовно выходит в вечность, реализуя закон развития общества – переход от природы к духовности.

О.Г.Арапов [6] показал, что осознанность бытия человека, находящая выражение в реальности мифа, определяется духовным опытом смерти. Мифологизировать – значит умирать: возводить изначальный хаос бытия к космосу. Онтологическое основание мифа в принятии человеком собственной конечности, отказе от реальности как эмпирической данности, способности умирая, обретать топоним смерти как пространство онтологического единства сущего. Миф, связанный с действием в человеке логоса смерти – изначальная форма бытия смысла. Человек устремлен в нереальное, к идеалу, переживает «открытый космос» духа, пытаясь примирить с действительностью свой мир. Трансцендируемый во вне опыт в виде мифа – предпосылка культуры.

С.С.Хоружий, рассматривая духовную традицию в соотнесении с духовной практикой и процессом духовного становления человека (традиция как «трансляция антропологического опыта – бытийного восхождения рода»), обратился к опыту смерти и выделил тенденцию: «*обретение смысла жизни*

через смысл смерти (архаические культы, орфики, Платон, стоики, М.Хайдеггер, П.Адо – «философствовать значит упражняться в умирании». Отношение к смерти – «созерцание времени и бытия в их цельности ... возвышение мысли до уровня универсального». Проявления отношений человека со смертью – холистическая антропологическая стратегия *Духовной практики*, ориентированная к онтологической Границе Человека»[324, с.38].

Из всего перечисленного для нашего исследования важно то, что феномен духовности зародился в древности вместе с человеком разумным, как основа культуры, а дух – целостное сосуществование с универсумом, возникающее в трансценденции, как переход от природы к духовности. С нашей точки зрения, духовность – это предельная выраженность непредметности – энергичность; живая субстанция в деятельной способности – дух с разными степенями тяжести, предметной определенности и деятельной способности. Дух тоже имеет предметную структуру, но эта предметность есть *нетость*. Мы выходим на границу, на *не-* предметность, неопределенность, которая расковывает нашу свободу. Дух – ценностнообразующее энергичное основание предметного бытия человека, самозапрещающая энергия, созидательная в случае обращения на себя, удерживающая энергичную полноту в фокусе, чтобы остановив ее, целенаправленно созидать, и то, с чем эта энергия (дух) сцепляется, становится любимым объектом и разрастается для человека в ценность.

Таким образом, на основе представления о духе единством веры и самозапрещающей – самосозидающей энергией в Зауральских степях в эпоху бронзы была создана индоиранская культура Аркаима и «Страны городов».

В данном исследовании мы рассматриваем индоиранскую культуру жителей протогорода Аркаим, которая на наш взгляд, несомненно, является духовной, в рамках концепции взаимодействия предметной и энергичной сторон человеческого бытия А.Б.Невелева и в рамках концепции синергичной антропологии размыкания С.С.Хоружего, где направленность человека к иноприродному бытию выражена через энергичный поток, достигающий пределов сознания, существования и опыта. В философско-методологической

реконструкции предметно-энергийных аспектов культуры Аркаима в качестве косвенного источника используем индоарийские тексты Ригведы.

Энергийная насыщенность бытия человека аркаимской культуры возрастает по мере уменьшения его предметной определенности через предельное антропологическое размыкание в бытии и постижение единства мира, что приводит к вспышке экстаза бытия Духа. Прорыв в трансцендентный мир мог совершаться у служителей и аркаимского, и ведийского культа, наделенных внутренним «видением» в моменты «возвышенного состояния» и был описан языком поэзии и мифа в Ригведе. Проходя в ритуале через все игровые типы, (экстазис, агон, мимезис), не утрачивая способности к самоидентификации, они устремлялись к трансценденции. Взойдя на вершину абстракции бытия через предельное антропологическое размыкание, в экстазе идеализированной энергии любви они могли постигать единство мира, «общаясь» с богами, поскольку умели пользоваться сердцем как духовным органом «мудрого делания», осуществляя энергообмен с трансцендентным.

Возможно, именно, открытое сердце, приоритет духовных ценностей над материальными и онтологическое единство с миром помогали обладающим духовным прозрением ариям Ригведы и, возможно, их далеким предкам – жителям Аркаима открывать тайны духа и материи. Это был выход на энергийно-пассионарный уровень «абстракции бытия, предельный экстаз идеализированной энергии любви. Предметная определенность бытия в качестве «исчезающей предметности» (К.Ясперс) приводит к фокусировке энергии любви (предметной захваченности), вспышке экстаза бытия и Духа, идентичность с которым преобразует человека» [219, с. 32].

С.С.Хоружий [325], исследуя исихазм, в концепции синергийной антропологии рассматривает направленность человека к иноприродному бытию как энергийному потоку. Принцип энергийности означает у С.С.Хоружего тот факт, что дескрипция антропологической реальности ведется не в дискурсе классической парадигмы, основанной на концептах сущности, субстанции, субъекта, а в дискурсе энергии, бытия-действия, в предельных

антропологических проявлениях имеет место антропологическое размыкание человека, соприкасающееся с Иным, выступание за собственные замкнутые пределы, делание себя открытым, достижение пределов горизонта сознания, существования, опыта. Размыкание присутствует и в йоге – «Йога-сутрах» Патанджали, где Ишвара – воплощение Абсолюта, а устремление к нему и связь с ним есть предельное антропологическое размыкание человека в бытии. Мотивы размыкания, открытости, синергии в йоге Патанджали связаны по легенде и с его именем (санскр. «пат» – падать, «анджали» – ладонь): на молитвенно раскрытые ладони мудреца опускается змей Шеша-Ананта – символ бесконечности. Раскрытая ладонь – древний символ открытости, размыкания человека. Григорий Палама – учитель практики бытийного размыкания в исихазме носит имя «ладонь»: по-гречески *палама*. Трансформация человека в исихазме и в йоге направлена на достижение не иного состояния и сферы сущего, а иного бытия и собственной природы, основана на методе и духовной традиции, которая в отличие от культурной традиции не социальна, а антропологична.

В исследовании индоиранской мифологической картины мира в гимнах Ригведы и в реконструкции культуры протогорода Аркаим использованы предметно-энергетическая концепция А.Б.Невелева и концепция синергетической антропологии С.С.Хоружего.

Религиозно-философские школы в индийской литературе называют *даршаны*, что означает «видение истины», «внутреннее духовное зрение» – это интеллектуальная ясность систем умозрения и озарение ума светом откровения, рациональный образ реальности и интуитивное прозрение.

Основные понятия древнеиндийской философии присутствуют уже в Ведах (санскр. *veda* – «священное знание», вторая половина II – начало I тыс. до н.э.). Веды существовали и передавались изначально в устной форме, т.к. письменность в Индии появилась в середине I тыс. до н.э. Веды относят к священной литературе *шрути* (букв. «слышание»), которое по иератической этимологии отождествляется с «видением» священных гимнов мудрецами –

риши). Литература *шрути* считается «богооткровенной» т.е. полученной от богов, к ней также относят брахманы, араньяки, упанишады.

Индийский философ С.Радхакришнан считает древнеиндийскую религиозно-философскую систему соответствующей «трем ступеням развития религии в понимании Г.Гегеля: гимны Ригведы – творения поэтов (природа), брахманы – жрецов (закон), упанишады – философов (дух)» [263, с. 51]. Ригведа – это попытка философского разумного объяснения тайны мира.

Однако, «знание» начальной ведийской религии не дискурсивно и нерационально, оно получается изнутри человека, всегда формально, ориентировано на субъект и безразлично к его деятельности, культ является содержанием религии, а знание – ее формой. Именно через культ, направленный на постижение иноприродного бытия, посредством энергийного потока, достигающего пределов сознания в моменты возвышенного экстаза получены эти знания на языке поэзии и мифа.

Первоначальные представления об идеализированном экстазе приведены в первоисточнике индоарийской духовной традиции, сборнике гимнов богам – Ригведе, где созерцание божественного света – священный акт религиозного обряда, совершаемого авторами гимнов, поэтами и провидцами – *риши* (букв. «вдохновленные»), через которых раскрывается значение священных гимнов.

Поэт Ригведы – носитель мудрости, которую боги открывают избранным в моменты озарения, просит богов о просветлении и раскрытии божественной истины, постигая ее посредством видения внутренним взором, интуицией, внезапная вспышка которой озаряет божественную истину.

Переводчик Ригведы Т.Я.Елизаренкова считает визионерами ведийских поэтов: «они «видели» истину, и глагол *dhi*, описывающий творчество *риши*, значит одновременно «видеть» и «думать», а корневое существительное *dhi f* . означает «видение», «мысль», «мудрость». В Ригведе «видеть» – синоним «постигать истину» » [88, с. 479]. «Поэты облекали в слово картины из мира богов, дающих им силу видения, вдохновение и возможность владеть Божественной Речью (богиня Вач – «слово», «речь» – космогонический

принцип, заполнивший небо и землю). Поэт – посредник между богами и людьми в силу особой природы его внутреннего «видения». Средоточие вдохновения, силы вложенной богами – «сознание», «ум» или «сердце» (manas объединяет эти значения, hrd «сердце» – место сосредоточения духовных сил человека). Очищаясь в сердце поэта, молитва материализовалась в форме сакральной речи, превращаясь в средство общения с богами» [88, с. 479].

Происхождение сущего в не-сущем открыли

мудрецы размышлением, ища в сердце (своем)

Ригведа, X. 129.4.

Язык ведийских гимнов тайный, сокровенный, многозначный, соединяет в одном образе несколько смыслов, полон украшений, доступен только посвященным и богам.

В.В.Останин, анализируя антропологию «Ригведы» в метафизическом и экзистенциальном ракурсах, приходит к выводу: «в Ригведе человек стремясь к счастью и не замечая страдания, не выходит за рамки мирового пространства, осуществляется «в мире», не претендуя на прорыв к Трансцендентному. Взаимоотношения человека с богами интенсивны, но внешни; боги растворены в реальности Абсолюта, человек встроен в гармонию макрокосма» [229].

Однако, на наш взгляд, прорыв в трансцендентный мир пассионариев, наделенных особой природой внутреннего «видения», в момент «возвышенного состояния», когда сила духовного переживания заслоняет предметность обыденного мира, был и в эпоху Ригведы, поскольку стремление слышать Бога, слиться с ним, действовать «из истоков», руководствуясь необходимостью, связанной с универсумом было всегда, разными были методы и степень.

Философские идеи встречаются и в Ригведе, особенно в последней десятой мандале, но сама философия начинается с упанишад, созданных в I тыс. до н.э. (букв. «сидение у ног учителя» для постижения сокровенного знания). Упанишады придали религии вед моральный характер, подчеркивая монизм ведийских гимнов, перемещая центр от внешнего мира к внутреннему.

В Упанишадах йога ещё не та, что йога Патанджали, она только начинает развиваться, как «осознанное внутреннее проникновение и стремление к

истинному познанию действительности, созерцание и сосредоточение, эта попытка вызвать транс предполагает реализацию абсолюта, свободы от вещей эмпирической жизни, где чувства, разум, интеллект в бездействии» [264, с.298].

Йога освобождает человека от материи, высшая форма которой – *читта* (в йоге Патанджали это совокупность когнитивных, волевых, аффективных форм психической деятельности, в динамическом аспекте, т.е. вся психика, включая волевые и неосознанные импульсы). Но в гимнах Ригведы нет йогингов в состоянии *самадхи* – йогического трансa, высшего духовного напряжения и озарения, экстаза бытия, когда индивидуальность растворяется в недифференцированной цельности, а созерцатель выходит за рамки чувств и представлений о вещах, результатом чего является постижение вечного бытия, высшей любви и красоты, осознания единства сущего и связи всего со всем, проникновение в сущность явлений и нуменов вещей и т.д. Пока там только описания «экстаза от жертвоприношения, пения гимнов, галлюциногенного действия *сомы*, когда небесный мир представлен во всей славе» [264, с. 303].

Современная наука выявила, что галлюциногены, медитация, мантра, молитва снижают самоконтроль во фронтальной (лобной) доле мозга, и не сдерживаемые ничем идеи свободно всплывают из подсознания (а, возможно, и не только из подсознания), это могли предпринимать аркаимские, а позже ведийские пассионарии для общения с богами. Что касается упоминаемого в ведийской традиции галлюциногенного напитка *сомы* (в авестийской традиции – *хаомы*), то аркаимские артефакты указывают на возможное использование этого напитка в аркаимско-синташтинской культуре.

Примером может служить артефакт, найденный в поселении «Страны городов» Хрустальное III [244, с. 214]. Это функциональная пара – каменный пест с зооморфным навершием (четырёхпалая лапа животного) и каменная чаша. Интерпретация найденного артефакта может быть связана с ведической и авестийской традицией, как орудие для изготовления ритуального напитка *сомы/хаомы*, к примеру, путем перетирания стеблей растущей здесь эфедры.

Ведийские арии были уверены в творящей силе Слова, и требовалось правильное произнесение и распевание мантр и гимнов в ритуале:

«На четыре четверти размерена речь.

Их знают брахманы, которые мудры.

Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход.

На четвертой (четверти) речи говорят люди» [2] Ригведа I, 164,45.

Э.В.Третьякова [300] исследуя сакральный смысл алфавита санскрита отмечает в послеведийских учениях четыре уровня звука: Вайкхари – слышимый звук, Мадхьяма – переходная форма между слышимым звуком и внутренней вибрацией, Пашианти – недифференцированная форма звука, и Пара – запредельный. С пробуждением Вселенского Творческого Начала произнесение звука стало возможным. Звук – проявление силы потока энергии. В микрокосме человека происходят те же процессы, что во Вселенной, все энергии пересекаются в энергетических центрах человека – чакрах. В «Кундалини йоге» Шалаграма Даса сказано: «Сила звуков букв, повторяемых йогом, регулирует работу энергий чакр. Пятидесяти биджа-мантрам в разных частях тела соответствует пятьдесят видов энергии в шести центрах и пятьдесят букв санскритского алфавита, расположенных на пятидесяти лепестках шести чакр. Если эти буквы и звуки правильно произносятся, они пробуждают потенцию чакр». Седьмой центр над головой объединяет все центры как идеальный прообраз человека. Слово и звук в основе и Вселенной, и человека. Человек – символ Вселенной. В символической структуре санскритского алфавита – иерархия звука, силы, стихии, процессы инволюции Духа и эволюции сознания, строение Космоса и человека. Энергия в виде звука, вибрации, названная Богом, создала космос, материальную вселенную и мир, она связывает материю вселенной. В космогонических мифах Ригведы энергоинформационное взаимовлияние Космоса и человека:

«Даже крепкие твердыни отцы наши

Ангирасы проломали гимнами, скалу – ревом.

Они создали нам проход к высокому небу.

Они нашли день, солнце, зная утренней зари.

Они установили вселенский закон,

Привели в действие его силу прозрения» [2] Ригведа Мандала 1. 71.

С глубокой древности человек в момент смятений повторением краткого воззвания (Адонай, Аллелуя, Оум) отражал негативное воздействие. На этом принципе построена молитва, мантра, заклинание, когда практическая сила воздействия сосредоточена не в словах, но в созданных ими волнах ритма.

Так, пассионарии и Ригведы, и Аркаима, выйдя на уровень предельной мыслительной духовной раскованности, были природно способны наполнить энергийной мощью своего естества три вида бытия формы (вещь, деятельность, мысль). Но пассионарность, не овладевшая собой разрушительна.

Пассионарии Аркаима в период созидательности придерживали свою энергийность, направляя ее целенаправленно в одну точку, что приносило успех, т.к. становилось абсолютной целью жизни, человека захватывало, и он созидал, давал культурную форму-матрицу. Энергийная пассионарная мощь (дух) сцеплялся с предметной формой (от строительства дома и ритуального действия до государственного устройства) – конструкция одна: предметная форма, энергийность и предельный накал духа (пассионарность).

Так, энергийность раскрепощается от орудия через образ к знаку, где слово, задает высочайшую степень свободы, а в мысли энергийность просто фонтанирует – это и есть взлет Духа пассионария, способного достигать поставленной цели. Духовность аркаимской культуры, как целостное сосуществование с универсумом, – это имманентное качество пассионариев-мудрецов древности, получавших духовное прозрение через открытое сердце, считая тонкое восприятие знаменем высших сил, когда энергии, неуловимые разумом, открывали прозрение духа, чувство объединения двух миров и раскрывали тайны духа и материи.

«Мудрость – это сам процесс созерцания, который предполагает «пассивную» роль субъекта в восприятии внешних ему абсолютных и неизменных законов объективной действительности» [42; с.615]. Мудрец

способен принимать правильные решения, исходя из знаний, умений и ценностей, как результата обобщающего предельного уровня мышления. Однако, при внешней пассивной роли мудреца, в сознании пассионария происходит внутренняя духовная работа огромного напряжения, и к мудрости (предметности – культуре) пассионарий добавляет деятельность (энергичность – природу), осуществляя сначала в себе, а затем и в социуме их синтез.

Так, обладавшие духовным прозрением мудрецы – пассионарии Ригведы и их предки аркаимцы могли осуществлять энергообмен с Высшим через предельное антропологическое размыкание в бытии и экстатическую вспышку энергичности (пассионарности), постигали единство мира, утвердив приоритет духа над материей, и обрета высшее согласие с миром через духовной экстаз, в молниеносной молитве, когда человек без слов, как бы вдыхая высшие эманации эфира, мгновенно замыкает собой непрерывность всей цепи Беспредельности, становились местом бытия, блага, истины и Духа.

Специфика духовности Аркаимской культуры

Рассмотрим сущностные черты духовности археологической аркаимско-синташтинской культуры. Культура Аркаима – это совокупность артефактов, систематически воспроизводимая предметная форма имеет три уровня бытия (артефакт, деятельность, мысль), четыре группы форм (орудия, символы, знаки, универсалии). В орудийном мире персональная идентичность предметна в вещи, в символическом – в образе, в знаковом – в слове, в универсально-знаковом – в категории. При переходе от орудия к символу на месте вещи – образ, от образа к знаку – слово, освобождающее сбрасывание предметности, где на пределе захватывает дух (степь, небо – свобода степного, полукочевого образа жизни аркаимцев). Через призму этой методологической установки можно рассмотреть любой процесс, в том числе культуру Аркаима.

В культуре Аркаима предметность артефакта дублируется в релевантной к артефактам деятельности, далее в мысли, на базе чего возможна философско-методологическая реконструкция духовной жизни аркаимцев. Деятельность ариев, построивших «Страну городов», закодирована в артефактах аркаимско-

синташтинских памятников. Высокий уровень духовной культуры населения обусловлен семантической насыщенностью поселенческих и погребальных комплексов. Метод герменевтического круга позволяет ее расшифровать.

Археолог по артефактам, как результатам деятельности, реконструирует образ жизни людей давно ушедшей эпохи. Так, по лекалам артефактов идет строительство истоков, образа жизни и духовности индоиранской цивилизации. Деятельностный (энергийный) дублер аркаимских артефактов оживляем через реконструкцию – перевод предметного уровня в деятельностный, за которым стоит энергийность (духовность) – бытие формы деятельности – энергийность в возможности. Закодированная в аркаимском артефакте форма жестка. Форма в деятельности привносит отступление от объектности к субъектности (привнесение субъектности в объектность). В рамках орудийного уровня Аркаима есть разные орудийные слои, к которым привязан разный уровень энергийности (деятельной способности). Есть жестко привязанная предметность – орудия с ограниченными степенями свободы, а есть расширяющее горизонт предметное раскрепощение символического уровня.

Так, аркаимская степь – это предметное бытие (предметность, привязывающая к себе и зауживающая предметный горизонт), но это и предметное бытие энергийного состояния человека в степи (предметность, распаивающая к духовному миру – другой уровень энергийной насыщенности – запряженная колесница несется по степи, как символ божественной колесницы, управляемой индоиранскими богами Ашвинами, арийский символ царской власти в Аркаиме, символ сущности человека в индуизме, символ колеса Закона – Малая колесница (Хинаяна) и Большая колесница (Махаяна) в буддизме – это энергийный (духовный) уровень, содержащий такие предметные формы как символ – знак – слово – мысль.

В знаковом мире напор энергийности пассионария Аркаима пробивает «материальную стену» – предметный уровень. Это взлет Духа (энергийности).

В Аркаиме к археологическим артефактам, расширяющим предметный горизонт, сбрасывающим «исчезающую предметность» (Ясперс) – движущимся

от тяжелой предметной формы к более легким, универсальным предметным формам относится само городище в форме мандалы, сакральные ритуальные и погребальные памятники, где сама смерть есть утрата бытийного уровня.

Аркаимские артефакты могут служить свидетельствами духовности аркаимской культуры, подтверждая создание Аркаима в ритуале, повторяющем действие культурного героя Йимы, предоставляющего функцию «творения» мифического демиурга человеку. При возведении Аркаима в самосознании его создателей при творении наличествует «духовное» делание нераздельное с «материальным» исходя из принципа космологического творения.

Духовная традиция аркаимской культуры включает человека в трансцендентный мир через культ, где в моменты возвышенного экстаза он получает знания на языке мифа, передает их через ритуал – обрядовую деятельность, закрепляя в традиционной системе норм через символику – ключ к пониманию мировоззрения, знаковых социокультурных институтов, исторических явлений, что связано с самоидентификацией.

Самоидентификация жителей Аркаима и «Страны городов» обусловлена мифологическим миропониманием и мифотворческой функцией сознания жителей, духовность которых предполагает трансцендентную связь с миром богов через миф, культ и ритуал путем следования культурной традиции. Как и для многих древних культур, для аркаимской культурной традиции характерны обретение смысла жизни через смысл смерти и стратегия духовной практики, ориентированная к онтологической Границе Человека (С.С.Хоружий) [324].

На духовность культуры Аркаима указывает мощный погребальный обряд, где смерть есть утрата бытийного уровня – духовный выход в вечность – переход от природы к духу. В аркаимском мифе человек умирая, обретал топос смерти - пространство онтологического единства сущего. Сущность духовности раскрывается через символ смерти как причастность смысловой общности, что отражено в погребальном обряде и погребальных памятниках – курганах синташтинской культуры (символ Мировой горы, Оси – основы мироздания).

О духовности аркаимцев можно судить по модели города, могильника, где отражена картина мира, в которой человек – это часть Мироздания.

В основании обустройства жизненного пространства Аркаима и «Страны городов» – два принципа: обеспечение безопасности и сакрализация среды обитания, которые в синкретичном мифологическом мировоззрении в целях защиты восходят к онтологическому принципу Единства с Сущим. В культуре Аркаима две модели типологии дома – «крепость» и «храм» синтезированы в одну модель протогорода «крепость-храм» где протогород и дом, как среда обитания человека, сакрализованы мифологическим сознанием на уровне вещи, деятельности, мысли и бытия Сущего (мифологического Бога).

Г.Б.Зданович, сопоставляя артефакты Аркаима с Ригведой и другими сакральными текстами, приходит к выводу: «традиции Ригведы и Авесты полностью совпадают с археологическими данными о синташтинских «крепостях» и с интерпретациями лингвистов»[13, с.149]. «Аркаимский дом и само поселение (как и дом в Ригведе), создавались для бога, а человек был лишь их хранителем и жертвователем. В Ригведе понятие «дом» имеет сакральный смысл, дома не строят, их возносят для бога («сооружают», «воздвигают» жертвенный столб, алтарь, но не дом) – это акт творения вселенной на земле по небесному архетипу. Дом нельзя хвалить и наделять особыми качествами. Такая установка находит объяснение в археологии Аркаима, где все дома стандартны, и может быть связана со спецификой общественной идеологии жителей «Страны городов», где господствует эгалитарная идеология и материальное равенство в социуме, и с ритуальными аспектами жилого пространства – сакрализация дома и его храмовое предназначение. Дом в Аркаиме – собственность богов. В доме жертвенный очаг, жертвенный столб, алтарь, и человек – гость у хозяина дома – бога, обслуживает богов через жертвоприношения»[106, с.420]. В Ригведе понятие «дом» употребляется только во множественном числе. Аналогичен план Аркаима, где дома не обособлены, а сблокированы, плотно примыкая друг к другу, составили единое целое, словно спицы в колесе, где стена одного дома

являлась стеной другого, и сооружались дома одновременно. Исходя из археологических фактов, Аркаим создавался весь и сразу по заранее продуманному и зафиксированному плану. Так, жители Аркаима утверждали духовные ценности, строя жизнь в согласии законом единства Мироздания, где человек был его неотъемлемой частью. Так, универсальный закон духовного бытия – подчинение должному при внутреннем единении общества соотносится с законом служения общему благу – насаждение древними водителями народов соборного общинного единения внутриплеменного, а затем и междуплеменного, рождающего взаимосвязь, взаимоответственность, дружелюбие и другие духовные качества сотрудничества-соседства, когда нравственные ценности упорядочивают социальное бытие.

Заключение о служении жителей Аркаима общему благу можно сделать исходя из археологических данных об организации внутреннего пространства города, указывающих на тот факт, что в Аркаиме жил единый коллектив, большесемейная община, где общественное и личное было едино. «Социальная структура аркаимско-синташтинского общества эгалитарна. В структуру общины интегрированы социальные элиты: сакральная, отвечающая за ритуалы и военно-производственная, связанная с металлургией. Элиты составляли одно целое с общиной, формируясь по половозрастному принципу. Нет следов царской, государственной власти, имущественного расслоения, основа социума – половозрастная стратификация, основанная на личностном авторитете» [243, с.77]. Так, в Аркаиме проявлялись духовные законы бытия: закон Единства сущего и закон Общего блага. Духовность прослежена в социокультурной адаптации жителей Аркаима, в освоенной ими природной среде. Человек, взаимодействуя с жизненным пространством, создает символы и закрепляет их в культурном пространстве. Качественную характеристику жизнедеятельности социума определяют, прежде всего, ценностные потребности коллектива.

Природно-географический фактор также влияет на духовную культуру Аркаима, что связано с металлургией, представляющей культовое действо. Печь-колодец – атрибут обряда в металлургии. Ритуал выплавки металла был

одновременным поклонением богу Агни – участнику демиургического процесса рождения металла из медной руды. Г.Б.Зданович отмечает: «На дне колодца-печи обнаружены остатки жертвоприношений богу Агни – иллюстрация индоевропейского мифа рождения огня. Согласно мифу о возникновении света и тепла в изначальном хаосе, Агни рожден в водах: «Бог Агни родился из воды темной и таинственной». Подземные воды колодца способствуют печной тяге, которая раздувает огонь и родит Агни, плавящего металл. Это модель творения космоса. Зачатки индоиранской религии в устной форме существовали в Аркаиме до фиксации в Ригведе и Авесте» [99, с.38].

«Агни родился сначала в водных потоках, на дне великого пространства, в его лоне (Ригведа. Мандала IV, 1. 11)»[2]. «Высокие воды зачали Вселенную в виде своего зародыша и породили бога огня» [177] (Ригведа. Мандала X, 121.7).

Сакральна форма Аркаима – архетип *вары, мандалы* (санскр. – «круг», «центр») – символ мироздания, созданного в «начале всех времен», граница вселенской целостности, очерчивающий пределы в проекции пространственно-временного ограничения, огражденная круговой стеной община – хранительница первозданного, синкретичного образа жизни, мастерская всех видов труда – от древней металлургии до архаичной обсерватории.

Для ведийских риши Вселенная – это беспредельная сверкающая мандала – гармоничный узор из светонесущих лучей, невидимых обычному взору. Согласно К.Юнгу, мандала – психо-космическая система, задающая вселенский ритм, объединяющий макро- и микрокосм через энергообмен. Принцип мандалы использован в астрологической практике аркаимцев с зодиакальными элементами, как и в другой подобной археоастрономической древней обсерватории – мегалитическом комплексе Стоунхендж.

Аркаим (как и Стоунхендж) – это хранитель древнего наследия мироустройства жил законами движения небесных тел. Первопричиной и залогом успешного бытия была ведущая наука – астрология, аркаимцы жили и строили в ритме космическом, подчиняясь Высшему, ориентируясь на движение звезд, подчиняя, регулируя, сопоставляя с ним свои решения.

Специалисты [33, 113, 114, 136, 255, 256] признают Аркаим древней астрономической обсерваторией высокой точности и аналогом Стоунхенджа. Объединяет эти памятники кольцевая структура, примерно одинаковые размеры, близкая географическая широта (Аркаим $52^{\circ} 39'$; Стоунхендж $51^{\circ} 11'$). Астрономо-геодезические исследования на Аркаиме Д.Г.Здановича и А.К. Кириллова [113, 136] показали, что укрепленные поселения «Страны городов» сориентированы по азимутам астрономических событий.

Аркаим был сожжен жителями перед уходом в «конце» отведенного ему исторического срока, возможно, для очищения культурного пространства для нового строения, чтобы ветхое наслоение не препятствовало приходу новой энергии. В народной памяти остается символ сжигания-изжития ветхого в себе, чтобы по истечении определенного срока возродить на намоленном и очищенном огнём месте новую жизнь. Вполне вероятно, что сжигали в летнее солнцестояние, в соответствии с обновлением огня небесного – с «новым солнцем», которое происходит в определенном ритме, которому следовало всё, и надлежало естественное природное очищение от накопившихся негативных энергий. Ритуальный огонь аркаимского культа – это символ внутреннего божественного огня, скрытого в человеке, способного проявиться в соответствии с Вселенским Законом для преодоления его бренной сущности.

Жизнь Аркаима – часть всеобщего ритмического процесса творения и разрушения. Физик и философ Фритьоф Капра [133, с. 303] сравнивает процесс с образом танцующего Шивы, творящего формы материального мира и вновь растворяющего их в танце, т.к. они не имеют фундаментальной сущности, являясь преходящими, иллюзорными, символизирует космический ритм вечной циклической пульсации рождения и смерти, что есть основа бытия. Танец Шивы – танцующая Вселенная, бесконечный поток энергии, принимающий множество рисунков, переходящих друг в друга. В физике ритм сотворения и разрушения – единственная форма существования вещества. Танец Шивы – танец субатомной материи. Единство Вселенной осознают и мистики и физики. Части материи субатомного мира и явления взаимосвязаны как части целого.

Создание и разрушение Аркаима напоминает ритуал создания мандалы из цветного песка. Мандала существует только в момент ее создания, как основа медитации и гармонизация пространства, после чего ее разрушают, символизируя этим непостоянство сущего, не привязанность к внешней форме, стремление к истинному знанию и просветлению во благо всех живых существ.

Аркаим дает нам урок всеобщего развития и одухотворения материи в беспредельном движении к совершенству от гармонии и красоты формы к полноте и качеству содержания, от телесно-чувственного бытия к единству мира и экстазу бытия Духа, идентичность с которым преобразует человека.

Предметность аркаимского артефакта дублируется в деятельности и в мысли. Нарастание степеней свободы человека в культуре Аркаима обусловлено предметно и сопряжено с порядками возрастания его энергичности (пассионарности). Пассионарность аркаимской культуры имеет восходящие и нисходящие порядки от бытового к сакральному (восхождение), и от сакрального к бытовому (нисхождение). Форма существует объектно и субъектно. История культуры Аркаима включает предметно-объектный акцент, лежащий в основании быта (бытовые артефакты) и предметно-субъектный акцент, лежащий в основании сакральности (сакральные артефакты).

Духовность аркаимцев – это целостное сосуществование с универсумом, имманентное качество мудрецов древности, получавших духовное прозрение через единение с миром. Сущность традиционной культуры Аркаима – трансценденция, иерархичность, духовность (энергичность). В традиционной культуре Аркаима ценности формируют мироотношение и духовный характер культуры индоиранского этноса.

Так, сущность аркаимской модели мира духовна, поскольку город возник в ритуале, повторяющем сакральное перводействие культурного героя, который передал роль творца демиурга аркаимским пассионариям. Условием взаимодействия аркаимцев с трансцендентным миром богов была праведная жизнь среди людей, предполагающая служение общему благу. Символы культуры Аркаима выражают ценностно-значимые явления, причастность

смысловой общности. Направленность к трансцендентному бытию, сердечная открытость, незамкнутость сознания обладавших духовным прозрением мудрецов-риши Ригведы и их предков аркаимцев выражена через энергичный поток, достигающий границ сознания в момент экстатического бытия духа, его предельной концентрации в общении с богами при осознании единства сущего.

Традиционность и инновационность в динамике культуры

Традиционность и инновационность в динамике культуры связана с культурогенезом. Культурогенез – культуротворческая деятельность субъектов общественной самоорганизации в диалектике традиций и новаций, порождающая виды динамики культуры (генерация, аккумуляция, взрывы, скачки, интеграция, синтез, дивергенция, стабилизация, диффузия, перепад, анабиоз, прогрессивная эволюция, акмэ, катэ, распад, деволуция, переходный кризис, регенерация, деградация, конвергенция, сегментация, стагнация и др.).

Традиции – элементы онтогенеза, филогенеза, определяющие культурное развитие и социокультурное наследие общества: *объекты* (материальные и духовные ценности); *процессы* наследования; *способы* наследования. Традиции – основа и «коллективная память» архаического общества. Заимствованные элементы культуры, первоначально выступают в качестве инноваций для культуры, которая их заимствует, а впоследствии традиционализируются в ней, становясь частью культурного традиционного комплекса.

Традиция – это ценностная социокультурная коммуникация между поколениями людей, задающая нормы и ценности и определяющая развитие культуры в социуме. Самоорганизация социальной системы общества – эволюционный процесс формирования спонтанного порядка и новой структуры в ходе исторического опыта, способствующий внедрению традиций, соответствующих изменившимся условиям существования людей. Традиция закрепляет социально-исторический опыт, положенный в основу культуры.

Традиция, как связь человека и общества, характеризует устойчивость элементов социального бытия, сохраняющихся на протяжении истории.

Л.Н.Шабатура отмечает: «традиция – ценностная социокультурная коммуникация между поколениями людей, определяющая развитие культуры и выступающая по отношению к ней универсальным предикатом» [338].

Дописьменные культуры относят к традиционным. Мифологическая картина мира с ее мировоззренческими представлениями о мире, человеке, ценностях бытия, способах его организации в культуре передается от поколения к поколению посредством традиций. Религиозная традиция ранних религиозных форм – это обрядово-культовая система.

Социальная деятельность сообщества регулировалась бытовыми традициями посредством социальных средств: трудовые традиции (принципы организации производственных процессов), традиции бытовые и семейные (способ регулирования жилищной среды), традиции социо-регулятивные (средство координации единства этнической общности), традиции духовные (онтологическое бытие социума). Традиции – это комплекс норм функционирования, воспроизводства сообщества имеют свою форму реализации.

Структурная единица традиционной культуры – обряды, праздники. Для них характерны: многокомпонентное единство (деятельность, общение, сознание), коллективность, общеобязательность, нормативизм, деятельность регламентированность, общественное мнение, единая знаковая система, опосредованность вещной средой.

Традиция, вырождаясь в обычай, переходит в привычку, отражающую опыт предков. Обычай и обряд разнофункциональны: обычай регулирует повседневность, обряд фиксирует общезначимую событийность, циклы производства (посевная и урожайная кампания), социальное и личностное существование (рождение, смерть). Обрядам, как формализованным обычаям, публичным действиям, имеющим важное семиотическое положение в социуме и совершающимся по особым поводам, свойственно испытание на соответствие сакрального прообраза и эмпирическому факту. Общезначимые обстоятельства – календарные даты жизненных циклов индивида – космический и общественный порядок нуждались в периодическом подтверждении

соответствия. В традиционной культуре изготовление вещи связано с ритуальной мифологией, верованием, магией. Это материально-духовное действо, когда мир природы перетекает в мир социума, а практические нужды посредством вещи входят в мир духовных существ. Традиционная культура в процессе антропогенеза и социогенеза осмыслила вещный мир.

Мифологизированная человеком вещь в традиционной культуре была для него живой и имела символическую ипостась. Духовная и материальная, сакральная и профанная стороны социокультурной жизнедеятельности традиционной культуры неразделимы, а повседневно-бытовая и ритуально-сакральная деятельность онтологичны. Изготовление керамики, одежды, возведение дома – это ритуальное воспроизведение макрокосмического демиургического акта «сотворения мира» в пространстве микрокосма.

Традиционализм свойственен и ведийской, и русской культуре, их основа смысложизненные ценности рода. Традиционная культура связана с культом. Понятие «культ» рождено в недрах онтологической концепции культуры. Культ, возникший из ритуала, в концепциях некоторых философов является основой культуры (Н.А.Бердяев, Э.Кассирер, П.А.Флоренский и др.). П.А.Флоренский понимал культ, как первоакт жизни предопределяющий и направляющий совокупность действий человека; процесс генезиса культуры – сначала культ, затем миф, объясняющий культ, а впоследствии возникают философия, наука, литература. Культура – это причастное культу по генезису образование, культурные ценности – производные от культа. Культ – начало и ядро культуры, определяющее ее содержимое. Опыт развития культур показывает, что в силу нарушения обществом закономерностей связи культа и культуры происходит разрушение культуры, культ вырождается в обрядово-ритуальные действия и в теоретико-схематизаторское производство.

Традиционная культура – способ бытия социума, где преемство духовно-культурных ценностей и смыслов преобладает над наследованием технологий, где цель важнее средства, истина не отделена от нравственности, а нравственное совершенство – условие и основание для постижения истины,

традиционные ценности формируют социальные установки, мироотношение и национальный характер. Сущность традиционной культуры – духовность и трансценденция; ее признаки – иерархичность, эталонность, цикличность, эмоциональность, аксиологичность, социальная стратификация, сакральные тексты. В традиционной культуре пассионарии находят предпосылки и для инноваций: идея – устойчивая доминанта, среда – природа, сфера – культура (традиция), потенциал – дух (снятие природного в культурном). Условия инновационного процесса: факторы активности – пассионарная энергичность, жизненный цикл – фазы этногенеза.

Самоорганизация социальной системы общества – это эволюционный процесс формирования спонтанного порядка и новой структуры в ходе исторического опыта, способствующий внедрению традиций, соответствующих изменившимся условиям существования людей. Традиция закрепляет и передает социально-исторический опыт, положенный в основу культуры.

Так, будущее этноса зависит от преодоления крайностей оппозиции традиционность – инновационность, где диалог с традиционными культурами – это путь преодоления отчуждения человека. Обращаясь к историческому опыту культур прошлого, мы стремимся найти формы взаимодействия с обществом, культурой, природой, Космосом; открыть новые формы самосознания и прийти к изначальным ценностям бытия человека и общества – Единству сущего.

Если рассматривать традиционную культуру как становление универсальности пассионария по четырем уровням бытия, то первый и второй предметные уровни связаны с культурой повседневности, которая проанализирована в рамках феноменологии (Э.Гуссерль, А.Шюц, П.Бергер, Т.Лукман). По А.Шюцу [356] повседневность – конкретно-исторический и социально-культурный жизненный мир, описал ее через категорию типизации, упорядочивающую пространственно-временную общность. В повседневности жизненный мир постоянно интерпретируется в соответствии с известным опытом. Повседневность – регулярные практики жизнедеятельности. Один из признаков повседневности – *повторяемость* соотносится в традиционной

культуре с традициями, ритуалами, регламентирующими его повседневную жизнедеятельность, синхронизируя ее ритм. По шкале пассионарности Л.Н.Гумилева повседневность первых двух предметных уровней соответствует пассионарной фазе благоустроенного предметного бытия обывателя.

Часть опыта повседневности – телесно-предметное (Шюц, Вальденфельс) – непосредственное переживание человеком элементов трансцендентного уровня (божества, духи), которое актуализируется в ритуальных практиках, реконструированных через погребальный обряд (ритуальные предметы-обереги, украшения, оружие, свастика на керамике). Эти орудия вписывают трансцендентное в повседневное и носят инструментальный характер.

Проблема реконструкции повседневной культуры традиционного общества в его мифологическом мировоззрении, а миф не принадлежит сфере повседневного. Это третий и четвертый уровни предметности. События мифа меняют мир, а персонажами являются герои, хотя исторические исследования доказывают, что ритуальные темы древнейших мифов связаны с жизненным циклом и хозяйственной деятельностью людей. В мифологии закреплена традиционность, закономерность, цикличность, связанная с участием богов и людей в мировых процессах. Так, духовная мифологическая и повседневная бытовая культура традиционного общества тесно переплетены.

Традиционность и инновационность в динамике культуры Аркаима

В III тыс. до н.э. в Евразийских степях в ходе инноваций в технологической, культурной, идеологической областях сформировался новый тип культуры – степная цивилизация эпохи бронзы. Урбанизация в Южном Зауралье в эпоху бронзы связана с созданием протогородских поселенческих центров, созданных традиционным обществом архаичной культуры, ориентированной на архетипы мифа, культурные нормы, исторический социальный опыт. Археологические источники (керамика, орудия производства, металлические изделия, погребальный обряд) отражают диалектику культурогенеза, исходя из анализа взаимодействия традиций и инноваций. Дифференцирования социальной нормативной сферы аркаимской

культуры реконструирована по инновационному престижно-знаковому артефактному комплексу (булава, ритуальный топор) – связь с созданием элитарной подсистемы лидеров – военно-идеологической пассионарной аристократии. В «Стране городов» был сложен образ жизни, придающий единство, формирующий социокультурную идентичность, рождается новый тип личности (элита – военная аристократия). Инновации социально-нормативной сферы связаны с новыми технологиями и моделями (металлургия, фортификация, хорошо организованное внутреннее пространство (компактная планировка), сложные коммуникации (система водосбора, дренажа). В Аркаиме сконцентрированы и предмечены социальные нормы и традиции.

В традиционной культуре «Страны городов» пассионарии находят предпосылки и для инноваций. Протогорода Зауралья имели ярко выраженную производственную направленность, связанную, с металлургией, поскольку рядом обнаружена легкодоступная медная руда, все они были расположены в степной/лесостепной зоне по берегам небольших рек, что удобно для торговли.

Инновации эпохи бронзы в области технологий: 1) в миграционных технологиях, связанных с преодолением больших расстояний, потребовали создания новых средств передвижения – легких колесниц, запряженных лошадьми; 2) в технологии обработки металлов связаны с получением бронзы (сплав меди с оловом) и связанное с ней производство (добыча, обогащение руд, их обжиг, плавка в печах, отливка форм и предметов из меди); 3) в урбанизации – отличительный признак синташтинско-аркаимской культуры, но он работает только в комплексе с ее другими признаками (металлургия, новая форма производящего хозяйства, колесничий транспорт).

Возможно, что с элементами урбанизации (экономический, политический аспекты) связана полиэтничность «Страны городов». По данным антропологии в «Стране городов» не было единого антропологического типа населения, ее культура складывалась на многокомпонентной основе Евразийских степных/лесостепных культур энеолита и эпохи бронзы. Но основной пассионарный этнический субстрат населения «Страны городов» был

индоиранским, прибывшим в Зауралье в связи с распадом Циркумпонтийской металлургической провинции в эпоху бронзы (начало II тыс. до н.э.). Однако, цивилизация в «Стране городов» не состоялась, поскольку с одним из главных цивилизационных признаков – урбанизацией могло быть связано разрушение индоиранской традиции, т.к. социум становился более открытым для ценностей других культур. Но сила традиции индоиранского этноса, в основе которой лежали духовные ценности, была сильнее экономических факторов и технологий, оказав влияние на социокультурные подвижки в Евразии.

Так, в традиционной культуре Аркаима наследование жизненных смыслов и духовных ценностей преобладало над технологиями инноваций. Этот факт позволил сохранить индоиранскую культуру в первоизданном виде, переместив ее в дальнейшем в Индию и Иран, где она получила свое завершающее развитие в письменных источниках, но не дал конструктивных возможностей в условиях Зауралья для создания древней цивилизации.

Инновации в духовной культуре, пришедшие из мезолита и ставшие в дальнейшем традицией: 1) Инновация «дара» – социальная коммуникативная технология обмена и достоинства, долга, чести и престижа («потлач»); 2) Инновация партиципации перенесла коммуникативные социальные отношения в область природы, способствуя её легитимному разделу. Мифологическая картина мира, упорядоченная в соответствии с реальными социальными группами, распределяла между ними ландшафты, вещи и ресурсы [349].

Жители Аркаима и «Страны городов» были приобщены к социально-этническому единству посредством обрядов, оставивших отпечаток на предметах и в пространстве социально-производственной и жилищной среды, которые были зафиксированы в домах, где занимались производством металла, могильниках, на площади (прокалы, металлургические печи, медь, руда, шлак).

В однотипной планировке аркаимских жилищ каждая деталь имеет свое место, зафиксированы возвращения людей после того, как город был сожжен, которым была знакома планировка, они восстановили каждую его деталь. Выявлены факты многократного заселения одних и тех же жилых площадок.

Обитатели укрепленных центров через какой-то промежуток времени покидали поселки, возможно по экологическим причинам (перевыпас пастбища около поселка), предавая их огню. Археологи [106] фиксируют нетронутые жертвенники, которые должны напоминать богам о возвращении жертвователей на место их предков. По прошествии значительного времени другое поколение возвращалось в укрепленный центр. Грунтовые стены восстанавливались изнутри: строился дом-в-доме по принципу «матрешки». Это был новый акт творения поселка, во всех деталях повторявший замысел первоначальных творцов. Таких возвратов могло быть три и пять. Это полное повторение изначального строительного комплекса. Через изначальный акт творения воспринималось все: повторение навыков в гончарном деле и металлургии, закрепление традиций и детальное воспроизведение бытовой и погребальной обрядности. Стремление аркаимцев к целостному воспроизведению первоначальных действий соотносится с циклическим временем в Ригведе, где любые события – повторение изначального акта творения в сакральное время начала, которое должно постоянно воспроизводиться в ритуале, иначе наступит хаос. Человек повторяет строительство дома и поселка; точное повторение – это недопустимость вселенского беспорядка. В акте упорядочения необходимость поддержки Вселенского бытия.

Исходя из схемы становления универсальности пассионария по четырем уровням бытия, можно сделать вывод, что в случае первой предметности энергичность обнаруживается в привязке к телесному, предметному бытию. В случае четвертой предметности энергичность любви выходит на предельный уровень и обнаруживается энергия любви как таковой в чистом виде, когда сброшена любая предметность, и фактически проявляется дух в его чистоте, с которым пассионарий себя отождествляет. Первый и второй предметные уровни бытия, связанные с культурой повседневности – регулярными практиками, регламентирующими жизнедеятельность, жизненным опытом, соотносятся с традиционными и этнокультурными ценностями, а по шкале пассионарности Л.Н.Гумилева повседневность соответствует пассионарной

фазе благоустроенного предметного бытия обывателя. Третий и четвертый предметные уровни связаны с духовной культурой этноса, по шкале пассионарности Л.Н.Гумилева духовность соответствует пассионарным фазам: идеалам знания и красоты; успеха; победы; и жертвенности (предельной энергичности – пассионарности уровня «исчезающей предметности» Ясперса).

Так, реконструкция повседневной бытовой предметной культуры (традиции-инновации) происходит на первом и втором уровнях предметности. Реконструкция духовной культуры в мифологической сфере происходит на третьем и четвертом энергичном уровнях предметности. Хотя духовная мифологическая и повседневная бытовая культура Аркаима тесно переплетены.

Предметно-энергичные аспекты пассионарности в динамике культуры Аркаима можно раскрыть через постижение его традиций – это трансформация предметного бытия в энергичное через индоиранскую традицию: торжественное жертвоприношение коня (нескольких коней) на церемонии ашвамедха, где жертвенный конь – символ тела (формы) Праджапати (Творящий принцип, универсальный безличный Абсолют), или сожжение Аркаима перед уходом жителей – своеобразная форма *потлача*, когда имущество не дарили, а разрушали – высшая форма траты – жертвоприношение богам и предкам. Энергичная насыщенность традиционной культуры Аркаима возрастает по мере уменьшения ее предметной определенности, что приводит к мощной фокусировке энергии, экстатическому бытию духа, идентичность с которым преобразует пассионария в его духовном развитии от захваченности орудийным миром к символическому миру, знаковому миру и универсальному.

В идее сжигания и возрождения Аркаима можно проследить процесс накопления порядков энергичности (цикл деятельности), когда цель, средство, предмет реализуются и сливаются в продукте, а потом продукт возвращается в новый акт деятельности, и становится либо целью, либо средством, либо предметом нового акта деятельности.

Происходит накопление и предметной стороны артефактов (предметные слои раскопок) и энергичности (формы деятельности). Но накопление

начинается в другой точке и форме, т.к. носители энергичности пассионарии сожгли Аркаим и ушли, унеся в себе предметное бытие деятельности в виде традиции, ликвидировав лишь ее артефактную орудийную сторону, а форма деятельности осталась, была перенесена и сохранилась на новом уровне. Так, в Аркаиме реализована идея бытия формы в артефакте, деятельности и в мысли.

Возвращаясь на пепелище, человек начинает строить снова, но с другого уровня, т.к. у него есть генетическая память, зафиксированная в архетипах, мифах, эпосе, традиции. Это опыт отрыва от предметности, который в Аркаиме мог быть выражен через сжигание. Возможно, что иного пути для реализации идеи сбрасывания в тот период не было.

В основании агонального духа аркаимских пассионариев – энергия этноса, черпающая силу в архетипах культурных героев, рождающая социальные идеалы этноса и передающая их в динамике культуры через традиции. Традиционная культура ведийской цивилизации через вековую преемственность пронесла в полной сохранности этнокультурные ценности и сущность культуры Синташта-Аркаим (самоназвание, язык, культ, миф, ритуал, символ, домостроительство, хозяйственно-культурный тип и др.).

Устремление человека к трансцендентному происходило во времена Ригведы и, возможно, ранее в Аркаиме через игру-экстазис *брахмодья* (санскр. «говорение о брахмане») – словесный *агон*, традиционное ритуальное состязание поэтов-жрецов во время торжественных жертвоприношений, «игра в священное знание» в виде вопросов на мировоззренческую и онтологическую тему о тайнах мироздания и своем месте в мире и ответов на них, победители которой получали призы. «Награду победившие добывали сами, она – знак добытого и отражает «доблести», позволяющие побеждать. Символ внешней награды – венок, образ его – венец – связь с космологической сферой и творением мира. Главный стимул к созданию «нового» гимна – духовное обновление поэта» [298, с.126]. Брахмодья необходима в церемонии *ашвамедха* – торжественном жертвоприношении коня в ритуале во время перехода от старого года к новому в момент смены циклов. Жертвенный конь есть символ

(*rupa* – тело и любая форма, в том числе и форма богов) Праджапати, он единосущностен с Праджапати, а значит, сказанное коню есть сказанное Праджапати. Участники ведийской «состязательной» мистериальной драмы битвы Индры с соперником, посвященной основному ритуалу года за частным, видели общее, надэмпирическое (но проявлялось оно в области эмпирии), и относилось к высшему жизненному устройству человека в мире, его соединению с божественным. Победа в поединке и состязании означала успех, временное преодоление энтропической тенденции, новое, эктопическое движение к новому состоянию человека в мире, прорыв, откровение сокрытого. В Ригведе это отражено в мифе творения мира в годовом ритуале.

В Ригведе через мимезис реализуется потребность подражания богам. Риши, создающие тексты, хотя бы отчасти сознавали и себя демиургами, подобными Индре, действуя в пространстве текста. Мужчина-воин в колеснице также чувствовал себя Индрой, едущим на бой с врагом, «а каждая чета во время свадебного обряда – участниками той же иерогамии, первосвадьбы, которая обручила Сому и Сурью, дочь Савитара, бога солнца» [298, с. 80].

Так, арии Ригведы и их предки аркаимцы, проходя в ритуале через все игровые типы (экстазис, агон, мимезис) не утрачивая способности к самоидентификации, устремлялись к трансценденции, поскольку в традиционном обществе любая, даже обыденная деятельность становится частью духовного пути, поскольку нет ничего профанного – все сакрально, и даже игровые состязания (гонки на колесницах и стрельба из лука) могут быть йогой, а деятельная и созерцательная жизнь, внешний и внутренний человек могут быть объединены в едином бытии, где оба «я» действуют сообща, и в синергичном взаимоусилении идут к одной цели – самосовершенствованию.

Динамика взаимодействия предметной и энергийной сторон бытия человека аркаимской культуры, исходя из гипотезы ее связи с Ригведой, выглядит следующим образом: орудийный мир аркаимской культуры представлен археологическими артефактами; символический мир представлен образами индоиранской традиции (планировка городища в форме круга –

архетипа авестийской вары, индоарийской мандалы, колеса Мирового Закона; три кольца оборонительных стен в Аркаиме – трехчастная структура мира ведийской мифологии – Агни, Вайю, Сурья и др.), знаковый мир представлен индоиранским языком, позже запечатленным в символической структуре санскритского алфавита, а универсально-знаковый мир – философскими категориями («сат» – «сущее»).

Так, энергичная сторона бытия аркаимской культуры связана с духовной традицией пассионариев – служителей культа и их энергией восхождения на вершину абстракции бытия, где они, общаясь с богами, были едины со всем универсумом. Пассионарность в динамике аркаимской культуры конституирует энергичную насыщенность бытия взамен предметной определенности, движение от предметной чувственности к экстазу бытия духа, где чистота духа и есть пассионарность, проявляющаяся в традициях, ритуалах, культе и в последнем основном жертвоприношении самого города, ставшего мифом.

Центром традиционной культуры является и современный историко-культурный заповедник областного значения «Аркаим».

Религиозная составляющая современной аркаимской традиции. Эзотерический туризм в Аркаиме – форма паломничества неоязычников, святыни которых часто представлены древними археологическими памятниками. Неоязыческий культ Аркаима ориентирован на природно-временной цикл (летнее солнцестояние). Традиционная языческая религиозность отличается от ортодоксальной религии ориентацией на собственный духовный опыт. Неоязычники используют идеи панпсихизма, пребывают в гармонизации с природой, преодолевая отчуждение, связанное с техногенным развитием и отделением от природы посредством ритуала, направленного на взаимодействие с природой, и веры, как опыта овладения космическими законами для реализации интереса человека, общества, природы.

Для неоязычников в традиции заключен культурный и онтологический смысл (предвечность традиции, ее бытование вне времени и постоянная незавершенность). Поэтому неоязычество в большей мере готово к переменам,

чем ортодоксальные конфессии мировых религий. В.О.Соловова [277,с.56] исследуя неокульт, отмечает, что современные традиции неоязычников не имеют исторических корней, они пластичны, могут изменяться, в них большой компонент экологического мышления, стремление удалиться от социума и «удлиннить» историю. В неоязычестве человек ищет аксиологические опоры бытия через связь с сакральным, трансцендентным, новую традицию более гибкую, нежели традиция предка. Традиция прошлого, продолженная в будущее, дает своеобразную онтологическую опору.

Культурная составляющая аркаимской традиции. Музей под открытым небом в Аркаиме – это центр традиционной культуры, которую необходимо сохранить. Проведение в Аркаиме фестивалей ремесел, ярмарок мастеров, мастерских площадок, мастер-классов по древним и современным ремеслам – это продолжение древних традиций. Для сохранения традиционной культуры аркаимский музей-заповедник проводит ежегодные праздники фольклора, фестивали этнографии – индоиранской, славянской, тюркской культур.

В заповеднике «Аркаим» реализуется научный подход – традиционные культуры рассмотрены в природном контексте. Научно-культурные программы музея-заповедника призваны возрождать духовные традиции. Идет поиск единых истоков, общих культурных корней народов, учёт общеисторического эксперимента создания стабильных общественных систем традиционного типа в природно-культурных условиях согласно принципам ноосферного мышления и неразрушающего использования ландшафтной среды.

Этнокультурные ценности и понятие «этнос» в концепции этногенеза Л.Н.Гумилева

Этнокультурные ценности – системообразующий фактор динамики культуры. Ценности – это потребности и интересы человека и общества, составляющие общественное сознание, переведенные на язык идеального, мыслимого, знакового формообразования, выраженные в словах, представленные в знаках. Высшие ценности общества: 1) трансцендентные ценности: представление о боге, абсолютный нравственный принцип; 2)

культурные ценности: политический идеал, государственность, этнокультурные ценности: традиции, язык, искусство.

Этнические мировоззренческие и культурные ориентиры определены этнолингвистическими, территориальными, хозяйственными факторами (расой, языком, территорией, типом устройства государства), религиозными, культурно-символическими и духовно-архетипическими основами общества – культурными архетипами, мифами, скрыто влияющими на культурную идентичность народов. Мифология архаики сформирована в виде этномифологии (Илиада, Авеста, Веды), однако, мифы рождены задолго до письменного фиксирования культурой, которая была устная и допонятийная.

В мифологии знания о мире и об общезначимых ценностях закреплены на уровне всеобщих представлений и символов – это первый и второй уровни предметности, хотя пассионарии – герои мифа, привносящие в мир этнокультурные ценности, как системообразующий фактор развития культуры, выходят на третий и четвертый уровни предметности, черпая императивы из Единого Трансцендентного источника, являя энергичную связь между природой и культурой, Космосом и этносом, Абсолютом и человеком, макро- и микрокосмом, объединяя Трансцендентные и культурные ценности этноса.

Этнокультурные ценности связаны с понятием «этнос». «Этнос» – это форма общности, основанная по принципу единства территории, языка, самосознания, культуры, традиции (синоним «народ»). «Народность» – единство людей по признакам (территория, язык, культура, психология), это современные группы малочисленных этнических общностей.

В 70-80-е годы понятие «этнос» оказалось в центре научной полемики (Ю.В.Бромлей, М.И.Артамонов, Ю.К.Ефремов, О.А.Дроздов, Б.И.Кузнецов, В.Н.Куренной). Гумилев, вступив в дискуссию, придал понятию «этнос» новое содержание. Три мнения об этносе в отечественной науке: 1) *социален* (подчинен законам развития общества); 2) *биологичен*; 3) *духовен* (самосознание – признак идентичности). В основе определения этноса материалистами лежит способ производства, у идеалистов в основе этноса –

культура и сознание. Подходы к анализу этноса: 1) теория этноса (Ю.В.Бромлей, Э.А.Баграмов, В.И.Козлов и др.), теория этногенеза (С.М.Широкогоров, Л.Н.Гумилев и др.); 3) информационная концепция этноса (Н.Н.Чебоксаров, С.А.Арутюнов и др.) – анализ онтологичности этничности.

Концепция этногенеза Л.Н.Гумилева – это альтернатива этносоциальной классовой теории этногенеза академика Ю.В.Бромлея [29], где этнос детерминирован социальными факторами (культура, язык, самосознание, самоназвание), условиями (природные, социально-экономические, территория) и имеет два уровня организации – «этникос» и «этносоциальный организм», а этническая динамика – это интеграция этносов при социализме, и В.А.Тишкова [306], где этничность – *идеационально-институциональный* феномен, основа – субъективное ощущение – идентичность (самосознание), конструируемое волюнтаристски, извне (ощущение единства группы).

Но, конструктивистские концепции этноса не связывают этничность с социальными процессами и институтами. Эволюционистские представления об этносе, учения об этносе С.М.Широкогорова, дуалистическая теория Ю.В.Бромлея, пассионарная теория этногенеза Л.Н.Гумилёва развивались в рамках примордиализма – направления в этнологии, где этнос – это изначальное объединение людей «по крови» с неизменными признаками, где этническая идентичность основывается на естественной связи человека с этносом.

Согласно Л.Н.Гумилеву, этнос связан со *стереотипом поведения*, усваиваемым человеком в первые годы своего существования и используемым им неосознанно в процессе всей жизни. Этнос руководим условными рефлексамии ощущениями. У этноса, обладающего названием, временем и местом развития, есть этническая доминанта, характеризующаяся поведенческим стереотипом, способом приспособления к условиям природы, бытовыми навыками, пассионарным напряжением.

По Гумилеву, основной признак этноса – стереотип поведения, но он назвал и другие его признаки: происхождение, язык, обычаи, материальная культура, идеология и пр. Л.Н.Гумилев считал био-психо-социальной

сущностью и генетической природой этноса природное и социальное начала в их единстве. Этнос – явление на границе биосферы и социосферы; звено, которое их связывает и имеет свое назначение в строении биосферы Земли.

Л.Н.Гумилев открыл закономерность этногенеза, связанную с циклами рождения и умирания этноса, история народов – фазы этногенеза, которые обусловлены ландшафтом, временем, пассионарным напряжением, императивом, стереотипом поведения народа. Цикл этногенеза 1200-1500 лет; он включает семь фаз; цикл каждой фазы 200-300 лет. Фазы этногенеза: *толчок* (пассионарный импульс), *подъем* (рост), *акме* (пик – максимум пассионарного напряжения), *надлом* (раскол этнического поля), *инерция* (уменьшение напряжения), *обскурация* (снижение напряжения), *мемориальная* (переход к этническому гомеостазу) *гомеостаз* (напряжение затухает). Системный и синергетический подходы позволили Л.Н.Гумилеву объяснить процесс этногенеза, который совершается дискретными переходами от равновесия (этнического гомеостаза) к неравновесию (процесс этногенеза) и обратно к гомеостазу как внезапное возникновение пассионарных этносов, их распространение и медленное угасание в связи с растратой энергии импульса от сопротивления среды, когда отдельные люди интегрируются в новые системы в другие ландшафты и традиции тем, что кроме поступательной и вращательной форм движения времени есть колебательная форма, подобная маятнику.

О.В.Плебанек [249, с.339-341] рассмотрела новации Л.Н.Гумилева, связанные с концепцией этногенеза в рамках неклассической парадигмы:

1. Этнос – замкнутая система корпускулярного типа, ее природа и биологическая, и социальная. Двойственность природы объекта соответствует постнеклассическому принципу дополнительности. Этничность на макроуровне – естественное образование, на микроуровне – продукт социума. У Гумилева этничность определяется не сущностью, а границами, апофатически. Этнос – целостность, обнаруживается эмпирически, как противопоставленная другому этносу. Исходя из неклассического принципа целостности, противостоящего классическим универсализму и гомогенности, свойства этноса – это не

совокупность признаков (раса, язык, хозяйство различные в одном этносе), а интегративное свойство целого, которое неразложимо на признаки. Единственный признак этноса – самоидентификация.

2. Этносы – динамические, циклические системы, изменяющиеся со временем. «В неклассической картине мира время имеет онтологический статус смыкается с категорией причины (по Гумилеву, «силы»), приобретая свойство заканчиваться» [249, с.339]. Корпускулярность этнических систем помимо пространственного аспекта имеет темпоральный аспект: бытие этноса имеет границы и во времени. Этнос – не объект, а процесс, имеющий свойство разворачиваться и затухать. «Свойства этнической системы вытекают не из сущности, а из стадии – динамика процесса»[249, с.340] ядро теории этногенеза

3. Саморазвитие этноса как социоприродного феномена и усложнение этнической системы, ее способность выстраивать новые уровни организации этносферы по принципу иерархии (принцип синергетики) «от группы с общей судьбой (консорции) до суперэтноса (цивилизации)»[249, с.340].

Так, постнеклассическое понятие *сложности* в концепции Л.Н. Гумилева – антиэнтропийный механизм и все разноуровневые категории (сословие, субкультура, этнос, цивилизация) построены в одной системе координат, и имеют свое место в иерархии. Л.Н.Гумилев в постнеклассической парадигме свел в единую систему этнические, социальные и культурные структуры.

Л.Н.Гумилев уделил внимание вопросам соотношения культуры и этногенеза ⁵. Сравнительный анализ концепций Н.Я.Данилевского, К.Н. Леонтьева, О.Шпенглера, А.Тойнби с концепцией Л.Н.Гумилева позволяет выделить её особенности. Л.Н.Гумилев связывает культуру с динамикой ландшафтов[68, с.20]. Культурно-исторический процесс рассмотрен Гумилевым

⁵ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / гл. Этногенез и культура (2002); География этноса в исторический период / гл. Этногенез и культурогенез; статьи: «Истоки ритма кочевой культуры Средней Азии (Опыт историко-географического синтеза)»; «Единство и разнообразие степной культуры Евразии в средние века (Опыт анализа, в соавторстве с И. Эрдейи)» (1969), «Диалог культуры. Каков феномен культуры малых народов» (1981), «Культурогенез и этногенез кочевых и оседлых цивилизаций в средние века» (1987), «Этнос, история, культура» (1989) и др.

по семифазовой схеме этногенеза, определяющегося различными факторами (экзогенные воздействия, культурные традиции, социальное развитие и др.).

В исследовании социокультурного развития учтена взаимосвязь культуры со следующими причинами: возраст этногенеза, пассионарное напряжение и категорический императив. Каждая фаза этногенеза имеет свою ступень развития искусств. На первой фазе этногенеза оригинальное искусство еще не создано, но заимствовано. Соседи, предки, носители культурной традиции этноса, который распался, являются источником этой культуры. Последующие «фазы развития» создается культура выдающимися пассионариями этноса.

Согласно Л.Н.Гумилеву, от интенсивности пассионарного напряжения этносистемы и направления его проявления зависит уровень культуры и смены эпох в истории культуры этноса, но не сам феномен культуры – «смесь гениальных озарений с заимствованием». Расход пассионарности происходит в политической, хозяйственной сфере, но для создания ценностей культуры нужно больше энергетических затрат. По Гумилеву, культура – кристаллизованная пассионарность поколений. Пассионарное напряжение способствует творческой активности этноса, которая приводит к созданию новой культуры. Научное значение концепции этногенеза Л.Н.Гумилева: характеристика этнической доминанты этносов (их возрастные особенности, способы взаимодействия с природой, навыки быта, пассионарность, стандарты и императивы поведения); методология; создание концептуальной истории.

Этнокультурная реальность, особенности связи этнического и культурного феноменов исследуется через раскрытие свойств этноса, как детерминанты культуры, а философская категория «человеческой природы» в этнических исследованиях отражает общие свойства человека независимо от биологической эволюции и исторического процесса.

А.Шажинбат полагает, что «трактовка этноса в контексте философской антропологии позволила дать толкование этноса как социальной общности, многообразия «разумов» в мире культур, утраты этнического сознания в «квантовом мышлении». Прочность этноса обеспечивает «история

ментальностей», «психологические» факты истории. Единство разума позволяет осуществляя коммуникацию, проникать в суть иной культуры» [339].

А.Я.Зарипов отмечает, что «этнос, связанные с социальными и природными факторами, вырабатывают образцы культуры, стимулирующие общественную активность и формирующие этническое самосознание» [95].

Соотношение этнических ценностей и ценностей культуры: 1) существование культуры исключительно в этнических формах, отождествление «культурного» и «этнического» (Арутюнов С.А. [16], Бромлей Ю.В. [29])» [185, с.201] – это не отвечает современной реальности; 2) противопоставлена культурная и этническая идентичности (Широкогоров С.М., Гумилев Л.Н.), где определяющий фактор этногенеза биологический, пассионарность – энергия живого вещества биосферы, а культура и сознание – руль, а не двигатель. Подобным образом думал С.Хантингтон [318, с. 65], у которого «этническое» – это данность: предков изменить не возможно, но культурную принадлежность изменить можно (язык, вера, ценности, идеалы, символика, образ жизни и др.).

С нашей точки зрения, соотношение этноса и культуры необходимо рассматривать не в противопоставлении природного и культурного, а в единстве природно-энергийного и культурно-предметного.

Этнокультурные ценности отражены в представлении о единстве мира в древневосточных и традиционных культурах, в которых истина связана с нравственностью, а нравственное совершенство – условие и основание для постижения истины, что соответствует концепции ноосферы. В архаике этническое и социальное было взаимозаменяемым, а идентичность и самоидентификация были предопределены социально-культурными, антропологическими и религиозно-нравственными факторами.

Этнокультурные ценности как системообразующий фактор динамики аркаимской культуры

Российский кризис национального самосознания, конфликты на национальной почве после распада СССР способствовали выработке объединяющей философской концепции и социокультурной модели, которая

поможет интегрировать новые государства и этнические общности на территории бывшего СССР, способствуя их культурному единству.

Поиск духовно-нравственных парадигм в постсоветской России обратил к философии евразийства. В основе этой концепции – общие культурные ценности народов России – Евразии – многонародной нации, населяющей единое пространство. Осознание единства исторических судеб древних народов Евразии способствует формированию общих ценностей современных народов. К духовным основам общества, позволяющим прикоснуться к мифологической вечности, можно отнести архетипический образ Аркаима, ставший этнокультурной ценностью регионального и международного уровня. Согласно Г.Б.Здановичу, Аркаим – это истоки индоиранской цивилизации в центре всего индоевропейского мира от Китая до Дуная. Этот «древний индоиранский пласт сыграл большое значение в формировании славянских, тюркских, угорских народов. Это объединяющее начало, которое своей древностью и бесспорностью роднит почти все население России... Это катализатор диалога современных мировых культур, традиционных культур евразийских народов и древних культур» [104, с.305; 185].

Исследования индоевропейской проблемы лежат на стыке антропологии, лингвистики, археологии, этнологии, биологии, палеогенетики, социологии, палеозоологии, палеогеографии и др. Соотношение этноса и археологической культуры изучают археология, этнография, культурология и другие науки.

Археолог А.В.Епимахов о проблеме этничности синташтинской культуры «палеоэтнологические реконструкции для археологии эпохи бронзы и, особенно, для обществ рассматриваемой территории, проблема этничности не существует. Кроме отсутствия информации о языке в материальной культуре, людям Северной Евразии в эпоху бронзы понятие этничности было не знакомо. Не было национальностей и национального самосознания. На обширные массивы племен, говоривших на идентичном языке, или схожих диалектах, влияли постоянные миграционные процессы, происходили ассимиляции, культуры взаимно обогащались, менялся антропологический тип населения.

Семья, род и племя являлись основой самоидентификации человека. В древности возможны ситуации, когда племя иной культуры оказывалось более предпочтительным союзником, чем близкие по языку и укладу соседи» [91].

Однако, согласимся с археологом Д.Г.Здановичем полагающим, что «в ранней истории, при отсутствии этносов, этнический характер приобретали социальные структуры, а самоидентификацию определяла социальная, религиозная, физическая антропология» [112, с.185-186].

Проблему принадлежности археологической культуры индоиранскому этносу и проблему анализа происхождения ариев (индоиранцев) исследовала Е.Е.Кузьмина [162], её концепция происхождения индоиранцев является в археологии на сегодня наиболее обоснованной. Соответствие археологических культур этносам определяется культурной традицией – устойчивой совокупностью элементов духовной и материальной культур, способами передачи информации между поколениями для самовоспроизводства этносов. Средствами межпоколенной коммуникации являются: язык, обучение детей ремеслу, ритуал, миф, искусство, культурная традиция.

Исследованием культурной традиции занимаются культурологи, историки, антропологи, этнографы (С.А.Арутюнов, Э.С.Маркарян, А.И.Першиц, Н.Н.Чебоксаров и др.) Е.Е.Кузьмина [162, с.21] считает главными признаками и условием сохранения единства этноса и традиционной культуры, а также основанием соотнесенности этноса с археологической культурой (системой типов памятников на территории)– общность языка, как инструмента коммуникации и общее самоназвание. Этнокультурные факторы: экология, хозяйственный тип, домостроительство, костюм – то есть «хозяйственно-культурный тип» по М.Г.Левину и Н.Н.Чебоксарову.

Основные этнические признаки культуры Аркаима и «Страны городов» – это элементы индоиранской культуры (лошадь, колесница и оружие из бронзы). Традиции индоиранцев сохранены в этнической культуре (язык, религиозные, эпические тексты, ритуалы, социальные коммуникации, социализация детей). Одним из факторов культурной динамики индоиранского этноса мог быть

экологический кризис, который привел народ к кризису экономическому и социальному. Выходом из кризиса могли быть культурные инновации, смена хозяйственно-культурного типа и миграция в другую экологическую нишу. Возможно, именно таковы были причины переселения индоиранских жителей «Страны городов» в Индию и Иран.

«Страна городов» существовала 200-300 лет (возраст каждой из семи фаз этногенеза). Существование «Страны городов» совпало с начальной фазой – *толчок* – первого из девяти толчков этногенеза, что зафиксировал Л.Н.Гумилев и датировал XVIII в. до н.э. Первая фаза этногенеза 200-300 лет соотносится с формированием индоиранского этноса «Страны городов». Далее следует *акматическая* фаза, соответствующая миграции индоариев в Индию и созданию сборника Ригведы, священные гимны которой долго существовали и передавались устно. Согласно Л.Н.Гумилеву, с созданием высокого искусства связана акматическая стадия этногенеза.

Рассмотрим этнокультурные ценности Аркаима исходя из общепринятой в науке концепции «степной прародины индоиранцев», опираясь на косвенный источник Ригведу, в которой отражено архаичное общественное сознание индоарийской традиционной культуры. Аркаимская культура была традиционна, и в ее духовном и ценностном аспекте преемственности культурных смыслов (цели) превалировала над цивилизационным, номологическим, технологическим компонентом культуры, связанным с передачей технологий (способы), а этнические ценности культуры сформировали мироотношение и характер индоиранского этноса.

Мифопоэтическая мысль древнего человека, включающая разум, эмоции, волю, оперирует не критическими суждениями, а комплексными образами, которые относятся к природе вселенной, устройству общества, культурным ценностям, что соответствует сферам метафизики, политики и этики.

В поэзии мифа жизнь человека и общества гармонично слиты с природой, а человеческие поступки и явления природы взаимообусловлены.

Символизирующим мышлением обитателей «Страны городов» была выстроена эмоционально-ценностная картина мира, отражающая природно-социальную среду в знаково-символической системе.

Аркаимцы жили в пространстве построенного ими «земного космоса» и исполняли космические законы, соответствующие нравственным законам традиционного общества, соединив свою волю с волей божественной.

Этнокультурные ценности (язык, самоназвание, тип хозяйства, домостроительства) закреплённые в ритуалах, традициях, мифах, ландшафтном символизме, были идентичными в аркаимской и ведийской культуре, поскольку в основе индоиранского этноса – единая индоиранская традиция, способствующая реализации базовых мировоззренческих принципов человека – целостности, духовного преображения и поиска трансцендентных основ бытия.

Диалог культур Востока и Запада, древних мифов и современного научного космического мышления, в основе которого лежит ценностная рефлексия, становится регулятивом деятельности народов и их социальных отношений, а этнокультурные ценности традиционной культуры (трансценденция, иерархичность, духовность) – «системообразующим фактором развития современной культуры. Для упорядочения социального бытия необходимость учета научных достижений, основанных на ноосферном мышлении, связана с изменением ценностных ориентиров и одухотворением нравственными ценностями традиционных культур.

Этот диалог древних мифов и современного ноосферного мышления включает рефлексию ценностей, резонирует с представлением о связи истины и нравственности, характерным для традиционных и восточных культур. Мифологическое сознание общины скотоводов-металлургов «Страны городов» через знаковую систему выражало модель мира, в которой отражена эмоционально и ценностно окрашенная природно-социальная среда.

Традиционная культура древних народов исследуется в современном научном центре – заповеднике «Аркаим». Показателем востребованности и результативности научной проблемы Аркаима и «Страны городов» являются

международные научные конференции, которых почти за тридцать лет существования заповедника было проведено более двадцати. Зарубежные публикации расширяют аудиторию, знакомую с результатами исследования археологических памятников «Страны городов» [375-386, 388-391, 394-418].

Культурно-историческое наследие Аркаима – новый подход к осознанию значения музея, основанного на мировоззренческом понимании всего комплекса памятников и связанного с ним культурного ландшафта, в котором древняя и современная жизнь связаны. Идея Аркаимского музея под открытым небом – предать артефакту смысл, представить понимание человеком мира через архитектуру и вещь, где миф – духовно-архетипическая и традиционно-нравственная основа общества. Изготовив собственноручно изделие из глины или бронзы, возможно лучшее осознание его предназначения, обретение других жизненных смыслов и другого отношения к этнокультурным ценностям.

Аркаим – состоявшийся факт современной культуры, его уникальность в общедоступности и популяризации научных знаний. Аркаим стал одним из знаковых мест культурного пространства России, региональным символом, куда приезжают паломники разных религиозных конфессий, неоязычники, и представители каждой национальной культуры видят в нем свои истоки. Аркаим объединяет деятелей науки и культуры, представителей религиозных конфессий и неокульты, любителей природы и паломников. В его культурном пространстве царит всеобщее единение и поиски высшего смысла бытия.

Ситуация сложившаяся вокруг Аркаима характерна для многих археологических памятников. Всплеск религиозной активности связан с потерей устойчивости в результате социального кризиса, разрушения идеологии, подменой духовных ценностей материальными.

Неокульт Аркаима (празднование летнего солнцестояния, коллективные моления, встречи солнца) связан с потребностью символического общения с миром сакрального. Исходя из этологической концепции ритуала И.А. Шмерлиной: «ритуальные практики, как форма психотерапии, сплачивают, поддерживают, санкционируют социальные отношения; ритуал есть социальная

связь, любовь, дружба, духовная самореализация, проработка психологических комплексов, связанных с агрессией, вызванной страхом» [344].

В общественном сознании сложился устойчивый образ: Аркаим – духовный символ-архетип и сакральное пространство. Как для древнего человека *священное* было могуществом, реальностью, незыблемостью и эффективностью, так и в неокульте Аркаима природа проявляется как космическое священное пространство, в которое погружаются участники ритуала, пребывая в состоянии сопричастности бытию, приобщаются к архетипическому образу, уходя от суеты и стереотипов социума, устремляясь к духовным ценностям. Погружаясь в космическую иерофанию звездного неба, спроецированного в степные просторы, встречая рассвет на «священных горах предков», человек познает сущее от предметного бытия к энергийному бытию, от постижения экзистенции к устремлению в трансценденцию.

Природно-космическая уникальность и провиденциальная избранность Аркаима объяснима стремлением каждого локального сообщества обозначить свое жизненное пространство «мировым центром». Присваивая этому месту качества уникальности, избранности по отношению к высшей реальности, человек чувствует глубинную внутреннюю связь с ним. Архаичное место жизненного пространства значимо для персональной идентичности. Человек осознает себя через связь с этим местом. В этой единственной точке пространства, являющейся символом и одновременно местом любящего бытия, сосредоточена основа его самосознания и деятельности.

Аркаим предрасполагает к философским поискам смысла бытия, его трансцендентных основ, целостности, духовного преображения его природы, поскольку связь человека с Вселенной – единство макрокосма и микрокосма – ощущается здесь особенно ярко. Первооткрыватель Аркаима Г.Б. Зданович верит, что «в Аркаиме может родиться новая система взаимодействия человека и мира, которая возродит эмоциональный и ритуальный контакт человека с миром. В ритуале, где человек и мир живут единой жизнью, с осознанием сакральности степных пространств, возродится их почитание» [104, с. 314].

Ценности единой культуры охватывают духовную жизнь древнего и современного общества. К.Уисслер, Д.Мёрдок, Б.Малиновский указывали на универсальную модель культуры, ее основа – в биологической природе человека и условиях его существования.

Индийский философ С.Радхакришнан, беря за основу идею единства базисных принципов мышления, работал над темой всемирной цивилизации и взаимоотношений культур Востока и Запада. Он видел мир интегрально, как единый, общий дом человечества, живущего в одном пространстве, а человечество как единую целостность. Мир функционирует как целое, а разделенность возникает лишь в сфере мировоззрения. И трансформация должна происходить в сфере мировоззрения, т.к. наш мир – это наше мировоззрение, сознание, культура. Сегодняшняя тенденция, связанная с поисками культурной и национальной самоидентификации, скорее направлена на разъединение народов, чем на общечеловеческую целостность.

Универсализация культуры – современный ориентир. Но планетарную цивилизацию можно создать лишь усилиями всего человечества: западная модернизация должна сочетаться с древневосточной традицией. Россия – мостик, связывающий Запад и Восток, в центре которого – Аркаим, дающий «энергию культуры и энергию любви (определения П.А.Сорокина)» [278, с.21]. Этот импульс энергий громадной силы умножает духовно-творческий потенциал человека, раскрывает его возможности, способствует единению и согласию социальных групп, этносов, народов.

Аркаим созвучен ноосферной концепции В.И.Вернадского и Тейяр де Шардена, где сфера разума связана с культурой, духовным творчеством, всеединством мира. Космическое вещество во Вселенной эволюционирует от косной материи к ее высшему качеству, материальная природа вещества становится менее значима по мере ее трансформации в мысль (В.И. Вернадский) [38], далее у Тейяр де Шардена – в Дух [288] – «универсальную энергию любви», ее идеализированную форму. Вспышка экстаза бытия Духа, мощная фокусировка энергии любви (предметная захваченность) преобразует

пассионарную энергоизбыточную равнодушную личность, способную отдать жизнь ради идеи, претворяя идеал будущего в действительность, побуждая к действию личным примером, формируя в этносе новые стереотипы поведения.

Аркаим – культурное онтологическое пространство, созданное древними пассионариями место бытия, блага, истины и Духа, где человек пребывает в гармонии с природой и миром, согласии с собой и обществом.

Так, эволюционный путь от древних символов до научных формул, от мифологического мировосприятия до космического мышления связывает воедино прошлое и будущее, пространство и время, Землю и Космос в спирали беспредельного духовного развития. Человек аркаимской культуры был ответственен за всё: природу, восход солнца, землю, воду. Ощущение единства с природой – основа бытия традиционной культуры. Современное человечество утратило это единство. Необходимы изменения ценностных ориентиров человека с учетом новых научных достижений, основанных на ноосферном мышлении (А.И.Субетто) [284] одухотворенном практическим и мировоззренческим опытом традиционных культур – это и есть та базовая научная основа, включающая рефлексию ценностей, которая резонирует с представлением о связи истинности и нравственности, без которой нашей современной цивилизации не выжить.

Предметно-энергийный анализ аркаимского неокульта, стягивающего людей пассионарно предрасположенных, но не всегда культурно устойчивых, поскольку мир представляем ими в идеале, показал, что волна погружения духа в предметную форму и занижение всех уровней жизни до предела, ее «заземление» породило чудовищный взлет сбрасывания относящихся предметных форм и уход в другую крайность – идеализм, отказ от «прелестей» современной жизни. Люди выбирают свои горизонты, выше которых подняться не могут, отдавая им свою энергийность, но «Я» должно сцепляться и гармонизировать с предметной формой – то есть с культурой. Другая крайность – святые, которые сбрасывают все относящееся, уходя в свою философию и энергийную непостижимость. Но для обычного человека, живущего по

принципу «золотой середины» свойственен уход от крайностей – необходимость оставаться в рамках культуры и традиционных ценностей, и Аркаим дает нам наглядный пример такой гармонии, устойчивого развития и органичного взаимодействия природного и культурного компонентов.

Так, философско-методологическая реконструкция культуры протогорода Аркаим с опорой на авторскую предметно-энергетическую концепцию пассионарности позволила выявить ведущую роль пассионариев в динамике культуры в исследовании процесса культуругенеза.

В третьей главе на эмпирическом материале в ходе философско-методологической реконструкции пассионарности в динамике культуры протогорода Аркаим получено подтверждение теоретической идеальной модели культуры эмпирией реальности, как способа изучения подобных явлений, поскольку теоретическая модель идеальности всегда подтверждается эмпирией реальности. При анализе пассионарности аркаимской культуры в основных способах постижения культурного смысла через миф, символ, ритуал, сакральное и профанное, а также предметно-энергетических аспектов пассионарности в динамике культуры Аркаима через постижение ее духовности, традиций и инноваций, этнокультурных ценностей использовались герменевтический, символический, феноменологический, семиотический, аксиологический, психоаналитический и источниковедческий методы, а также метод моделирования. Метод реконструкции позволил воссоздать объектно-субъектное бытие жителей Аркаима, и выявить специфику образа архаического культурного героя – пассионария, преломленного в мифологическом сознании аркаимцев, реконструировать духовную жизнь и культуру жителей Аркаима, домысливаемые через предметные формы, где предметность артефакта дублируется в релевантной к артефактам деятельности, мысли и категории.

При осмыслении аркаимских мифов, символов, ритуалов, воссозданных с помощью теоретической философско-методологической реконструкции культуры Аркаима использован метод герменевтического круга, основанный

понимании культуры через диалектику части и целого, где целое (текст культуры Аркаима) имеет преимущество перед частью (вещью – артефактом), а также частностями выступают не отдельные вещи, а предметные слои бытия.

Теоретическим основанием раздела послужили концепции: 1) концепция арийской прародины Е.Е.Кузьминой, согласно которой «наиболее вероятными предками ариев являются создатели памятников Синташта-Аркаим на Урале» [162, с.4], позволила обратиться к ведийской религиозно-философской традиции; 2) диалектика мифа А.Ф. Лосева, где энергичность – это явленность смыслов бытия в символе и имени, а вещь, становясь символом, идеей, превращается в миф, была использована в исследовании мифа и предметно-энергичных аспектов вещного мира аркаимской культуры; 3) феноменология, семиотика, компаративистика В.Н.Топорова, позволили проводить параллели между аркаимской культурой и Ригведой; 4) концепции пассионарности Л.Н. Гумилева и Осеевого времени К.Ясперса помогли раскрыть предметно-энергичные аспекты пассионарности в органичном взаимодействии природного и культурного компонентов в динамике культуры Аркаима; 5) концепция обратного отношения предметной и энергичной сторон бытия человека А.Б.Невелева положена в основу исследования предметно-энергичных аспектов культуры протогорода Аркаим; 6) концепция синергичной антропологии размыкания С.С.Хоружего, где направленность человека к иноприродному бытию выражена через энергичный поток, достигающий пределов сознания, существования, опыта, способствовала исследованию энергичного аспекта бытия аркаимских пассионариев.

Так, методы и концепции позволили раскрыть сущность пассионарности и ее объективацию в культуре Аркаима в основных способах постижения культурного смысла через миф, символ, ритуал, диалектику сакрального и профанного, а также раскрыть предметно-энергичные аспекты пассионарности в динамике культуры Аркаима через постижение ее духовности, традиций и инноваций, этнокультурных ценностей, а также сделать следующие **выводы**: Выявлена зависимость динамики культуры Аркаима от деятельности

пассионариев, которые мыслями, идеями и действиями направляют идущий за ними народ, творя историю. Культура – результат деятельности человечества, но подвигают к деятельности, к ее творению конкретные харизматичные личности – пассионарии, природная энергичность которых в синтезе с их культурной обусловленностью становится основанием культурных изменений конкретного общества и человечества в целом, развитие которого зависит от творческой мысли его строителей и создателей культуры пассионариев.

Философско-методологическая реконструкция пассионарной культуры Аркаима – это реконструкция сущностной природы пассионария, как человека, через призму сознания которого мы смотрим на культуру, народ, человечество.

Динамика культуры Аркаима – трансформация ее предметной стороны, выраженной археологическими артефактами, распределенными формами действия с ними и формами идеального бытия артефактов в духовной жизни древних людей, выраженными через мысль, как «свернутое» действие и предельную универсалию, фокусирующую всю природную энергичность личности, в теоретически реконструированную энергичную сторону, представленную природно и культурно обусловленную пассионарностью, выступающей генетическим основанием обновления культуры.

На основании философско-методологической реконструкции взаимодействия предметной и энергичной сторон культуры раскрыта энергичная сущность пассионарности и формы ее объективации в культуре Аркаима через основные способы постижения культурного смысла: миф, ритуал, символ, диалектику сакрального и профанного.

Динамика взаимодействия предметного и энергичного уровней бытия культуры Аркаима – герменевтический круг: *орудийный* – археологические артефакты; *символический* – образы индоиранской традиции (планировка Аркаима – круг, вара, мандала; гора в центре окружности – Ось Мира; печь-колодец – ведийская модель творения мира из огня и воды; три кольца в плане Аркаима – трехчастная структура мира ведийского мифа), *знаковый* – индоиранский язык, *универсально-знаковый* – философские категории (*sat* – бытие).

Предельная энергичная форма есть выходящая за рамки прежней предметности и конституирующая новую культуру пассионарность в ее предметном выражении. Пассионарность личности может быть фокусирована мифологической образностью, (образы богов в Ригведе). Энергичность при этом «переходит» от внешней детерминанты (артефакты, предметные действия людей) на внутреннюю детерминанту (сверхприродные силы, боги).

Ориентируясь на архетипы, повторяя в ритуале подвиги культурных героев (Индры, Йимы) пассионарии Аркаима и Ригведы выходили за пределы эмпирии через экзистенцию в трансценденцию, соединяя свои энергии с энергиями Единого, как микрокосм в макрокосме.

Аркаим считаясь сакральным и «космологичным», бытийствовал как бы в «начале сотворения», был «центром мира». Он был сотворен пассионариями, как воплощенная в предметный мир «эманация божественной личности» через культурного героя – пассионария, передающая смысл и энергичность в символе. Строительство Аркаима – ритуал, повторяющий этапы становления Космоса, отождествление с героем мифа Йимой, построившим *вару*. Аркаим, как проекция Неба на Землю, объединял в себе в единое целое заложенные в него мифической личностью энергичные смыслы и предметно-вещный космос, созданный пассионариями исходя из этих смыслов, и направлял свою энергию в мир, одухотворяя его, через энергичность пассионариев, и насыщенную энергией предметность созданных ими вещей.

Миф, символ, ритуал Аркаима содействовал социокультурному единству общества. Индоиранские символы в градостроительстве и погребальных комплексах «Страны городов» раскрывают специфику ее культуры.

Аркаим и его вещный мир стал мифологическим символом, раскрывающим принципы космологического творчества, вовлекающего материю и дух, природу и культуру в единое культурное пространство, в котором духовное, проходя через мир вещей, являет энергичную сущность в вещественной символике, а материальная культура передает мировоззрение.

Культурная динамика природных возможностей аркаимских пассионариев – это нарастание предметных степеней духовной свободы в культуре Аркаима (от вещи через деятельность к мысли), сопряженное с порядками возрастания энергичности (пассионарности). Пассионарии Аркаима направляли свою энергичность на то, что становилось абсолютной целью жизни. Пассионарная мощь (дух) аркаимского пассионария сцеплялся с предметной формой (от строительства дома и ритуального действия до государственного устройства) – конструкция одна: предметная форма, энергичность и предельный накал духа.

Трансформация предметного бытия в энергичное – это развитие от орудийного мира через символический к знаковому и к универсальному.

Представлена философски реконструированная динамика культуры Аркаима как взаимодействие предметности (культуры) и энергичности / пассионарности (природы) в бытии его обитателей через постижение специфики ее духовности, традиций и инноваций, этнокультурных ценностей.

Духовность – целостное сосуществование с универсумом, имманентное качество пассионариев-мудрецов Ригведы, и ранее – пассионариев Аркаима, вполне возможно, получавших духовное прозрение через единение с миром. Прорыв в трансцендентный мир избранных лиц, наделенных особой природой внутреннего «видения», в моменты «возвышенного состояния», когда сила духовного переживания заслоняет предметность обыденного мира, был в эпоху Ригведы и, возможно, ранее в Аркаиме.

Направленность к трансцендентному бытию, сердечная открытость, незамкнутость сознания обладавших духовным прозрением мудрецов-риши Ригведы и их предков аркаимцев выражена через энергичный поток, достигающий пределов сознания в моменты возвышенного идеализированного экстаза энергии любви в общении с богами при осознании единства сущего.

Энергичность бытия аркаимской культуры, связанная с деятельностью пассионариев – служителей культа, возрастает по мере уменьшения его предметной определенности, и приводит к духовному экстазу бытия.

Культурная эволюция связана с творческой активностью и природно-культурными возможностями пассионариев и потребностями общества во внедрении инноваций в меняющуюся жизнь. Пассионарий, открыв в себе предельное любящее состояние, когда «Я» совпадает с бытием любви как таковой, определяет обществу стратегическую линию культурного становления

Будущее этноса зависит от преодоления крайностей в оппозиции традиционность – инновационность, где диалог с традиционными культурами – путь преодоления отчуждения. В историческом опыте культур прошлого, необходимо найти формы взаимодействия с обществом, культурой, природой, Космосом; прийти к базовым ценностям бытия – к Единству сущего.

Ценностная рефлексия – важный фактор в диалоге восточной и западной культур. Диалог древних мифов и современного научного космического мышления становится регулятивом деятельности народов, их социальных отношений, а этнокультурные ценности – системообразующим фактором развития культуры. Необходимы изменения ценностных ориентиров человека с учетом научных достижений, основанных на ноосферном мышлении одухотворенном мировоззренческом опытом традиционных культур.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги диссертационной работы, можно сделать **выводы**:

1. В рамках теории и истории культуры решена проблема пассионарности в динамике культуры протогорода и, исходя из теории развития, обоснована возможность философско-методологической реконструкции, которая оперирует сущностными предметными отношениями вне относящихся сторон, в основу ее положена концепция мыслительной формы, сопряженной с эмпирической основой. Дано философское определение *пассионарности*, как способности к духовному перерождению путем концентрации и трансформации психофизиологической энергии в духовную, когда дух, обратившись к себе с культурным самозапретом, делает выбор в состоянии единства с бытием; это выявление всеобщего в сущности человека и трансляция его в культуру.

Динамика культуры рассмотрена от артефактов до пассионарности, одухотворенности культурного феномена и в обратном порядке – от духа к артефактам. В исследовании пассионарности в динамике культуры культура представлена, как канал духовного рождения пассионария в единстве четырех бытийных уровней: предметный, образно-символический, словесно-знаковый и энергийно-пассионарный, где предметная фаза бытия по мере универсализации переходит в энергийно-пассионарную фазу, а затем по герменевтическому онтологическому кругу в обратном порядке в предметность. Так, обосновано предметно-энергийное бытие пассионария, находящегося между полюсами природы и культуры, где полюс природы – объект, полюс культуры – средство.

2. Рассмотрено происхождение и воспроизводство культуры протогорода, как результата пассионарного толчка, связанного с пассионарностью его создателей, творчески объединивших культурные и природные элементы социального бытия при зарождении новой культуры. Протогород представлен как культурный объект, новая элементарная культурная форма организации жизни общества. Решением проблемы возникновения протогорода является пассионарность, предполагающая две группы предпосылок – природные (*общие*) и культурные (*непосредственные*), а также условия (пассионарный

толчок), совпадающие с непосредственными предпосылками (предопределенность культурными градообразующими факторами) в момент возникновения *основания* (новой протогородской культуры). Так, непосредственные предпосылки (культура) сложились в результате развития общих предпосылок (природа) на материале наличных условий (пассионарность). Для «начала» протогородской культуры должны сложиться условия, соединившие природу и культуру, а для этого должен появиться пассионарий, способный соединить эти два «начала» сначала в себе, а затем и в обществе. Пассионарные толчки в культуре идут за счет личности.

Выявлены сущностные качества и общие закономерности развития культуры протогорода, как элементарной формы социального общежития через теорию развития, где качественный скачок – это появление нового элемента, который преобразует все связи. Рождение новой формы сразу в ее целостности обосновывает применение концепции предметности – энергичности, а предпосылки и условия возникновения протогорода в его диалектическом развитии рождаются постепенно. Пассионарность рассмотрена исходя из теории развития, доказана необходимость пассионарности, поднимающей противоречие, которое должно быть решено субъектом, обладающим выдающимися способностями и мощной энергетикой, который вышел на предметный уровень понятий и теоретического мышления и создал протогородскую культуру. Поставлена проблема и намечены пути ее решения, сформулирована концепция пассионарности в динамике культуры протогорода.

Выработаны теоретико-методологические принципы исследования происхождения и воспроизводства культуры протогорода, как результата пассионарного толчка, в основе которой лежит объединяющее начало. Проблему возникновения протогорода позволила решить диалектическая теория развития во взаимосвязи культурных и природных предпосылок и, на основе которой выработана методология исследования пассионарности культуры протогорода. Культурные предпосылки рассмотрены с позиций предметно-энергичного метода. Сделана процедура исследования рождения

протогорода, как формы культуры, обладающей сущностными характеристиками, доказывающая, что зарождение протогорода связано с пассионарностью его создателей, от которых зависит динамика его культуры.

3. Обосновано, что генетическим основанием динамики культуры является пассионарность, которую определяет триединство: природных истоков, культурных предпосылок и индивидуально-личностного начала пассионария, где сцепляются энергичное содержание и предметная форма деятельности. Культурная динамика природных возможностей личности пассионария выражена нарастанием предметных степеней ее свободы, продвижением от идентичности с предметностью вещи, к динамике предметной деятельности, идентичности с энергичностью, одухотворенностью мысли, что и делает личность пассионарной. Сбрасывание пассионариями прежних предметных форм и выход *в ничто (исчезающая предметность)* обеспечивает энергично-кумулятивную открытость и выход на уровень трансценденции. Энергичная вспышка пассионария сцепляется с предметной формой, которая становится конституирующим предметным основанием новой культуры. Культура – результат творческой энергии пассионариев, имея в основе энергичность этноса, черпает силу в архетипах. Коллективный архетип порождает социальные идеалы этноса – основу пассионарности. Идеальное целеполагание, связанное с подсознанием, приводит к единству микро- и макрокосма, рождая пассионария. На природную энергию пассионария накладывается культурное ограничение (традиция, язык, мифы, архетипы, сакральные знаки). В основе развития человечества и духовного развития человека лежит не прагматизм умеренности золотой середины, а страстное горение цельных натур пассионариев – героев, выразителей души народа в их тотальных проявлениях, когда предметно привязанные страсти сгорают в любви самоотречения, самопожертвования и служении общему благу.

4. Показано, что динамику культуры определяют природные основания пассионарности, природная энергичность которой созидательна и строго («точечно») направлена при культурном табуировании ее неупорядоченности.

Культурно обусловленное, фокусирующее энергийность самоограничение пассионария по отношению к своим природным хаотическим проявлениям дает культурное напряжение созидания. Порядок начинается с культуры самозапрета природного хаоса, который обуславливает энергийно созидательную мощь, «обновляющее сбрасывание» прежней предметной формы и начало новой. Пассионарий на уровне предельной мыслительной раскованности по своей природе способен наполнить энергийной мощью формы бытия (вещь, деятельность, мысль). Овладевшая собой при культурном самозапрете целенаправленная природная пассионарность (энергийность), став целью жизни, дает форму, культурную матрицу. Преобразующий потенциал осуществляется через энергийное восхождение в иерархии предметных форм, где предметность артефакта дублируется в релевантной к артефактам деятельности и в энергийности обновляющей мысли, на базе чего возможна философско-методологическая реконструкция духовной жизни.

5. Разработана модель становления и развития культуры Аркаима, как результат философско-методологической реконструкции, где Аркаим представлен как *начало* новой культуры, культурный взрыв, прервавший древнюю историю Евразии, резюмирующий исторический процесс развития в три этапа: 1) *Становление* - общие *предпосылки* (обновляющие тенденции природного и культурного процесса) переходят в непосредственные (конкретно-историческое уникальное событие сцепления вещного, деятельного и духовно-личностного элементов); 2) *Начало* новой культуры, которое и есть названное сцепление непосредственных предпосылок, которые уже в структуре начала взаимообогащают друг друга; 3) *Воспроизводство возникшего начала* новой культуры, превращающего свои былые предпосылки в условия своего существования. Природная энергийная сторона (*общие предпосылки*) вошла в сцепление с динамичной культурной предметностью (*непосредственные предпосылки*) и получила выражение в третьей стороне – в пассионарии (единство природно-энергийного и культурно-предметного); где каждая сторона выразилась в двух других, работающих на третью (взаимообогащение

через синтез), начав *воспроизводство* новой культуры. Динамика культуры конституирована ее генетическим основанием – пассионарностью, имеющей предметно-энергетическую природу, которую определяет синтез природных и культурных предпосылок. «Я» пассионария детерминировано четырьмя ипостасями развертывания предметной формы: в движении от освоения предметности вещи через энергетичность деятельности к идеальности мысли и предельной категории бытия в его персональной идентичности нарастают степени свободы, что является проявлением культурной динамики природных возможностей, обуславливающей обновление культуры.

б. Показана динамика культурных изменений Аркаима, связанная с трансформацией ее предметной стороны, выраженной археологическими артефактами, распределенными формами действия с ними и формами идеального бытия артефактов в духовной жизни древних людей в теоретически реконструированную энергетическую сторону, представленную природно и культурно обусловленную пассионарностью, выступающей генетическим основанием обновления культуры. На примере культуры Аркаима представлено движение предметной формы от вещи через деятельность к мысли и к универсалии (предельной абстракции), как цикл движения от предметности материальной к предметности, сопряженной с энергетичностью, и обратное движение от универсалии к мысли и через деятельность к вещи. В рамках предметно-энергетического метода предметная форма движется по трем уровням предметного бытия: 1) уровень формы, опредмеченной в вещественно-предметном бытии (артефакты); 2) деятельно распределенный уровень вещественной формы (снятая с артефактов форма действий с ними, деятельностное раскодирование артефактов в исторической реконструкции, трансмедиаальный образ Аркаима (спектакль, балет, фильм, литература); 3) уровень мышления – свернутая в мысли форма действия с вещью (идеализация, сознание); 4) энергетический уровень предельных идеализаций бытия – преодоление предметной определенности мысли (пассионарность). Энергетичность бытия человека раскрепощается от предметности артефакта к

символике образного действия до абстрактности мысли. В пассионарии соединена природная энергичность и обновленная культура, он является ее конституирующим генетическим основанием. Пассионарность исследована в рамках предметно-энергичной диалектики до уровня объективной мыслительной формы. Фазы реконструкции пассионарной культуры Аркаима: I Объективность первого порядка: 1) совокупность артефактов (колесо, погребальный и производственный инвентарь) – реальное применение относящихся сторон описывает способ передвижения, сохранения, производства; II Объективность второго порядка (идеальное): 2) деятельностно-образная реконструкция жизни в границах артефактов – образное воспроизведение применения артефактов, расширение их первичного применения, повторение фрагментов в расширенном масштабе, дополнение образным рядом (колесница, курган, металлургическая печь); 3) словесно-знаковый уровень – отношения в качестве знаков, отвлечение от относящихся сторон, сбрасывание конкретики (анalogии индоиранского языка аркаимцев и косвенных источников – ведических текстов); 4) мысль – концентрация энергии в предельном знаке – бытии (энергично-пассионарная фаза). Динамика взаимодействия предметной и энергичной сторон культуры Аркаима – герменевтический круг: *орудийный мир* – артефакты; *символический* – образы индоиранской традиции, *знаковый* – индоиранский язык, *универсально-знаковый* – категория бытия. Предметно-энергичные преобразования культуры Аркаима бытийствуют в качестве артефакта, действия по контуру его формы, знака (слова) и предельной энергичности бытия (пассионарности). Деятельность пассионариев концентрируется на базе предельного знака (категории бытия). Уровень артефактов и уровень образного бытия распределенных артефактов разгоняют энергичность идей, предметность сбрасывается, на первый план выходит энергичность (пассионарность). Предельная энергичная форма есть выходящая за рамки прежней предметности и конституирующая новую культуру пассионарность в предметном выражении.

7. На основании философско-методологической реконструкции взаимодействия предметной и энергийной сторон культуры раскрыта энергийная сущность пассионарности и формы ее объективации в культуре Аркаима через основные способы постижения культурного смысла: миф, ритуал, символ, диалектику сакрального и профанного. Доказано, что формы культуры существуют объектно (бытовые артефакты) и субъектно (сакральные артефакты). Пассионарность имеет восходящие и нисходящие порядки от бытового к сакральному (восхождение) и от сакрального к бытовому (нисхождение). В сакральной вещи рубикон доминирования предметной формы перейдён, для сакральности важна духовность и энергийность. Одна и та же вещь переместилась из орудийного в символический уровень (сосуд, колесница). Пассионарность личности мифологически образна, а энергийность переходит от внешней детерминанты к внутренней. Пассионарии, выходя за пределы эмпирии через экзистенцию в трансценденцию, в состоянии единства с универсумом выносят в мир священные идеи через ритуал, символ, миф. Пассионарий аркаимского мифа – демиург, культурный герой – средоточие предельных смыслов, которые он внедряет в социум, образец для подражания, символ трансцендентной функции творения, медиатор мифологического смыслообразования. Схема сакрализации предметного мира: священная идея из Трансцендентного мира (*универсалии*); средство передачи (*знак – слово*); форма воплощения (*символ – образ*); способ воплощения (ритуал). Сакрализация – движение от предметного бытия к бытию Духа, идентичность с которым преобразует пассионария, ощутившего связь с универсумом. Сакральные символы Аркаима через ритуал породили миф, способствующий постижению трансцендентных основ бытия. Предметность и энергийность символов Аркаима – внутреннее сущностное и энергийное внешнее онтологическое единство.

8. Представлена философски реконструированная динамика культуры Аркаима как взаимодействие предметности (культуры) и энергийности / пассионарности (природы) в бытии его обитателей через постижение специфики ее духовности, традиций и инноваций, этнокультурных ценностей.

Обосновано, что нарастание степеней духовной свободы в культуре Аркаима обусловлено предметно и сопряжено с порядками возрастания энергичности (пассионарности), что отражено в артефактах (предметных формах), ранжированных по степеням свободы (энергичности). Трансформация предметного в энергичное – сбрасывание предметной формы (жертвоприношение коня (*ашвамедха*); сожжение Аркаима перед уходом (*потлач*)). В традиционной культуре Аркаима преемство духовных ценностей и культурных смыслов (цель) преобладает над распространением технологий (способ), ценности формируют мироотношение и характер этноса, а пассионарии находят предпосылки и для инноваций: идея – устойчивая доминанта, среда – природа, сфера – культура (традиция), потенциал – дух (снятие природного в культурном). Условия инновационного процесса: факторы активности – пассионарная энергичность, жизненный цикл – фазы этногенеза. Традиция Аркаима включает пассионария в трансцендентный мир через культ, направленный на постижение иноприродного бытия, где в энергичной вспышке он идентичен с духом, что обеспечивает получение знания на языке мифа. Сущность модели мира Аркаима духовна, т.к. возможно, что протогород возник в ритуале, повторяющем сакральное «перводействие» культурного героя, передающего человеку демиургическую роль «творения». Ведийская культура через вековую преемственность сохранила этнокультурные ценности культуры Аркаима (самоназвание, язык, ритуал, культ, мифология, символика, традиции, домостроительство, хозяйственный тип). Так, в ходе методологической реконструкции выявлен философский смысл пассионарности, позволивший выстроить целостную концепцию философского постижения человека как единства микро- и макрокосма и ведущая роль пассионариев в динамике культуры на примере протогорода Аркаим.

Аркаим – древнейший символ индоевропейской культуры рубежа III–II тыс. до н.э. был открыт на рубеже II–III тыс. н.э. в момент непростой социально-политической обстановки связанной с противостоянием базовых культурно-

религиозных ценностей, и явился важным знаковым событием, определяющим спасительный ориентир – единение народов на едином культурном основании.

История открытия Аркаима в контексте евразийского учения, особенно с учётом концептуальных построений Л.Н.Гумилёва, ещё раз доказывает неразрывную связь человеческой истории. Человек, соприкоснувшийся с онтологической сутью этого историко-археологического памятника, способен ощутить себя неповторимым звеном в вековой, бесконечной цепи восхождения человеческого духа. Логические, а иногда скорее художественные конструкции творцов евразийского учения в контексте аркаимской культуры становятся убедительными свидетельствами торжества человеческого разума, его творческого начала, способности прозревать в прошлом собственное будущее.

Осознание преемственности, укоренённости сегодняшнего евразийского бытия – это возвращение ощущения общего дома, едва не утраченного с развалом союзного государства, но теперь вновь постепенно возвращающегося и служащего надёжным основанием для государственных усилий по восстановлению и развитию социокультурного единения евразийских народов. Пробуждение наступает в определенное время жизненного цикла и всегда в низшей точке индивидуального и общего круга эволюционной спирали. Это происходит в период пресыщения и самоанализа, когда личная воля начинает подчиняться Воле Божественной, и человек, и человечество в целом в момент раскаяния обретает ментальное и психическое пристанище, созданное самими судьями и вершителями нравственных законов, что были попораны.

Эволюционный скачок всегда имеет «точку невозврата», от которой может оттолкнуться диалектическая спираль развития, чтобы начать восхождение. Будем надеяться, что эта точка нами пройдена и впереди пассионарную Россию ждет светлое будущее – тот «град нездешний» и «царство правды», что видели на горизонте евразийцы, предрекая России роль идеологического средоточия мира, принявшего на себя бремя искания истины за всех и для всех, и слова «последнего евразийца» Л.Н. Гумилева: «Знаю одно и скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как

евразийская держава и только через евразийство» [72] на наших глазах становятся пророческими. Завершим исследование еще одним актуальным заветом Л.Н. Гумилева: «Самое опасное – это даже не ошибка, а отсутствие постановки вопроса там, где его необходимо поставить» [66].

Рекомендации: Результаты, достигнутые в диссертационной работе, могут быть использованы в целях прекращения глобального противостояния в культурно-цивилизационной мировой геополитической сфере, предотвращения локальных межэтнических и межнациональных конфликтов, поскольку идеи диссертации, указывая на единый культурно-генетический источник происхождения евразийских народов, способствуют их духовно-культурному единению и выявлению общечеловеческого ядра культуры, которое детерминирует целостность человечества. Результаты исследования могут найти практическое приложение в разработке программ культурной политики в рамках евразийской тематики, которую следует рассматривать в качестве стратегии геополитического развития Российской Федерации в XXI веке. Результаты исследования могут быть использованы при разработке общих и специальных учебных курсов по культурологии, теории и истории культуры, философии, философии культуры, философии истории, социальной философии.

Перспективы дальнейшей разработки темы: Несмотря на достигнутые в работе результаты, исследование пассионарности в динамике культуры может быть продолжено в дальнейшем. Предложенная концепция пассионарности в органичном взаимодействии природного и культурного компонентов может дополняться и обогащаться новыми смыслами. Одним из направлений исследования может стать изучение пассионарности не только в ее истоках и исторической перспективе, но в современном мире, где в эпоху глобализации ответственность пассионарной личности возрастает. Важен вопрос практического применения выводов диссертации о философских и геополитических перспективах евразийства. Эти и другие вопросы могут стать предметом дальнейших исследований пассионарности в динамике культуры.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. Авеста в русских переводах (1861-1996) [Текст] / Сост., общ. ред., примеч., справочный раздел И.В. Рака.– Изд. 2-е, исправл. – СПб.: «Журнал Нева», «Летний сад», 1998. – 480 с.
2. Ригведа. Мандалы I–IV [Текст] / Академия наук СССР Литературные памятники. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. – М.: «Наука», 1989. – 767 с.
3. Ригведа. Мандалы V–VIII [Текст] / Академия наук СССР Литературные памятники. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. – М.: «Наука», – 1995. – 780 с.
4. Ригведа. Мандалы IX–X [Текст] / Академия наук СССР Литературные памятники. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. – М.: «Наука», – 1999. – 560 с.
5. Упанишады [Текст] / Пер. с санскрита, след., коммент. и прил. Сыркина А.Я. Изд. 2-е, доп. М.: Восточная литература РАН. – 782 с.
6. Батанина И.М, Иванова Н.О, Зданович Д.Г, Зданович С.Я, Кузнецова О.А, Малютина Т.С, Мосин В.С. и др. Отчет 1995г. Археологическая карта заповедника Аркаим [Текст] // Фонды ЛАИ ЧелГУ. Р 1. № 135.
7. Зданович Д.Г. Отчет. Археологические исследования на могильнике Большекараганском (Аркаим) 1991-1992г. // Фонды ЛАИ ЧелГУ. Р. 1. № 121.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев, В.И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов [Текст] / В.И. Абаев // Древний Восток и античный мир. – М.: Изд-во МГУ, 1972. – С. 26–37.
2. Абаев, В.И. Доистория индоиранцев в свете арио-уральских контактов [Текст] / В.И.Абаев //Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тыс. до н. э.). – М.: Наука, 1981. – С. 84-89.
3. Акаев, А.А. Народно-объединительный дух Евразийства [Текст] / А.А.Акаев // Научно-технические ведомости СПбПУ – 2013 № 2(172) – С.38-41.

4. Акишев, К.А. Предисловие [Текст] / К.А.Акишев // Степная цивилизация Восточной Евразии: Сб. науч. трудов. Гл. ред. М.Жолдасбеков – Казахстан. Астана, 2003. – Т.1. Древние эпохи. – 264с.
5. Алексеев, В.П. Этногенез [Текст] / В.П. Алексеев. – М.: Высшая школа, 1986. –176 с.
6. Арапов, О.Г. Онтологические основания мифа и мифотворчества [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / О.Г.Арапов. – Москва, 2008. – Реж. дост.: <http://cheloveknauka.com/ontologicheskie-osnovaniya-mifa-i-mifotvorchestva>
7. Апухтина, Н.Г. Отечественные истоки глобально-экологического мышления: историко-философский анализ [Текст]: автореф. дис. д-ра филос. наук / Н.Г.Апухтина – Екатеринбург, 2000. – 31с.
8. Арии степей Евразии: эпоха бронзы и раннего железа в степях Евразии и на сопредельных территориях: сб. памяти Е.Е.Кузьминой [Текст]. – Барнаул: Изд-во Алтайского гос. ун-та, 2014. – 601 с.
9. Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия [Текст] /Челяб. гос. ун-т, Центр «Аркаим». Ильменский гос. заповедник. Научный ред. Г.Б. Зданович. – Челябинск: ТО «Каменный пояс», 1995. – 223 с.
10. Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала [Текст] / Научный редактор Г.Б.Зданович. – Челябинск: Крокос, 2004. – 348 с.
11. Аркаим: между прошлым и будущим [Текст]: сборник научно-популярных статей / Науч. ред. Д.Г. Зданович. – Челябинск, 2011. – 208 с.
12. Аркаим – Синташта: древнее наследие Южного Урала: к 70-летию Г.Б. Здановича: сб. науч. тр.: в 2-х ч. [Текст] / отв. ред. Д.Г. Зданович; редколл.: Н.Б. Виноградов, С.А.Григорьев, А.В.Епимахов. – Челябин. гос. ун-т; Историко-культурный заповедник «Аркаим». – Челябинск: ЧелГУ, 2010. Ч.1. – 214 с.
13. Аркаим – Синташта: древнее наследие Южного Урала: к 70-летию Г.Б.Здановича: сб. науч. тр.: в 2-х ч. [Текст] / отв. ред. Д.Г. Зданович; ЧелГУ; Заповедник «Аркаим».– Челябинск: ЧелГУ, 2010. Ч.2.– 184 с.
14. Армстронг, К. Краткая история мифа [Текст] / К. Армстронг. – М.: Открытый мир, 2005. – 128 с.

15. Арутюнов, С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие [Текст] / С.А. Арутюнов. – М.: Наука. 1989. – 247 с.
16. Арутюнов, С.А. Этничность – объективная реальность [Текст] / С.А. Арутюнов. – Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 65-75.
17. Археология в современной культуре России (региональные аспекты) [Текст]: «круглый стол», п. Аркаим, 22-23 августа 2007 г.: материалы заседаний. – Челябинск: Крокус, 2008. – 108 с.
18. Ахиезер, А.С. Город – фокус урбанизационного процесса / Город как социокультурное явление исторического процесса [Текст] / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 1995. – С. 21-31.
19. Ахраменко, Л.П. Биосферная концепция этногенеза (философско-методологический аспект) [Текст]: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Л.П. Ахраменко. – Москва, 1994. – 148с. – <http://search.rsl.ru/ru/record/01000146655>
20. Бехтерева, Н.П. Магия мозга и лабиринты жизни [Текст] / Н.П. Бехтерева. – СПб: Изд-во «Нотабене», 1999. – 300 с.
21. Бехтерева, Н.П. Мозг и творчество [Электронный ресурс] / Н.П.Бехтерева, М.Г.Старченко, С.Г.Данько //Институт мозга человека РАН – Режим доступа: <http://stud24.ru/psychology/mozg-i-tvorchestvo/100889-300149-page2.html> – Дата обращения: 02.11.2011.
22. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи [Текст] / М. Бойс. – Пер. И.М.Стеблина-Каменского– СПб: Петербург. востоковедение, 1994.– 288с.
23. Бонград-Левин, Г.М. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история [Текст]/Г.М.Бонград-Левин, Э.А.Грантовский. – М: Мысль 1983 – 206с.
24. Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация [Текст] / Г.М. Бонгард-Левин – М: Наука. Изд. «Восточная литература», 1993 –320 с.
25. Бондарев, А.В. История и основные направления развития отечественных теоретических исследований культурогенеза [Текст]: автореф. дис. ... канд. культурологии / А.В. Бондарев. – СПб, 2009. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/istoriya-i-osnovnye-napravleniya-razvitiya-otechestvennykh-teoreticheskikh-issledovaniy-kul-0>

26. Бондарев, А.В. Феномен Л.Н.Гумилева [Текст] // Наследие Л.Н. Гумилева и судьбы народов Евразии: сборн. статей междунар. научн. конгресса, посвящ. 100-летию Л.Н.Гумилева– СПб: РГПУ им. А.И.Герцена, 2012.– С.44-69.
27. Боталов, С.Г. Погребальные комплексы эпохи бронзы Большекараганского могильника [Текст] / С.Г. Боталов, С.А. Григорьев, Г.Б. Зданович // Материалы по археологии и этнографии Южного Урала. – Аркаим. – Челябинск, 1996. – С. 64-88.
28. Бочкарев В.С. Волго-Уральский очаг культурогенеза эпохи поздней бронзы [Текст] / В.С. Бочкарев // Социогенез и культурогенез в историческом аспекте: материалы метод. семинара. ИИМК АН СССР.– СПб, 1991. – С.64-88.
29. Бромлей, Ю.В. Этнос и этнография [Текст] / Ю.В. Бромлей. – М. 1973. –284 с.
30. Брюшинкин, С.М. Эхо сверхновых бурь. Воздействие взрывов сверхновых на Солнце и Землю. Ч. 1. [Электронный ресурс] / С.М. Брюшинкин // "Дельфис" №18 (2/1999) – Режим доступа: <http://www.delphis.ru/journal/article/ekho-sverkhnovykh-bur-chast-1> – Дата обращения: 02.09.16
31. Брюшинкин, С.М. Глобальная аномалия вместо «конца света» [Текст] / С.М. Брюшинкин. – М.: ИПЛ, 2014. – 448 с.
32. Буктеров, М. Диалектика мифа в учении А.Ф. Лосева [Электронный ресурс] / М.Буктеров. – Режим доступа: <http://liternet.bg/publish6/mbukterov/dialektika.htm> – Дата обращения: 22.02.03.
33. Быструшкин, К.К. Феномен Аркаима: Космологическая архитектура и историческая геодезия [Текст] / К.К. Быструшкин. – М.: Белые альвы. 2003. – 272 с.
34. Васильев, Л.С. История Востока: В 2 т. Учеб. по спец. «История» [Текст] / Л.С. Васильев. – М.: Высшая школа, 1998. – 495 с.
35. Василькова, В.В. Эвристический потенциал методологии Л.Н.Гумилева: анализ динамики самоорганизующихся систем [Текст] / В.В. Василькова // Вестник С-Пб. ун-та: Спец. Выпуск К 100-летию Л.Н. Гумилева. – СПб., 2012. – С. 102-107.

36. Вахтин, Ю.Б. Мутации пассионарности Л.Н.Гумилева: возникновение и фенотипическое проявления [Электронный ресурс] / Ю.Б. Вахтин. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article20.htm>
37. Вебер, М. Избранное. Образ общества: Пер. с нем. [Текст] / М. Вебер.– М.: Юрист, 1994. – 704 с.
38. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста [Текст] / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 522 с.
39. Вернадский, В.И. Начало и вечность жизни [Текст] / В.И. Вернадский. – М.: Сов. Россия, 1989. – 704 с.
40. Викторова, В.Д. Традиции, обряды и обычаи как формы деятельности и общественных отношений первобытного общества [Текст] / В.Д.Викторова. Археологические исследования Севера Евразии. Вопросы археологии Урала. Вып. 16. – Свердловск: Изд-во УрГУ. –1982. – 156 с.
41. Викторова, В.Д. Направленность исторической реконструкции как методологическая проблема [Текст] / В.Д. Викторова, В.Е. Кемеров. Препринт. – Свердловск: УНЦ АН СССР. Институт экономики, 1985. – 43 с.
42. Вильданова, Г.Б. Гносеологический анализ мудрости и истины [Текст] / Г.Б.Вильданова, У.С.Вильданов, Х.С.Вильданов // Вестник Башкирского ун-та. – 2012, – Т.17. – № 1 (1). – С.615-618.
43. Виноградов, Н.Б. Хронология, содержание и культурная принадлежность памятников синташтинского типа бронзового века в Южном Зауралье [Текст] / Н.Б. Виноградов // Вестник Челябинского государственного педагогического ун-та. –1995. – №1. – С.16-26.
44. Власова, О.А. Философская логика Карла Ясперса: перихонтология как онтология понимания [Электронный ресурс] / О.А. Власова // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского гос. ун-та Вып. 3 (31) 2014.– Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-logika-karla-yaspersa-perihontologiya-kak-ontologiya-ponimaniya>
45. Вооружение и военное дело древних племен Южного Урала [Текст] / Уфа: ПКФ «Конкорд-Инвест», 1994. – 152 с., ил.

46. Гартман, Н. Познание в свете онтологии [Текст] / Н. Гартман // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург: Изд-во "Деловая книга"; Бишкек: Изд-во "Одиссей", 1997. – С.463-540.
47. Гайденко, П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса. [Текст] / П.П.Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 5-25.
48. Гайдученко, Л.Л. Археологические параллели похоронному гимну Ригведы в Южном Зауралье [Текст] / Л.Л. Гайдученко // Вестник ЧелГУ. Сер. 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. – 2003. №1. – С. 69-86.
49. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
50. Гегель, Г.В.Ф. Философия истории. Введение [Текст] / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения /пер. А.М.Водена.– Т.8. – М.,Л.: Соцгиз, 1935.– 470 с.
51. Гегель, Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т.II [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Искусство, 1969.– 626 с.
52. Генинг, В.Ф. Синташта: Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей: в 2 ч. Ч.1 [Текст] / В.Ф.Генинг, Г.Б. Зданович, В.В.Генинг //УрО РАН, ЧелГУ – Челябинск: Юж-Урал, 1992.– 408 с.
53. Голан, А. Миф и символ /А.Голан. – М.: Руссолит, 1993. – 375 с.
54. Гомбожапов, А.Д. Кочевые цивилизации Центральной Азии в трудах Л.Н.Гумилева [Текст]: автореф. дис. ...канд. ист. н. – Улан-Удэ, 2008. <http://cheloveknauka.com/kochevye-tsilivizatsii-tsentralnoy-azii-v-trudah-l-n-gumilev>
55. Горелов, А.А. Жертва как точка бифуркации духовной культуры / А.А.Горелов, Т.А.Горелова // Философия и культура. – 2008. № 6. – С. 143–160.
56. Горелов, А.А. Концепция пассионарности и проблема смысла жизни (начало статьи) [Текст] / А.А.Горелов, Т.А.Горелова // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 1. – С. 36-43.
57. Горелов, А.А. Концепция пассионарности и проблема смысла жизни (продолжение статьи) [Текст] / А.А.Горелов, Т.А.Горелова // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 2. – С. 89-95.

58. Горбунов, В.С. Некоторые проблемы культуругенетических процессов эпохи бронзы Волго-Уралья [Текст] / В.С. Горбунов. Институт истории и археологии УрО АН СССР. – Свердловск, 1990. – 30 с.
59. Город как социокультурное явление исторического процесса [Текст] / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 1995. – 351 с.
60. Грантовский, Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов: Основные проблемы. Вопросы хронологии [Текст] / Э.А. Грантовский. – М: Восточная литература, 1998. – 343 с.
61. Григорьев, С.А. Синташта и арийские миграции во II тыс. до н.э. [Текст] / С.А. Григорьев // Новое в археологии Южного Урала: сб. науч. трудов – Челябинск: Рифей, 1996. – С. 78-96.
62. Гроф, С. За пределами мозга [Текст] / С. Гроф. – М.: 2000. – 504 с.
63. Грякалов, А.А. «Евразийский текст»: лингвистика – субъективность – открытые горизонты... [Текст] / А.А. Грякалов // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. – 2013 – № 2(172) – С. 57-64.
64. Гуляев, В.И. Древнейший город Месопотамии и Мезоамерики: общее и особенное [Текст] / В.И. Гуляев // Город как социокультурное явление исторического процесса. Ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, – 1995. – С. 66-70.
65. Гумилев, Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь [Текст] / Л.Н. Гумилев – М.: Мысль, 1989. – 764 с., ил., карты.
66. Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли [Текст] / Л.Н. Гумилев. – М: Айрис-пресс, 2011. – 560 с.
67. Гумилев, Л.Н. География этноса в исторический период [Текст] / Л.Н. Гумилев. – Л.: Наука, 1990. – 279 с.
68. Гумилев, Л.Н. Этносфера: история людей и история природы [Текст] / Л.Н. Гумилев. – СПб.: Кристалл, 2002. – 578 с.
69. Гумилев, Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации [Текст] / Л.Н. Гумилев. – М: АСТ, 2007. – 528 с.

70. Гумилев, Л.Н. Этносфера и космос [Электронный ресурс] / Л.Н. Гумилев, К.П. Иванов // Материалы Второго Всесоюзного совещания по космической антропоэкологии. – М., 1984. – С. 211-220. – Режим доступа: <http://www.gumilev-center.ru/ehtnosfera-i-kosmos> – Дата обращения: 30.10.2014
71. Гумилев, Л.Н. Ритмы Евразии [Текст] / Л.Н. Гумилев // Наш современник. – 1992. – № 10.
72. Гумилев Л.Н. Довоенный Норильск космос [Электронный ресурс] / Л.Н. Гумилев / Литературное обозрение – №3, 1990. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article94.htm>
73. Гуревич, П.С. Философия культуры: Пособие для студентов гуман. вузов. [Текст] / П.С.Гуревич. – 2-е изд. – М.: «Аспект Пресс», 1995. – 288 с.
74. Дандекар, Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционная мифология [Текст] / Р.Н. Дандекар. – Пер. с англ. К.П. Лукьяненко – М.: «Восточная литература», 2002. – 286 с.
75. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа [Текст] / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991.– 574 с.
76. Дементьев, Б.П. Теория пассионарности Л.Н.Гумилева: проблемность и современность: материалы научной конференции. – М. 2007. «Пассионарная энергия и этнос в развитой цивилизации»: http://www.conf.muh.ru/images/doc/191207/thesis_Dementiev.htm
77. Дик Н. Динамика культуры. Культурология: Учебное пособие для вузов [Электронный ресурс] / Дик Н., Дик П. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. – 384с. – Режим доступа: http://www.hrono.info/libris/lib_d/dikkult04.php
78. Дикая, Л.А. Современная психофизиология и мозговые механизмы творчества [Текст] / Л.А. Дикая // Российский психологический журнал. 2008. – Том 5. – № 4. – С. 65-70.
79. Дорошенко, Н.М. Гумилев Лев Николаевич: новый взгляд на историю [Текст] /Н.М.Дорошенко.– СПб: Балтийск. гос. техн. ун-т– 2012.–163с.
80. Драч, Г.В. Пассионарность и агонистика: культурологические размышления [Текст] / Г.В. Драч // Наследие Л.Н.Гумилева и судьбы народов

Евразии: сборник статей Междунар. научн. конгресса, посвященного 100-летию Л.Н.Гумилева. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2012. – С. 331-337.

81. Древний Восток: этнокультурные связи [Текст] / Сборник К 80-летию академика Б.Б. Пиотровского. Вып. LXXX / Ред. Г.М. Бонгард-Левин, В.Г.Ардзинба. 1988. – 344 с.

82. Древности Урало-Казахстанских степей (красота и духовность мира вещей) [Текст]: Каталог выставки. – Челябинск: «Книга», 1991. – 60 с.

83. Дробышев, Ю.И. Евразийская степь как культурный ландшафт [Электронный ресурс] / Ю.И. Дробышев. – Режим доступа: <http://www.geogr.msu.ru/scof/conference/3-2.html>

84. Дьяконов, И.М. Прародина индоевропейцев (о книге Кузьминой «Откуда пришли индоарии?» М.,1994) [Текст] / И.М. Дьяконов // Вестник Древней Истории. – 1995. – № 1. – С.123-130.

85. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев [Текст] / Ж. Дюмезиль. Пер. с фр. Т.В.Цивьян. – М.: Гл. ред. вост. литературы, 1986. – 234 с.

86. Елизаренкова, Т.Я. Мир вещей ариев Ригvedы [Текст] /Т.Я. Елизаренкова, В.Н.Топоров //Ригveda. Мандалы V–VIII – М.: Наука 1995.– С. 488-525

87. Елизаренкова, Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы [Текст] / Т.Я. Елизаренкова // Ригveda. Мандалы V–VIII. – М. : «Наука» – 1995. – С. 456-488.

88. Елизаренкова, Т.Я. Ригveda – великое начало индийской литературы [Текст] / Т.Я. Елизаренкова //Ригveda. Мандалы I–IV. – М.: «Наука» – 1989. – С. 426-543.

89. Елизаренкова, Т.Я. Слова и вещи в Ригvedе [Текст] / Т.Я. Елизаренкова. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 240 с.

90. Епимахов, А.В. Радиоуглеродная хронология памятников бронзового века Зауралья [Текст] / А.В. Епимахов, Б. Хэнкс, К. Ренфрю // Российская археология. – 2005. – № 4. – С. 92–102.

91. Епимахов, А.В. Аркаим и Синташта: история открытия и археологическая реальность [Электронный ресурс] / А.В.Епимахов, И.Семьян – Режим доступа: <http://antropogenez.ru/article/1002/>

92. Ермаков, Д.С. Социально-философские основания евразийской цивилизационной парадигмы [Текст]: автореф. дис. ...канд. филос. наук / Д.С. Ермаков – Владивосток, 2005. – 20с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskie-osnovaniya-evraziiskoi-tsivilizatsionnoi-paradigmy>
93. Ермолаев, В.Ю. К проблеме численной оценки уровня пассионарного напряжения суперэтноса [Текст] / В.Ю. Ермолаев // Учение Л.Н. Гумилева и современность / Ред. коллегия: Л.А. Вербицкая (гл. ред.), А.И. Чистобаев (зам. гл. ред.). – СПб.: НИИ химии СПбГУ, 2002. С. 50-57.
94. Жилина, В.А. Идеология: новый взгляд: монография [Текст] / В.А.Жилина. – Новосибирск: ЦРНС, 2009. – 162 с.
95. Зарипов, А.Я. Этнос как субъект социально-политического и культурного развития [Текст]: автореф. докт. филос. наук / А.Я. Зарипов – Уфа, 2004. – Режим доступа: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/jetnos-kak-subekt-socialno-politicheskogo-i-kulturnogo-razvitiya-sovremennyj.htm>
96. Затеев, В.И. Лев Николаевич Гумилев как ученый и философ. Теория этноса и этногенеза, ее социально-философские аспекты и научные истоки [Текст] / В.И.Затеев, Н.Г. Лагойда – Улан-Удэ: БурятГУ, 2000 – 192с.
97. Замараева, Е.И. Этнофилософская и социокультурная концепция Н.С.Трубецкого [Текст]: автореф. канд. филос. наук / Е.И. Замараева – М., 2009. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/etnofilosofskaya-i-sotsiokulturnaya-kontseptsiya-n-s-trubetskogo>
98. Захарян, Т.Б. Сакральный символ в языке религии [Текст]: автореф. канд. филос. наук / Т.Б. Захарян. – Екатеринбург, 2006. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/sakralnyy-simvol-v-yazyke-religii>
99. Зданович, Г.Б. Аркаим: Арии на Урале или несостоявшаяся цивилизация [Текст] / Г.Б. Зданович // Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия. – Челябинск: ТО «Каменный пояс», 1995. – С.21-42.
100. Зданович, Г.Б. Арии [Текст] / Г.Б. Зданович // Челябинская область: энциклопедия / Гл. ред. К.Н. Бочкарев. – Челябинск: Каменный пояс. – 2003. Т. 1 – А–Г – С. 172.

101. Зданович, Г.Б. Могила Учителя или образ горы в культуре «Страны городов» [Текст] / Г.Б. Зданович // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала. – Челябинск: Крокос, 2004. – С. 75-86.
102. Зданович, Г.Б. Аркаим – Страна городов: Пространство и образы (Аркаим: горизонты исследований) [Текст] / Г.Б. Зданович, И.М. Батанина. – Челябинск: Крокос; Южно-Уральское книжное изд-во, 2007. – 260 с.: ил.
103. Зданович, Г.Б. Некоторые определения «*pur*» – крепостей Ригведы в контексте археологии укрепленных центров синташтинско-аркаимской культуры [Текст] / Г.Б. Зданович // Индоевропейская история в свете новых исследований: сборник научных статей. – М.: МГОУ, 2010. – С. 205-221.
104. Зданович Г.Б. Аркаим: исследования прошлого в поисках будущего [Текст] / Г.Б. Зданович, Ф.Н. Петров // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала – Челябинск: Крокос, 2004. – С. 305-316.
105. Зданович Г.Б. Аркаим в современном мире [Текст] / Г.Б. Зданович, С.Я.Зданович // Аркаим между прошлым и будущим. Челябин., 2011. – С. 192-207.
106. Зданович Г.Б. Идея дома ариев Ригведы и жилой комплекс поселения Аркаим [Текст] / Г.Б. Зданович // GLORIA BIBLIOSPHERAE (Ariadne's Thread) Академ. Междунар. науч. сборн. Ун-та библиотекведения и информационных технологий Болгарии. Раздел 3. – 2016. – София. – С. 415-426.
107. Зданович Г.Б. Большой Синташтинский курган – древнейшее храмово-погребальное сооружение степной Евразии. К перспективе исследований [Текст] / Г.Б.Зданович, Т.С.Малютина // Горизонты цивилизации: материалы Восьмых аркаимских чтений (Аркаим 23-26 мая 2017 года) – Челябинск: Энциклопедия. – 2017. – С. 68-81.
108. Зданович, Д.Г. Жертвоприношения животных в погребальном обряде населения степного Зауралья эпохи средней бронзы [Текст]: автореф. дис...канд. ист. наук / Д.Г. Зданович. – Екатеринбург, 2005. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/zhertvoprinosheniya-zhivotnyh-v-pogrebalnom-obryade-naseleniya-stepnogo-zauralya-epohi-sredney-bronzy>

109. Зданович, Д.Г. Синташтинское общество: социальные основы "квазигородской" культуры Южного Зауралья эпохи средней бронзы [Текст] / Д.Г.Зданович.– Центр «Аркаим», ЧелГУ. – Челябинск, 1997. – 93с.
110. Зданович, Д.Г. Могильник Большекараганский (Аркаим) и мир древних индоевропейцев Урало-Казахстанских степей [Текст] / Д.Г. Зданович // Аркаим. Исследования. Поиски. Открытия.– Челябинск: Крокус, 2002.– с. 43-53
111. Зданович, Д.Г. Лошади и Близнецы: к «археологии ритуала» Центральной Евразии эпохи бронзы [Текст] / Д.Г. Зданович, Е.В. Куприянова // Аркаим – Синташта: древнее наследие Южного Урала: к 70-летию Г.Б. Здановича: сборн. науч. тр.: в 2-х ч.– Челябинск: ЧелГУ, 2010. Ч.1. – С. 130-161.
112. Зданович Д.Г. «Арии на Урале»: термины и мифы [Текст] / Д.Г. Зданович // Аркаим: между прошлым и будущим.– Челябинск, 2011. – С.184-191
113. Зданович, Д.Г. Курганные памятники Южного Зауралья: Археoaстрономические аспекты исследования [Текст] / Д.Г. Зданович, А.К. Кириллов. – Челябинск: Крокус, 2002. – 76 с.
114. Зданович Д.Г. Вслед за Звездой: древние индоевропейцы между Северным Приазовьем и Центральной Азией (III – I тыс. до н.э.) [Текст] / Д.Г. Зданович, А.К.Кириллов // GLORIA BIBLIOSPHERAE (Ariadne's Thread) Академ. междунар. науч. сборн. Ун-та библиотековедения и информационных технологий Болгарии. Раздел 3: статьи; рецензии. – 2016. – София. – 427-437.
115. Зданович, Д.Г. Весло Одиссея [Текст] / Д.Г. Зданович // Горизонты цивилизации: Девятые аркаимские чтения. – Челябинск, 2018. – С. 456-470.
116. Зелинский, А.Н. Геософия русско-евразийского пространства [Электронный ресурс] / А.Н.Зелинский//Дельфис №33 (1/2003) – Режим дост.: <http://www.delphis.ru/journal/article/geosofiya-russko-evraziiskogo-prostranstva>
117. Зелинский, А.Н. То, что противостоит потоку текущего времени. Воспоминания [Электронный ресурс] / А.Н.Зелинский / [100 лет со дня рождения Ю.Н.Рериха: Материалы Международной научно-общественной конфер. 2002.](http://lib.icr.su/node/2207) – Режим доступа: <http://lib.icr.su/node/2207>

118. Иванова, Е.В. Мифологическое смыслообразование: Образ культурного героя [Текст]: автореф. дис. ...докт. филос. наук: 09.00.13 / Е.В. Иванова. – Екатеринбург, 2005. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/mifologicheskoe-smysloobrazovanie>

119. Иванов, А.В. Идейное наследие семьи Рерихов и евразийское мировоззрение [Текст] / А.В. Иванов // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: матер. Шестой Всеросс. научной конференции с международным участием. – Барнаул, 2012. – С. 7-13. – Режим доступа: http://www.sizifizdat.ru/Evraziystvo_Vol_1.pdf

120. Иванов, В.Вс. К вопросу о возможной лингвистической интерпретации открытия Аркаима и Синташты [Текст] / В.Вс. Иванов // Комплексные общества Центральной Евразии в III – I тыс. до н.э. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 1999. – С. 45-48.

121. Иванов, В.Вс. Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда /В.В.Иванов //Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – М., 1990. – 258 с.

122. Иванов, В.Вс. Опыт истолкования древнейших ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva – конь [Текст] / В.В. Иванов // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. – М. 1971. – С. 75-138.

123. Ивашов, Л.Г. Евразийский союз: проблемы, перспективы [Текст] / Л.Г.Ивашов // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. – 2013 – № 2(172) – С.42-48.

124. Игошева, М.А. Культурологический статус концепции этногенеза Л.Н. Гумилева: дис. ...канд. филос. наук: 24.00.01. – Ростов-на-Дону, 1998. – 163с. – Режим доступа: http://irbis.gnpbu.ru/Aref_1998/Igosheva_M_A_1998.pdf

125. Ильенков, Э.В. Диалектическая логика [Текст] / Э.В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.

126. Ильин, В.Г. Город как концепт культуры: автореф. дис. ... докт. соц. наук: 24.00.01 / В.Г. Ильин. – Ростов-на-Дону, – 2004. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/gorod-kak-kontsept-kultury>

127. Индийская культура и буддизм [Текст] / Сборник стат. памяти академика Ф.И. Щербацкого. Отв. ред. Н.И. Конрад, Г.М. Бонград-Левин. – М.: Изд-во «Наука» Главная редакция Восточной литературы. 1972.– 280 с.

128. Ионесов, В.И. Модели трансформации культуры: типология переходного процесса [Текст]: автореф. дис. ...докт. культурологии: 24.00.01 / В.И. Ионесов. – Санкт-Петербург, 2012. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/modeli-transformatsii-kultury>

129. Ионесов, В.И. Культура как организованный миропорядок: символические формы и метафоры трансформации [Текст] / В.И. Ионесов // Вестник Челябинского гос. ун-та. Серия «Философия. Социология. Культурология». – 2014. – № 25 (354). Вып. 35. – С. 7-11.

130. История восточной философии [Текст]: Учебное пособие. Отв. ред. М.Т. Степанянц [Электронный ресурс] – М.: ИФРАН, 1998. – Режим доступа: <http://www.rodon.org/other/ivf.htm>.

131. Ищенко, Е.М. Развитие Евразийской традиции в трудах Л.Н. Гумилева и современном евразийстве [Текст]: автореф. дис. ...канд. ист. наук / Е.М.Ищенко – Улан-Удэ, 2004. – 26 с. Доступ: <http://cheloveknauka.com/razvitie-evraziyskoy-traditsii-v-trudah-l-n-gumileva-i-sovremennom-evraziystve>

132. Йеттмар, К. Религия Гиндукуша [Текст] / К. Йеттмар. Пер. с нем. М.: Изд-во «Наука», Гл. ред. восточной литературы, 1986. –524 с.

133. Капра, Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока [Текст] / Ф.Капра. – СПб.: ОРИС. 1994. – 303 с.

134. Касимов, Р.Х. Цивилизация: от истории слова к современным значениям [Текст] / Р.Х. Касимов // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2016. – № 2. – С. 164-173.

135. Кассирер, Э. Философия символических форм [Текст] / Э. Кассирер / Пер. с нем. С.А. Ромашко. – М.: Университетская книга, 2002. – 271 с.

136. Кириллов, А.К. Археoaстрономические исследования на городище Аркаим (эпоха бронзы) [Текст] / А.К. Кириллов, Г.Б. Зданович //

Археoaстрономия: проблемы становления: Тезисы доклада международной конференции / Институт археологии РАН. – М. 1996. – С.69-71.

137. Киркин, М.А. Философско-историческое содержание теории этногенеза Л.Н. Гумилева [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / М.А. Киркин. – М., 2011. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/filosofsko-istoricheskoe-soderzhanie-teorii-etnogeneza-l-n-gumileva>

138. Келле, В.Ж. Цивилизационный подход и проблемы формирования исторического процесса [Текст] / В.Ж. Келле // Вопросы социальной теории. – 2008. – Том 2. – Вып. 1 (2). – С. 356-374.

139. Келле, В.Ж. Цивилизация и культура [Электронный ресурс] / В.Ж. Келле. – Режим доступа: http://www.riku.ru/lib/fil_zk/kelle.htm

140. Кессиди, Х.Г. От мифа к логосу (Становление греческой философии) [Текст] / Х.Г. Кессиди. – М., 1997. – 367 с.

141. Кефели, И.Ф. Зарождение евразийства как идейного движения [Текст] / И.Ф. Кефели // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического ун-та. – 2013 – № 2(172) – С.49-56.

142. Кёйпер, Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. Т.Я. Елизаренковой [Текст] / Ф.Б.Я. Кейпер. – М.: Наука: Гл. редакция восточной литературы, 1986. – 196 с.

143. Клейн, Л.С. Археологические источники. Учебное пособие. [Текст] / Л.С.Клейн. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та. – 1978. – 120 с.

144. Клейн, Л.С. Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л.Н. Гумилёва [Электронный ресурс] / Л.С. Клейн. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_86.html; Оpubл. в журн. «Нева» 1992, №4. С. 228 - 246

145. Клейн, Л.С. Пассионарность – красивый миф [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://antropogenez.ru/interview/717/>

146. Клейн, Л.С. Степная прародина индоевропейцев как гипотеза [Электронный ресурс] / Л.С. Клейн. – Режим доступа: http://генофонд.рф/?page_id=24226 – Дата обращения: 20.03.2017

147. Клейн, Л.С. Этногенез и археология. В 2-х томах. Т.1 – Теоретические исследования [Текст] / Л.С.Клейн. – СПб; М.: ЕВРАЗИЯ, 2013. – 520 с; Т. 2 – Арии и varia: [Текст]/Л.С.Клейн.– СПб; М.: ЕВРАЗИЯ, 2013.– 524с.
148. Ключников, С.Ю. Евразийство, востоковедение и диалог культур: судьба историософской школы [Электронный ресурс] / С.Ю. Ключников // Современная коммуникативистика. М.: ИНФРА-М. – Режим доступа: <http://nauka2.infra-m.ru/journal/article/view/4298> – Дата обращения: 06.06.2014.
149. Кляшторный, С.Г. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье [Текст] / С.Г.Кляшторный, Т.И. Султанов – СПб: Петербургское Востоковедение, 2000. – 320 с.
150. Коваленко, М.И. Пассионарность как психологический феномен / М.И. Коваленко // [Электронный ресурс]. – 1999. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article13.htm>. –Дата обращения: 15.06.2009.
151. Комплексные общества Центральной Евразии в III-II тыс. до н.э.: региональные особенности в свете универсальных моделей [Текст]: Материалы международной научной конференц. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 1999.– 361 с.
152. Коренько, В.А. Наука и паранаука в современной отечественной археологии (по следам обсуждения проблемы Аркаима) [Текст] / В.А. Коренько, С.В.Кузьминых // Российская археология. – 2007.– № 2. – С. 173-191.
153. Костюкович, Н.В. Антропологический смысл философии культуры Н.С. Трубецкого [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Н.В. Костюкович. - Санкт-Петербург, 2006.– С. 24-81.
154. Кузнецов, Б.И. Проверка гипотезы Л.Н. Гумилева [Текст] / Б.И. Кузнецов // Природа. – 1971. – № 2. – С.74-75.
155. Кузьмин, А. Пропеллер «пассионарности» или теория приватизации истории [Текст] / А. Кузьмин // Молодая гвардия. –1991. – № 9. – С. 256-276.
156. Кузьмина, Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света [Текст] / Е.Е.Кузьмина //Средняя Азия в древности и средневековье – М. 1977. – С. 28-52

157. Кузьмина, Е.Е. Откуда пришли индоарии? (Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев) [Текст] / Е.Е. Кузьмина. – М.: МГП «Калина» ВИНТИ РАН, 1994. – 464 с.
158. Кузьмина, Е.Е. Экология степей Евразии и проблема происхождения номадизма. Возникновение кочевого скотоводства [Текст] / Е.Е. Кузьмина // Вестник древней истории. – 1997. № 2. – С.81-95.
159. Кузьмина, Е.Е. Первая волна миграции индоиранцев на юг [Текст] /Е.Е.Кузьмина // Вестник древней истории. – 2000. – № 4. – С. 3-20.
160. Кузьмина, Е.Е. Авестийская традиция в свете новейших археологических данных [Текст] / Е.Е. Кузьмина // Авеста и мировая цивилизация: тез. докл. междунар. симпозиума. – Душанбе, 2001. – С. 134-136.
161. Кузьмина, Е.Е. Современное состояние проблемы доместикации лошади и происхождения колесниц [Текст] /Е.Е.Кузьмина // У истоков цивилизации: сб.ст. к 75-лет. В.И. Сарияниди. – М., 2004. – С. 129-141.
162. Кузьмина, Е.Е. Арии – путь на юг [Текст] / Е.Е. Кузьмина. Российский институт культурологии. – М.: Летний сад, 2008. – 558 с., ил.
163. Культурогенез и культурное наследие. Сборник научных статей [Текст] /Отв. ред. и сост. А.В.Бондарев. – СПб: Эйдос, 2013. – 608 с.
164. Культурогенез и культурное наследие. Сборник научных статей [Текст] / Отв. ред. и сост. А.В.Бондарев. – СПб: Эйдос, 2014. – 980 с. – Режим доступа: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=12140561
165. Куприянова, Е.В. Тень женщины: Женский костюм эпохи бронзы как «текст»: (по материалам некрополей Южного Зауралья и Казахстана) [Текст] /Е.В.Куприянова.– Челябинск: АвтоГраф, 2008.– 244 с.
166. Куприянова, Е.В. Мир синташтинской культуры: мужчины, женщины, дети [Текст] / Е.В. Куприянова // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала. – Челябинск: Крокус, 2004. – С. 117-126.
167. Купцова, И.А. Философская концепция культуры Н.С. Трубецкого [Текст]: автореф. дис. ...канд. филос. наук / И.А. Купцова. – М., 2006. – 20 с. – Доступ: <http://cheloveknauka.com/filosofskaya-kontsepsiya-kultury-n-s-trubetskogo>

168. Куркчи, А. Л.Н. Гумилев и его время [Текст] / А. Куркчи // Поиски вымышленного царства / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис Ди-дик, 1994.
169. Кутырев, В.А. Бытие или ничто [Текст] / В.А. Кутырев. – СПб: Изд-во «Алетейя», 2009. – 496 с.
170. Лагойда, Н.Г. Социально-философские аспекты этногенеза Л.Н. Гумилева [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Н.Г. Лагойда. – Улан-Удэ, 1998. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/sotsialno-filosofskie-aspekty-kontseptsii-etnogeneza-l-n-gumileva>
171. Лев Николаевич Гумилев: pro et contra, антология / науч. ред. И.Ф. Кефели; сост., коммент. Н.М.Дорошенко, И.Ф.Кефели; вст. ст. Н.М.Дорошенко, И.Ф.Кефели; при участии А.В.Бондарева, А.В.Воронович, М.Г.Козыревой, А.Б.Панченко, О.В.Плебанек, А.С.Сараева.– СПб.: НОКО, 2012. – 1007 с.
172. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л.Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
173. Леви-Стросс, К. Миф, ритуал и генетика [Текст] / К.Леви-Стросс // Природа. – М.: Наука. 1978. – № 1. – С. 90-106.
174. Лелеков, Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тыс. до н.э. [Текст] /Л.А. Лелеков // История и культура народов Средней Азии. – М.: Наука. 1976.
175. Линдстром, Р.У. Антропологическая характеристика популяции кургана 25 Большекараганского могильника [Текст] /Зданович Д.Г. Аркаим: некрополь (курган 25 Большекараганского могильника) – Челябинск, 2002.
176. Лихачев, Д.С. Предисловие к книге Л.Н. Гумилева «Древняя Русь и Великая степь» [Текст] / Д.С. Лихачев // Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1989. – С. 7-11.
177. Лобанкова, И.П. Опыт реконструкции протогорода на примере историко-археологического памятника Аркаим [Текст]: дис. ... канд. культурологии / И.П. Лобанкова. – Екатеринбург, 2009. –188 с. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/opyt-rekonstruktsii-kultury-protogoroda>

178. Лобанкова, И.П. Историко-археологический памятник Аркаим в контексте евразийства и пассионарной теории этногенеза Л.Н. Гумилева [Текст] / И.П. Лобанкова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена. Серия Филологические и исторические науки, культурология.– 2014. – № 172. – С. 33-44.
179. Лобова, Т.Г. Философско-антропологический аспект теории пассионарности [Текст] / Т.Г.Лобова // Научное наследие Л.Н. Гумилёва: истоки, эволюция, проблемы восприятия. Матер. международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Л.Н.Гумилёва / Под. ред. А.И. Чистобаева и др. 2012. – СПб.: Изд. СПГУ. – С. 276-280.
180. Лосев, А.Ф. Миф. Число. Сущность [Текст] /А.Ф. Лосев / Сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
181. Лосев, А.Ф. Вещь и имя [Электронный ресурс] /А.Ф. Лосев – Режим доступа: URL: <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text>
182. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история [Текст] / Ю.М. Лотман. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 464 с.
183. Лотман, Ю.М. Семиосфера: культура и взрыв. Статьи. Исследования. Заметки [Текст] / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2004.– 704 с.
184. Лысенко, В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма [Текст] / В.Г.Лысенко, А.А.Терентьев, В.К.Шохин. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.
185. Майданов, А.С. Тайны великой «Ригведы» [Текст] / А.С. Майданов. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 208 с.
186. Мамардашвили, М.К. Символ и сознание [Текст] / М.К. Мамардашвили, А.М.Пятигорский. – СПб.: Азбука, Азбука Аттикус, 2011.
187. Мамардашвили, М.К. Кантианские вариации [Текст] / М.К. Мамардашвили. – М.: «Аграф», 2002. – 320 с.
188. Маркарян, Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции [Текст] / Э.С.Маркарян. – Советская этнография. – М. – 1981. – № 2. – С.78-96.

189. Массон, В.М. Первые цивилизации [Текст] / В.М. Массон. – АН СССР Ин-т археологии, Ленингр. отд. – Л.: Наука. Ленингр. отд., 1989. – 274 с.
190. Массон, В.М. Феномен ранних комплексных обществ в древней истории [Текст] / В.М. Массон // Социогенез и культурогенез в историческом аспекте: Матер. метод. семинара ИИМК АН СССР. – СПб., 1991. – С. 3-8.
191. Массон, В.М. Народы Евразийских степей в эпоху палеометалла [Текст] / В.М.Массон / Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Мат. конф. Культуры древних народов степной Евразии и феномен протогородской цивилизации Южного Урала / Челябинский гос. ун-т, Институт востоковедения РАН, Институт Российской Истории РАН, Аркаим.– Челябинск. 1995.– с.108.
192. Массон, В.М. Культурогенез древней Центральной Азии [Текст] / В.М. Массон – СПб: Филологич. фак-т СПбГУ; Изд-во СПбГУ, 2006. – 384 с.
193. Массон, В.М. Пульсирующая динамика ритмов культурогенеза и культурное наследие [Текст] / В.М. Массон / Культурогенез и культурное наследие. Сб. науч. ст./ Ред., сост. А.В.Бондарев – СПб: Эйдос, 2013. С. 180-215
194. Материалы Международного Круглого стола в ИФРАН в рамках семинара Отдела философии науки и техники с участием Роджера Пенроуза «Нужна ли новая физика, чтобы объяснить мозг и сознание?» 1 апреля 2013 г Круглого стола с участием Р.Пенроуза [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://iph.ras.ru/new_phys.htm – Дата обращения: 01.04.13
195. Медведев, А.В. Сакральное как причастность к абсолютному [Текст] /А.В.Медведев. – Екатеринбург: Банк культурной информ., 1999. – 152с.
196. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа [Текст] / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
197. Менский М.Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами. От Редакции АТ [Электронный ресурс] / М.Б. Менский. – Режим дост:<http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001c/00161604.htm>– Дата обрац: 23.01.10
198. Менский, М.Б. Интуиция и квантовый подход к теории сознания [Электронный ресурс] / М.Б.Менский. – Дата обращения: 16.04.15.– Режим доступ: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1140&Itemid

199. Михайлин, В.Ю. Мужские пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции [Текст]: автореф. дис.: д-ра филос. наук / В.Ю.Михайлин. – Саратов, 2006. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/muzhskie-prostranstvenno-orientirovannye-kulturnye-kody-v-indoevropeyskoy-traditsii>
200. Михалевская, А.С. Миф и наука: проблемы взаимодействия в современном обществе [Текст] / дис. ... канд. филос. наук А.С. Михалевская. – Иваново: ИвГУ, 2015. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/mif-i-nauka-problemy-vzaimodeystviya-v-sovremennom-obschestve>
201. Мозжилин, С.И. Архетип духа: смысловая динамика символизации в процессе антропогенеза [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13– Санкт-Петербург, 2009. – 30с. – Режим дост: <http://cheloveknauka.com/arhetip-duha-smyslovaya-dinamika-simvolizatsii-v-protsesse-antropogeneza>
202. Молодин, В.И. Радиоуглеродная хронология эпохи бронзы Урала и юга Западной Сибири: принципы и подходы, достижения и проблемы [Текст] / В.И. Молодин, А.В.Епимахов, Ж.В.Марченко // Вестник НГУ. Серия: История. 2014. – Т.13. – Вып. 3: Археология и этнография. – С. 136-167.
203. Моль, А. Социодинамика культуры [Текст] / А. Моль / Пер. с фр. Предисл. Б.В. Бирюкова. Изд. 3-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 416 с.
204. Мосс, М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии [Текст]/ М.Мосс – М.: «Восточная литература» РАН, 1996.– 360с.
205. Мосс, М. Социальные функции священного: избранные произведения [Текст] / М. Мосс. – пер. с франц. под общей ред. Утехина И.В. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
206. Мэллори, Дж. Индоевропейские прародины [Текст] / Дж. Мэллори // Вестник Древней Истории. –1997. – № 1. – С. 61-83.
207. Мюллер, М. Шесть систем индийской философии [Текст] /М.Мюллер / Пер. с англ. – М.: Искусство, 1995. – 448 с.
208. Найдыш, В.М. Философия мифологии: от античности до эпохи романтизма [Текст] / В.М. Найдыш. – М.: Гардарики, 2002. – 554 с.

209. Найдыш, В.М. Предыстория современного мышления. Версия Леви-Брюля [Текст] / В.М. Найдыш // Человек.– 2007. – № 6. – С. 91-92.

210. Наследие Л.Н. Гумилева и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы [Текст]: Сборник статей Международного научного конгресса, посвященного 100-летию со дня рождения Л.Н.Гумилева, СПб., 1-3 октября 2012г. – СПб.: Изд. РГПУ им. А.И. Герцена, 2012.– 571с.

211. Научное наследие Л.Н. Гумилёва: истоки, эволюция, проблемы восприятия [Текст]: Матер. международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Л.Н.Гумилёва / Под. ред. А.И. Чистобаева и др., 2012.– СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та. – 376 с.

212. Невелева, С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон) [Текст] / С.Л. Невелева. Ин-т Востоковедения РАН – М.: Наука, 1975. – 119с.

213. Невелева, В.С. Антропологический принцип в философии истории: современность и истоки [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13 / В.С.Невелева. – Екатеринбург, 2002. – 40 с. – Режим доступ: <http://cheloveknauka.com/antropologicheskiy-printsip-v-filosofii-istorii>

214. Невелева, В.С. Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам) [Текст] / В.С. Невелева // ЧГАКИ. – Челябинск, 2001. – 167 с.

215. Невелева, В.С. Осуществление истории и человека [Текст] / В.С. Невелева. – Новосибирск: Альманах «Школа мысли» – № 2, – 2003.

216. Невелев, А.Б. Событие духа: от мысли к Лику: монография [Текст] /А.Б.Невелев – Челябинск. Изд-во ЧГИИК, ЧИПКРО, 1997. – 207 с.

217. Невелев, А.Б. Персональная идентичность человека: путь к зрелости [Текст] /А.Б.Невелев // Вестник института психологии и педагогики. Вып.1. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ. – 2003. – С.47 -72.

218. Невелев, А.Б. Техника, символ и знак предметно-энергийном бытии человека /А.Б. Невелев // Философские и культурологические проблемы информационных технологий и киберпространства: сб. мат. Всерос. науч-практ. конф. – Пятигорск: Изд-во Пятигорск. гос. лингвист. ун-та, 2010. – С. 144-152.

219. Невелев, А.Б. Бытие человека: диалектика предметности и энергийности [Текст] / А.Б. Невелев // Вестник ЧелГУ – 2012 – № 15. – С. 30-34.
220. Невелев, А.Б. Предметно-энергийный метод философского исследования как герменевтический круг [Текст] / А.Б.Невелев, А.П. Камалетдинова // Мировоззренческие основания культуры современной России: сборник материалов V международной научной конференции Вып. 5. – Магнитогорск: Изд-во Магнит-го гос. ун-та им. Г.И.Носова. 2014. – С. 111-114.
221. Невелев, А.Б. Самое главное – с помощью мысли удержать в себе состояние благодати. [Электронный ресурс] / А.Б. Невелев. – Режим доступа: <https://zenon74.ru/link/nevelev-ab>
222. Невелев, А.Б. Предметная устойчивость личности и национальная безопасность [Текст] / А.Б.Невелев, В.С.Невелева // Мировоззренческие основания культуры современной России: сборник матер. VIII международной научной конференции. Вып. 8. – Магнитогорск: МГТУ. 2017. – С. 120-123.
223. Некрасова, Н.А. Феномен духовности, бытие и ценность [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01. / Н.А. Некрасова. – Иваново, 2002. – Реж. дост.: <http://www.dissercat.com/content/fenomen-dukhovnosti-bytie-i-tsennost>
224. Немчинов, П.М. Метафизика города [Текст] / П.М. Немчинов // Город как социокультурное явление исторического процесса. Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, – 1995. – С. 234-240.
225. Никулина, Н.М. Город на стыке Востока и Запада во II – I тыс. до н.э. / Н.М.Никулина // Город как социокультурное явление исторического процесса. Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, – 1995. – С. 75-87.
226. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни [Текст] / Ф. Ницше // Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – С.158 -230.
227. Норин, А.В. О некоторых естественнонаучных гипотезах в концепции Л.Н. Гумилева [Текст] / А.В. Норин // Учение Л. Н. Гумилева и современность / Редакционная коллегия: Л.А. Вербицкая (гл. ред.), А.И. Чистобаев (зам. гл. ред.). – СПб: НИИхимии СПбГУ, 2002. – С. 236. 239.

228. ОполеВ, В. Концепция начал-оснований в философии Гегеля и проблемы методологии гуманитарного познания [Электронный ресурс] / В. ОполеВ. – Режим доступа: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa12/26-36.pdf>

229. Останин, В.В. Антропология классической веданты [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / В.В.Останин. – Барнаул, 2009. – 19 с. – Режим доступ: <http://cheloveknauka.com/antropologiya-klassicheskoy-vedanty>

230. Отрощенко, В.В. Южно-Уральский очаг культурогенеза на оси пассионарных толчков [Текст] / В.В. Отрощенко // Доно-Донецкий регион в системе древностей эпохи бронзы восточноевропейской степи и лесостепи: Тез. докладов и материалы российско-украинского полевого археологического семинара. Вып. 2. – Воронеж: Воронежский ун-т, 1996. – С. 29-31.

231. Отто, Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным [Текст] / Р.Отто. Пер. А.М. Руткевича. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 272 с.

232. Павлова, Л.П. Принцип доминанты и пассионарность человека [Текст] / Л.П. Павлова // Учение Л.Н.Гумилева и современность / Редакционная коллегия: Вербицкая Л. А. (гл. ред.), Чистобаев А. И. (зам. гл. ред.). – СПб.: НИИХимии СПбГУ, 2002. – С. 240-258.

233. Павлова, Л.П. Пассионарность: принцип доминанты и поведение [Электронный ресурс] / Л.П. Павлова // Пассионарная энергия и этнос в развитой цивилизации: материалы научн. конфер. – М. 2007.– Режим доступа: <http://www.conf.muh.ru/archive/7-2007/40-191207>– Дата обращения: 19.12.07

234. Павлова, Л.П. Пассионарность: доминанты мозга, поведение и творчество [Текст] / Л.П. Павлова // Научное наследие Л.Н. Гумилёва: истоки, эволюция, проблемы восприятия: материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Л.Н.Гумилёва / Под. ред. А.И. Чистобаева и др. 2012. – СПб.: Изд. СПбГУ. – С. 276-280.

235. Павочка, С.Г. Этнология Л.Н. Гумилева: истоки и сущность: Монография [Текст] / С.Г. Павочка. – Гродно: ГГАУ, 2011. – 274 с.

236. Паламарчук, М.Л. Город как социокультурный феномен [Текст]: автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11 – Мурманск – 2009. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/gorod-kak-sotsiokulturnyy-fenomen>

237. Панченко, А.М. Идеи Л.Н.Гумилева и Россия XX века [Текст] / А.М. Панченко // От Руси к России / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис Ди-дик, 1997. – С. 14-20.

238. Парпола, А. Праарийская религия, Насатьи и колесница [Текст] / Арии степей Евразии: эпоха бронзы и раннего железа в степях Евразии и на сопредельных территориях: сборник памяти Е.Е. Кузьминой. – Барнаул: Изд-во Алтайского государственного ун-та, – 2014. – С. 58-69.

239. Пелипенко, А.А. К пониманию мифоритуальной системы. Реконструкция архаики [Текст] / А.А.Пелипенко //Человек.– № 5. 2014. – С.5-14.

240. Пелипенко, А.А. К проблеме конструирования пространственно-временного континуума в мифе [Текст] / А.А. Пелипенко // Вопросы социальной теории. Том VIII , Вып. 1, 2. – С. 35-50.

241. Пенроуз, Р. Тени разума: В поисках науки о сознании [Текст] / Р.Пенроуз. Пер. с англ. А.Р.Логунова, Н.А.Зубченко – М.; Ижевск: ИКИ, 2011.

242. Петров, Ф.Н. Традиционное мировосприятие народов степной Евразии [Текст] / Ф.Н. Петров. – Челябинск: Крокус, 2006. – 192 с.

243. Петров, Ф.Н. Культурный ландшафт Зауральской степи в контексте археологических исследований [Текст]/Ф.Н.Петров//Археология в современной культуре России (региональные аспекты): «круглый стол», п. Аркаим, 22-23 августа 2007 г.: материалы заседаний. – Челябинск: Крокус, 2008. – С. 52-84.

244. Петров, Ф.Н. Каменный пест с зооморфным навершием с поселения эпохи бронзы Хрустальное III [Текст] / Ф.Н. Петров // Аркаим – Синташта: древнее наследие Южного Урала: к 70-летию Г.Б. Здановича: сборник научных трудов: в 2-х ч. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 2010. Ч.1. – С. 207-214.

245. Пивоваров, Д.В. Философия религии. Курс лекций [Текст] / Д.В.Пивоваров. – М., 2001. – 182 с.

246. Пирогов, С.В. Курс лекций «Социология города» [Текст] / С.В. Пирогов. – Томск: Изд-во ТГУ, Философский ф-т, каф. социологии. – 2003.
247. Писаревский, Н.П. Новый фундаментальный труд о происхождении, ранней истории и миграциях прото-индоевропейцев [Текст] / Н.П. Писаревский // Научные ведомости. Сер. История 2011 № 1(96) Вып. 17. С.84-90
248. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2 [Текст] / Пер. с др. греч.; Ред. А.Ф.Лосев, В.Ф.Асмус, А.А.Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – 528с.
249. Плебанек, О.В. Концепт пассионарности в парадигмальном пространстве науки [Текст] / О.В. Плебанек // Наследие Л.Н.Гумилева и судьбы народов Евразии: сборник статей международного научного конгресса, посвященного 100-летию Л.Н.Гумилева. – СПб. 2012. – С. 337-348.
250. Плотников, В.И. Социально-биологическая проблема [Текст] / В.И. Плотников. – Свердловск: Изд-во Уральского государств. ун-та, 1975. – 191 с.
251. Плотников, В.И. Онтология: Хрестоматия [Текст] / В.И. Плотников. – М.: Академический Проект; – Екатеринбург: Деловая книга, 2004. – 832 с.
252. Плотников, В.И. Ценностный мир человека и его судьба. Двадцать лекций по философии: Учебное пособие [Текст] / В.И. Плотников. – Екатеринбург: УрФУ, 2001. – С. 367-403.
253. Побединский, В.Н. Философия культуры классического евразийства [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук 09.00.13. – Нижневартовск, 2009. – Реж. дост: <http://cheloveknauka.com/filosofiya-kultury-klassicheskogo-evraziystva>
254. Полани, М. Личностное знание: На пути к посткритической философии [Текст] / М. Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 343 с.
255. Полякова, О.О. Археoaстрономия в зеркале эволюционного познания [Текст] / О.О. Полякова. – М.: Компания Спутник+, 2007. – 160 с.
256. Полякова, О.О. Типы астрономических планировок в археологических памятниках (методологические аспекты) [Текст] / О.О. Полякова. – Челябинск: АТОКСО, 2003. – 25 с.
257. Пономарева, И.П. Идеальное государство было реальным [Текст] / И.П. Пономарева // Российский юридический журнал. – 2009. – № 6. – С. 61-75.

258. Потемкина, Т.М. Проблемы связей и смены культур населения Зауралья в эпоху бронзы (ранний и средний этапы) [Текст] / Т.М. Потемкина // Российская археология. – 1995. – № 1. – С. 14-27.

259. Проблемы культурогенеза и культурного наследия: Сборник статей к 80-летию Вадима Михайловича Массона [Текст] – СПб: Инфо Ол, 2009.– 264с

260. Пушкин, С.Н. Концепция пассионарности в творчестве Л.Н.Гумилева [Текст] / С.Н. Пушкин // Вестник Нижегородского ун-та им. Н.И.Лобачевского, 2012, – № 1 (3). – С. 202-207.

261. Пьянков И.В. Аркаим и индоиранская вара / И.В. Пьянков // Аркаим – Синташта: древнее наследие Южного Урала: к 70-летию Г.Б. Здановича: сб. научных трудов: в 2-х ч. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ – 2010. Ч.1. – С. 56-64.

262. Пятигорский, А.М. Мифологические размышления или лекции по феноменологии мифа [Текст] /А.М. Пятигорский – М: «Языки русской культуры», 1996. – 524 с.

263. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т.1. [Текст] / С. Радхакришнан. – М.: Миф, 1993. – 624 с.

264. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т.2. [Текст] / С.Радхакришнан. – М.: Миф, 1994. – 731 с.

265. Ренфрю, К. Индоевропейская проблема и освоение Евразийских степей: вопросы хронологии [Текст] / К. Ренфрю // Вестник Древней Истории – 2002. – № 2. – С. 20-33.

266. Рерих, Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: лекции, статьи, переводы [Текст] / Ю.Н. Рерих. – Самара: Издательский дом «Агни», 1999. – 368 с.: ил.

267. Рерих, Ю.Н. История Средней Азии в трех томах. Т.1 [Текст] / Ю.Н. Рерих. – М.: Международный Центр Рерихов, 2004. – 470 с., ил.

268. Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Материалы конференции. Ч. V. Культуры древних народов степной Евразии и феномен протогородской цивилизации Южного Урала [Текст] / ЧелГУ, Ин-т востоковед. РАН, Ин-т Росс. Истории РАН, Центр Аркаим. – Челябинск, 1995. кн. 1. – 187 с.

269. Савицкий, П.Н. Два мира [Текст] / П.Н. Савицкий // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: антология / Ред.-сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Наука, 1993. – С. 104-112.
270. Савицкий, П.Н. Евразийство [Текст] / П.Н. Савицкий // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев / РАН. Институт мировой литературы им. А.М.Горького. – М.: Беловодье, 1997. – С. 76-94.
271. Савицкий, П.Н. Поворот к Востоку 1921 г. [Электронный ресурс] / П.Н.Савицкий –Доступ:<http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod-PNS-povorot.php>
272. Савицкий, П.Н. Континент Евразия [Текст] / П.Н. Савицкий. – М.: Аграф, 1997. – 464 с.
273. Сагатовский, В.Н. Философия культуры: предмет и базовые понятия [Текст] / В.Н. Сагатовский // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 11. Под ред. М.С.Уварова – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. – С. 7-27. – Режим доступа: http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/251-article_12-8.html – от 02.10. 2010
274. Сайко, Э.В. Город как особый организм и фактор социокультурного развития [Текст] / Э.В. Сайко // Город как социокультурное явление исторического процесса. – М.: Наука, 1995. – С. 9-21.
275. Сванидзе, А.А. Город в цивилизации: к вопросу определения [Текст] / А.А.Сванидзе // Город как социокультурное явление исторического процесса. – М.: Наука, 1995. – С. 29-31.
276. Смирнов, К.Ф. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий [Текст] / К.Ф.Смирнов, Е.Е.Кузьмина. – М.: Наука, 1977. – 82 с.
277. Соловова, В.О. Ценности прошлого, настоящего и будущего в современном российском неоязычестве [Текст] / В.О.Соловова // Система ценностей современного общества: сб. науч. труд. – Новосиб., 2008. – С. 56-61.
278. Сорокин, П.А. Социальная и культурная динамика [Текст] / П.А. Сорокин. Пер. с англ., вступ. стат. ком. В.В.Сапова. – М: Астрель, 2006.– 1176с.

279. Спирова Э.М. Символ, как понятие философской антропологии [Текст]: автореф. дис. ... докт. филос. наук 09.00.13 / Э.М.Спирова. – Москва, 2011. – 44 с. – Режим доступа: <http://www.dissers.ru /2filosofiya/simvol-kak-ponyatie-filosofskoy-antropologii-specialnost-09-00-13->

280. Старченко, М.Г. Исследование мозговой организации творческого мышления [Текст]/ М.Г.Старченко, Н.П.Бехтерева, С.В.Пахомов, С.В.Медведев // Физиология человека, 2003, – Т.29, № 5. – С. 151.

281. Стеблин-Каменский, И.М. Арийско-Уральские связи мифа об авестийском царе Йиме и индоиранской варе [Текст] / И.М. Стеблин-Каменский // Россия и Восток: проблемы взаимодействия: матер. конф. Ч. V. Культуры древних народов степной Евразии и феномен протогородской цивилизации Южного Урала. – Челябинск, 1995. кн. 1. – С. 166-167.

282. Стёпин, В.С. Цивилизация и культура [Текст] / В.С.Степин. – СПб. : СПбГУП, 2011. – 408 с. – (Классика гуманитарной мысли ; Вып. 3.

283. Стёпин, В.С. Современные цивилизационные изменения и диалог культур [Текст] / В.С.Степин // Наследие Л.Н.Гумилева и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы: сборник статей междунар. науч. конгресса, посвященного 100-летию со дня рождения Л.Н.Гумилева, СПб 1-3 октября 2012г. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И.Герцена. – 2012. – С. 13-27.

284. Субетто, А.И. Ноосферный прорыв России в будущее в XXI веке: монография [Текст] / А.И.Субетто. Под науч. ред. В.Г.Егоркина; Российский гуманитарный науч. фонд [и др.]. – Санкт-Петербург: Астерион, 2010. – 543с.

285. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура: Пер с англ. [Текст] / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

286. Тайны древних письмен. Проблемы дешифровки: сб. ст. Пер. с англ, нем, франц, итал. яз. [Текст] / Ред. И.М.Дьяконов. – М.: Прогресс, 1976. – 592 с.

287. Тарнапольская, Г.М. Сакральность символа в мифологическом бытии [Текст] / Г.М. Тарнапольская // Вестник Бурятского государственного университета. Вып. 14 а. – Улан-Удэ: Изд. Бурятского ун-та, 2009. – С. 104-107.

288. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека [Текст] / П. Тейяр де Шарден. – М.: Гл. ред. изд. для зарубежных стран изд-ва Наука, 1987. – 240 с.
289. Тимашев, С.В. О физико-химической сущности пассионарных толчков [Электронный ресурс] / С.В. Тимашев. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article08.htm>. – Дата обращения: 06.05.2008.
290. Тимощук А.С. Традиционная культура: сущность и существование: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01 – Нижний Новгород, 2007. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/traditsionnaya-kultura>
291. Тишков, В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии [Текст] / В.А. Тишков / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003.
292. Тойнби, А.Дж. Постижение истории: Пер. с англ. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И. [Текст] / А.Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
293. Токарева, С.Б. Сущность и эволюция духовности [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11; 09.00.13. / С.Б. Токарева. – Москва, 2005. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/suschnost-i-evolyutsiya-duhovnosti>
294. Топоров, В.Н. Индоевропейская мифология [Текст] / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: Энцикл.: в 2-х т. 2-е изд. – М. Т.1. 1991. – С. 527-535.
295. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное [Текст] / В.Н.Топоров. – М.: Прогресс – Культура, 1995. – 624 с.
296. Топоров, В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. [Текст] / В.Н. Топоров. – М.: Языки славянских культур, 2009. – 376 с.
297. Топоров, В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2 [Текст] / В.Н. Топоров. – М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.
298. Топоров, В.Н. Пиндар и Ригведа: Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции [Текст] / В.Н. Топоров. – М.: РГТУ, 2012. – 216 с.

299. Третьякова, Э.В. Посланник из вечности [Электронный ресурс] / Э.В.Третьякова – Режим доступа: <http://www.delphis.ru/journal/article/poslannik-iz-vechnosti> – Дата обращения: 15.02.1998
300. Третьякова, Э.В. Неразгаданные загадки древней мудрости [Текст] / Э.В.Третьякова. – М: Институт мировых цивилизаций. 2007. – 156 с.
301. Третьякова, Э.В. Символизм «Ригведы» [Текст] / Э.В.Третьякова. – М.: Изд-во «Спутник+», 2011 – 318 с.
302. Трубецкой, Н.С. Об идее-правительнице евразийского государства [Текст]/Н.С.Трубецкой //История Культура Язык – М: Прогресс, 1995. с.438-443
303. Трубецкой, Н.С. О туранском элементе в русской культуре. [Электронный ресурс] / Н.С. Трубецкой. – Режим доступа: <http://www.kulichki.com/~gumilev/TNS/tns11.htm>
304. Ульчицкий, О.А. Особенности архитектуры протогородов Древнего Урала: на примере Аркаима: автореф. дис. канд. архитектуры: 18.00.01. – Екатеринбург 2006. – Режим дост.: <http://www.dissercat.com/content/osobennosti-arkhitektury-protogorodov-drevnego-urala-na-primere-arkaima>
305. Ухтомский, А.А. Доминанта как фактор поведения: Избранные труды [Текст] / А.А.Ухтомский. – Л., 1966.
306. Файзуллин, Ф.С. Этническое сознание и этническая идентичность [Текст]/Ф.С.Файзуллин, А.Я.Зарипов, Р.Р.Асылгужин– Уфа: Гилем, 2009 – 249с
307. Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания [Текст] / Пол Фейерабенд; пер. с англ. А.Л. Никифорова. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413 с.
308. Фёдоров, В.К. Ваджра Индры: проблема идентификации (археологический аспект) [Текст] / В.К. Фёдоров // Вооружение и военное дело древних племён Южного Урала. Сборник статей. – Уфа: ПКФ «Конкорд-Инвест», 1994. – С.7-51.
309. Философия культуры. Становление и развитие [Текст] / Под редакцией М.С. Кагана и др. – СПб.: Изд-во «Лань», 1998. – 448 с.

310. Франкфорт, Г. В преддверии философии [Текст]/ Г.Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж.Уилсон, Т.Якобсен – М.: Наука. Гл. ред. науч. лит., 1984.– 238с.
311. Флиер, А.Я. Культурогенез [Электронный ресурс] / А.Я.Флиер. – М., 1995. – 128 с. – Режим доступа: Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> – Дата обращения: 05.05.07.
312. Флиер, А.Я. Инновационный потенциал культурогенетики и ее функции в системе гуманитарного знания [Текст] / А.Я. Флиер, А.В. Бондарев // Проблемы культурогенеза и культурного наследия: Сборник статей к 80-летию В.М. Массона. – СПб: Инфо Ол. – М, 2009.– С.25-35.
313. Флиер, А.Я. Философский аспект нормативной теории культуры, изложенный в тезисной форме [Текст] / А.Я.Флиер. – «Вестник МГУКИ» – 2017. – № 5, – С. 20-26.
314. Флоровский, Г.В. Евразийский соблазн [Текст] / Г.В. Флоровский // Мир России – Евразия: Антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 354-384.
315. Фрезер, Дж. Золотая ветвь [Текст] / Дж. Фрезер. – М.: Изд-во политической литературы, 1984. – 703 с.
316. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. [Текст] / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447с.
317. Халин С.М. Наука и культура: метапознавательный подход [Текст] / С.М.Халин. – Саарбрюккен: Изд-во: LAP LAMBERT Academi. 2015. – 552с. – Тюмень [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://lektsii.org/8-98084.html>
318. Хантингтон, С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. Пер. с англ. А. Башкирова [Текст] / С. Хантингтон. – М.: Изд. АСТ, ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с.
319. Хлопин, И.Н. Древнейшие индоиранцы в свете археологии [Текст] / И.Н.Хлопин, Н.Л.Сухачев // Перспектива истории в индоевропеистике: К проблеме «индоевропейских древностей». – СПб., 1994. – С. 226 - 241.

320. Хоружий, С.С. Русь новая Александрия: страница из предыстории евразийской идеи (Предисловие к публикации) [Текст] / С.С. Хоружий // Начала. – 1992. – № 4. – С. 17-24.
321. Хоружий, С.С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский [Текст] / С. С. Хоружий // Начала. 1991. – № 3. – С. 22-30.
322. Хоружий, С.С. Исихазм и история [Текст] / С.С.Хоружий // Цивилизации. Выпуск 2. Ин-т Всеобщ. Ист., РАН – М.: Наука, 1993.– С.172-196
323. Хоружий, С.С. О старом и новом [Текст] / С.С.Хоружий. – СПб.: Алетейя, – 2000. – 477 с.
324. Хоружий, С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта [Текст] / С.С. Хоружий. // Вопросы философии. – 2003. – №1. – С. 38-62.
325. Хоружий, С.С. «Бывают странные сближенья»: Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=315&Itemid=52 – Дата обращения: 21.06.2011.
326. Худякова Н.Л. Онтологическое основание возникновения и развития ценностного мира человека: автореф. дис. докт. филос. наук: 09.00.01. – Омск, 2004. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/ontologicheskoe-osnovanie-vozniknoveniya-i-razvitiya-tsennostnogo-mira-cheloveka>
327. Хюбнер, К. Истина мифа [Текст]/ К.Хюбнер – М.: Республика, 1996. – 448 с.
328. Церетели С.Б. Диалектическая логика [Текст] / С.Б. Церетели – Тбилиси: Мецниереба. – 1971. – 470 с.
329. Цивилизации. Выпуск 2. [Текст] / Институт Всеобщей истории, РАН – М.: Наука, 1993. – 237 с.
330. Цораев, З.У. Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности [Текст]: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 24.00.01. – СПб., 2010 – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/mif-i-epos-kak-fenomeny-soznaniya-i-sotsiokulturnoy-deyatelnosti>

331. Чайлд, Г. Арийцы: Основатели европейской цивилизации [Текст] / Пер. с англ. – М.: ЗАО «Центрополиграф», 2005. – 270 с.
332. Чаттерджи, С. Индийская философия [Текст] / С.Чаттерджи, Д.Датта. Пер. с англ. – М.: Селена, 1994. – 416 с.
333. Черниговская, Н.В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание [Текст]/ Н.В.Черниговская– М.: Языки славянск. культуры, 2013. 448с.
334. Черных, Е.Н. Циркумпонтийская провинция и древние индоевропейцы [Текст] / Е.Н. Черных // Древний Восток: этнокультурные связи. – М.: Наука. Гл. ред. вост. литры, 1988. – С. 37-57.
335. Чижевский, А.Л. Космический пульс жизни [Текст] / А.Л. Чижевский. – М.: «Мысль», 1995. – 768 с.
336. Чижевский А.Л. О передаче мысли на расстояние [Электронный ресурс] / А.Л. Чижевский. – Режим доступа: <http://x-faq.ru/index.php?topic=737.0> – Дата обращения: 03.11.2010.
337. Чистобаев, А.И. Этнологи, опередившие время: к 90-летию Л.Н. Гумилева и 50-летию К.П. Иванова [Текст] / А.И. Чистобаев. – СПб.: НИИХ СПбГУ, 2002. – 134 с.
338. Шабатура, Л.Н. Традиция в социокультурном развитии личности [Текст]: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. – Москва, 2004. – Режим дост:<http://www.dissercat.com/content/traditsiya-v-sotsiokulturnom-razvittii-lichnosti>
339. Шажинбат, Ариунаа Этнос как философско-антропологическая проблема [Текст]: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.13. – Москва, 2016. – Режим доступа: <http://www.dslib.net/religio-vedenie/jetnos-kak-filosofsko-antropologicheskaja-problema.html>
340. Шакиров, С.М. Аркаим как трансмедиаальный образ [Текст] / С.М. Шакиров // Горизонты цивилизации: материалы Восьмых аркаимских чтений (Аркаим 23-26 мая 2017г) – Челябинск: Энциклопедия. – 2017.– С 279-290.
341. Шарма, Р.Ш. Древнеиндийское общество [Текст] / Р.Ш. Шарма. – М.: Прогресс, 1987. – 627 с.

342. Швейцер, А. Культура и этика [Текст] / А Швейцер // Пер. с нем. Н.А.Захарченко, Г.В. Колшанского. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
343. Шетелих, М. Черные противники ариев в Ригведе [Текст] / М. Шетелих // Вестник древней истории. – 1991. – № 1. – С. 3-11.
344. Шмерлина, И.А. Этнологическая концепция ритуала [Текст] / И.А. Шмерлина // Человек. – 2002. – № 1. – С. 31- 43.
345. Шнейман-Топштейн, С.Я. Платон и ведийская философия [Текст] / С.Я. Шнейман-Топштейн. Гл. ред. вост. лит-ры «Наука», 1978. – 200 с.
346. Шнирельман, В.А. Археология и лингвистика: проблемы корреляции в контексте этногенетических исследований [Текст] / В.А. Шнирельман // Вестник древней истории. – 1996. – № 1. – С. 89-95.
347. Шнирельман, В.А. Евразийство и национализм [Текст] / В.А. Шнирельман // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 2. – С. 112-125.
348. Шнирельман, В.А. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» [Текст] / В.А. Шнирельман // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 3. – С. 8-21.
349. Шоркин А.Д. Этапы лидирующих инноваций (от мезолитической революции до бронзового века) // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Том 1 (67). – 2015. – № 2. – С. 20–29.
350. Шохин, В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический период [Текст] / В.К.Шохин. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 355 с.
351. Шохин, В.К. Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия [Текст] / В.К. Шохин. – М., 1998. – 249 с.
352. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2-х т. Т.1. [Текст] /О.Шпенглер – М.: Айрис-пресс, 1994. – 524 с.
353. Шпилькин, Ю.И. Евразийский нарратив философии. Учебное пособие [Текст] / Ю.И. Шпилькин. – Шымкент, 2009. – 268 с.

354. Шрадер, О. Индоевропейцы. [Текст] / О.Шрадер. / Пер. с нем. Под ред. и вступительная статья А.Л.Погодина. Изд. 4-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 216 с.
355. Шумакова, М.П. Специфика феноменологического прочтения «вещи» в контексте мифа: Р. Барт и А. Лосев [Текст] / М.П. Шумакова // Вестник Челябинского гос. ун-та. – 2012. – № 22 (276), Вып. 27. – С. 101-105.
356. Шюц, А. Структуры повседневного мышления [Текст] / А. Шюц // СОЦИС: Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С.53-67.
357. Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму [Текст] / Ф. И. Щербатской. – М.: «Наука», ГРВЛ, 1988.
358. Щербинин М.Н. Искусство и философия в генезисе смыслообразования (Опыт эстетической антропологии): Монография. [Текст] / М.Н. Щербинин. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та. 2005. – 312 с.
359. Эдди, Д. История об исчезнувших солнечных пятнах [Текст] / Д.Эдди // Успехи физических наук. 1978. Т.125. Вып.2. – С. 315-329.
360. Элиаде, М. Космос и история. Избранное [Текст] / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
361. Элиаде, М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 200 с.
362. Элиаде, М. Аспекты мифа [Текст] / М.Элиаде; пер. с фр. В.Большакова. – М.: Инвест-ППП, 1996. – 312 с.
363. Эпос о Гильгамеше [Текст] / Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии // Перевод с аккад. – Сост. В.К.Афанасьевой и И.М.Дьяконова. – М.: «Художественная Литература», 1981. – 351 с.
364. Эрман, В.Г. Очерк истории ведийской литературы [Текст] / В.Г. Эрман. – М.: «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1980. – 232 с.
365. Ягодинский, В.Н. Нами правит космос [Текст] / В.Н. Ягодинский. – М. : РИПОЛ классик, 2003 . – 576 с.
366. Якимова, Н.Н. Дыхание Вселенной (Единство мира) [Текст] / Н.Н. Якимова. – М.: Дельфис, 2010. – 297 с.

367. Якимова Н.Н. В «петле» сверхновых звезд [Электронный ресурс] / Н.Н.Якимова: <http://www.delphis.ru/journal/article/v-petle-sverkhnovykh-zvezd>
368. Янов, А. Учение Льва Гумилева [Текст] / А. Янов // Свободная мысль. – 1992. – № 17. – С. 104-116.
369. Ясперс, К. Смысл и назначение истории [Текст] / К. Ясперс. Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
370. Ясперс, К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао Цзы, Нагарджуна [Текст]/ К.Ясперс//РАН, Ин-т философии– М.: ИФРАН, 2007. 236с.
371. Ясперс, К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. [Текст] / К.Ясперс // пер. А.К.Судакова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.
372. Ясперс, К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. [Текст] / К.Ясперс // пер. А.К.Судакова. – М.: «Канон+», 2012. – 448 с.
373. Ясперс, К. Философия. Книга третья. Метафизика. [Текст] / К. Ясперс // пер. А.К.Судакова. – М.: Канон+, «Реабилитация», 2012. – 296с.
374. Ясперс, К. Разум и экзистенция [Текст] / К.Ясперс // пер. с нем. А.К. Судакова. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.
375. Anthony, D.W. The archaeology of Indo-European origins. / Journ. of Indo-European studies. - Vol. 19, - № 3-4. - 1991. - P. 193-222.
376. Anthony, D.W. Horse, wagon and chariot: Indo-European languages and archaeology. / Antiquity. - Vol. 69, № 264. 1995. - P. 554-565.
377. Anthony, D.W., Vinogradov N.B. The birth of the chariot. / Archaeology. Vol. 48, March-April. - 1995. - P. 36-41.
378. Anthony, D.W. The horse, the wheel, the language: How the Bronze Age riders from the Eurasian steppes chapped the Modern World / D.W. Anthony. Princeton : Princeton University Press, 2010. - 568 p.
379. Asimov M. Ethnic history of the Central Asia in the 2nd millennium BC: soviet studies (Proceedings of the International Symposium. Dushanbe 1977). - EPITsAD. UNESCO. 1981. - P. 44-52.

380. Complex Societies of Central Eurasia from the 3-rd to 1-st Millennium BC. Edited by Karlene Jones-Bley, D.G. Zdanovich. Vol. I. Ethnos, Language, Culture; General Problems; Studying Sintashta; The Eneolithic and Bronze Ages. Institute for the Study of Man; Washington D.C. - 2002.

381. Frachetti, M.D. Pastoralist landscapes and social interactions in Bronze Age Eurasia / M.D. Frachetti. Berkley; Los Angeles; London: California University Press, 2008.

382. Gening, V.F. The cemetery at Sintashta and the Early Indo-Iranian peoples / Journ. of Indo-European studies. Vol. 7, - № 1-2. - 1979. - P. 1-29.

383. Gonda, J. Vedic Literature. A History of Indian Literature. Band 1 – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975. - 463 p.

384. Gnoli, G., Zoroaster's time and homeland. Naples. 1980.

385. Hanks, B. Towards a refined chronology the Bronze Age of the Southern Urals / B.Hanks, A.V.Epimakhov, A.C.Renfrew // Antiquity. 2007. Vol. 81.- P.353-367

386. Harding, A. Facts and fantasies from the Bronze Age / A. Harding // Antiquity. 2006. Vol. 80. - P. 663-665.

387. International Journal of Psychophysiology. Abstracts of the 14-th World Congress of Psychophysiology The Olympics of the Brain / Co-Editors: J. Helen Beuzeron-Mangina, Svyatoslav Medvedev.– 2008– V. 69. N. 3 – 323 p

388. Ivanov, V.V. Towards a Possible linguistic interpretation of the Arkaim - Sintashta discoveries // Complex Societies of Central Eurasia from the 3-rd to 1-st Millennium BC. - Washington D.C. 2002.

389. Jettmar, K. Bemerkungen zu Arkaim / K. Jettmar // Eurasia Antiqua. 1997. Bd. 3. - P. 249-254.

390. Jones-Bley, K. The Sintashta «chariots» / K. Jones-Bley // Kurgans, ritual sites, and settlements Eurasian Bronze and Iron Age. Oxford: Oxford University Press, 2000. - P. 135-140. (Bar International Series 890).

391. Jones-Bley, K. Complex Societies of Central Eurasia from the 3rd to the 1st Millennium BC. Vol. M1 / K.Jones-Bley, DCZdanovich. Washington DC: Institute for the Study of Man 2002 (Journal of Indo-European Studies Monograph Ser. 45-46)

392. Jung, R. et al. (2009b) "Biochemical Support for the 'Threshold' Theory of Creativity: A Magnetic Resonance Spectroscopy Study" in *The Journal of Neuroscience*, 29(16): 5319-5325.
393. Jung, R.E., Segall, J.M., Bockholt, H.J., Flores, R.A., Smith, S.M., Chavez, R.S., Haier, R.J. (2009a) "Neuroanatomy of Creativity" in *Human Brain Mapping*, published online in Wiley InterScience // www.interscience.wiley.com
394. Koryakova, L. *The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron Ages* / L. Koryakova, A.V. Epimakhov. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. - 383 p. (Cambridge World Archaeology).
395. Kristiansen, K. *The rise of Bronze Age society: travels, transmissions and transformations* / K. Kristiansen, Th. B. Larsson. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. - 449 p.
396. Kuzmina, E.E. *Horses, chariots and the Indo-Iranians: an archaeological spark in the historical dark* // *South Asian archaeology: Proceedings of the Twelfth international conference of the European association of South Asian archaeologists (Helsinki, 5-9 July 1993)*. Helsinki. - Vol. 1. - P. 403-412.
397. Kuzmina, E.E. *Origins of Pastoralism in the Steppes of Eurasia*. // *Late Prehistoric Exploitation on the Eurasian Steppe*. Cambr.,- 1999. - P. 29-50.
398. Lamerg-Karlovsky, C.C. *Archaeology and language: the case of the Bronze Age Indo-Iranians / Evidence and Indian history/* Edited by E.F. Bryant and L.L. Patton. London, New York: Routledge, 2005. - P. 142-177.
399. Lichardus, J. *Karpatenbecken - Sintasta - Mykene: Ein Beitrag zur Definition der Bronzezeit als historischer Epoche* / J. lichardus, J. Vldar // *Slovenski Arche-ologia*. 1996. T. XLTV, № 1. - P. 25-93.
400. Littauer, M.A. *The origin of the true chariot* / M.A. Littauer, J.H. Crowe] // *Antiquity*. 1996. Vol. 70. - P. 934-939.
401. *Lobankova, I.P.*, Ancient cultural centers of the Southern Urals: Preservation with a view to development *The Bronze Age Settlements of Irendyk and Proto-City of Arkaim-Sintashta [Text]* / I.P.Lobankova, A.I.Lebedev, I.Yu. Usmanov, N.Z.Solodilova, Z.R.Abdrahmanova, L.D.Matveeva // *Special Issue April*

402. *Lobankova, I.P.*, Ancient cultural centers of the Southern Urals: preservation with a view to development. III. Tourist Historical Road "The Ancient Civilizations of the Southern Urals" – version of the interregional project [Text] / G.B.Zdanovich, I.P.Lobankova, A.I.Lebedev, I.Yu.Usmanov, N.Z.Solodilova, Z.R.Abdrahmanova, L.D.Matveeva // Special Issue April 2016 INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMANITIES AND CULTURAL STUDIES ISSN 2356–5926. Page 1114–1121 <http://www.ijhcs.com/index.php/ijhcs/index>

403. Macdonell, A.A. Vedic mythology. Strassburg: Verlag von Karl J. Trubner, 1897. 189 p.

404. Makkay, J. Origins of the Proto Greeks and Proto-Anatolians from a common perspective /J.Makkay. Budapest, 2003. (Publ. by the author). 104 p.

405. Makkay, J. The oar of Odysseus / J. Makkay. Budapest, 2006. (Published by the author). 95 p. Библиогр.: - P. 85-94.

406. Mallory, J.P. In search of the Indo-Europeans: Language, archaeology and myth. 3ed. L.: Thames and Hudson. - 1991. - 288 p.

407. Mallory, J.P. The ritual treatment of the horse in the Early Kurgan tradition /Journ. of Indo-European studies. - Vol. 9, - 1981. № 1-2. - P. 205-226.

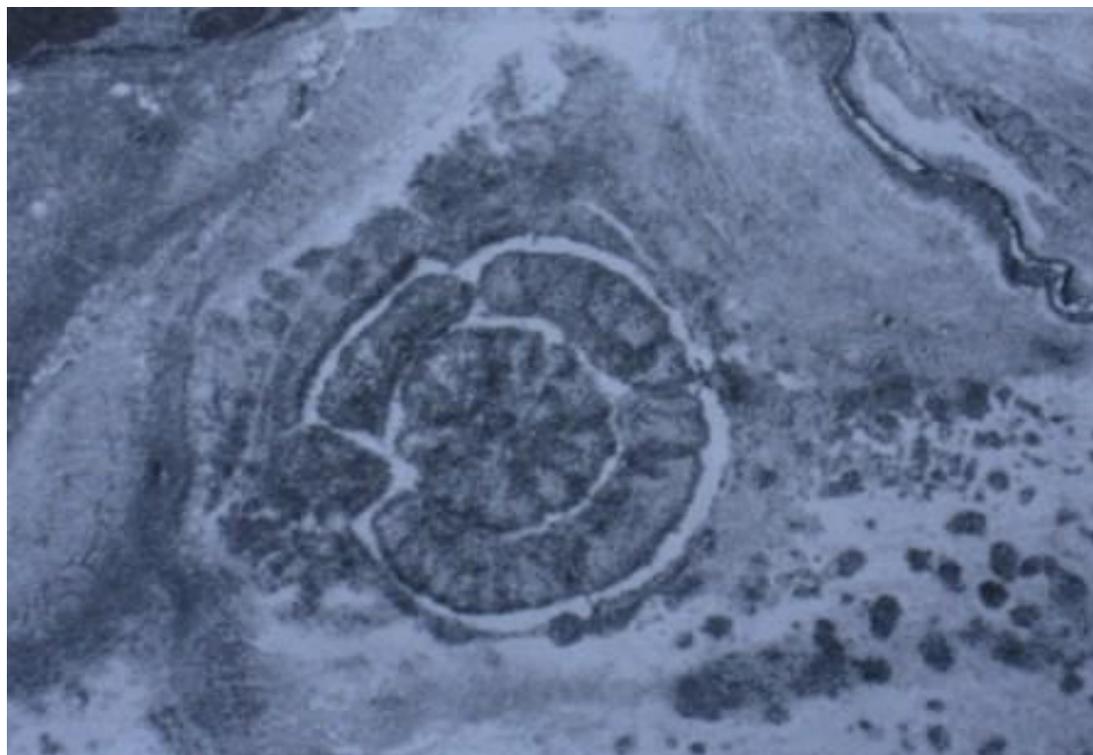
408. Medvedev, A.P. The Avestan "Yima's Town" in Historical and Archaeological Perspective // Complex Societies of Central Eurasia from the 3-rd to 1-st Millennium BC. Volume. Washington D. C., 2002. - P. 53-67.

409. Mumford, L. The Myth of the Machine. Technics and Human Development. Harcourt Brace Jovanovich, Inc., N. Y., - 1966, - P. 163-205.

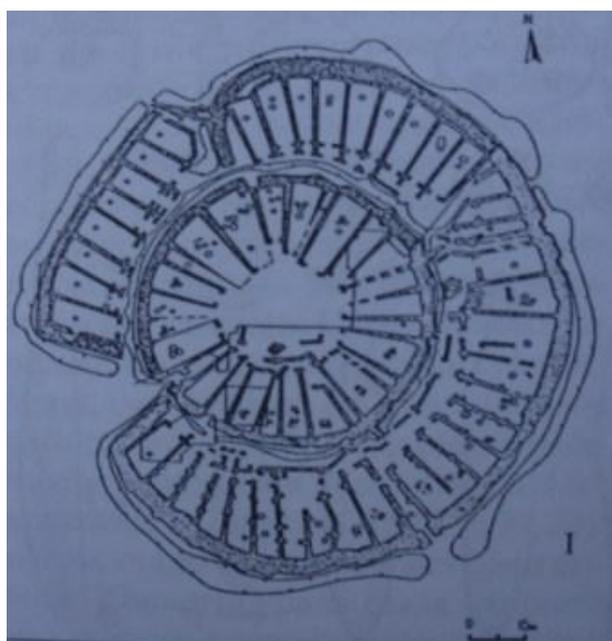
410. Parpola, A. Aryan languages, archeological cultures, and Sinkiang: Where did Proto-Iranian come into being and how did it spread? / A. Parpola //The Bronze Age and Early Iron Age peoples of Eastern Central Asia. Washington IXC, 1998. Vol. 1. Archeology, migration and nomadism, linguistics. - P. 114-147.

411. Pynkov, I.V. Arkaim and the Indo-Iranian Var // Complex Societies of Central Eurasia from the 3-rd to 1-st Millennium BC. Volume I; The Eneolithic and Bronze Ages. Washington D. C. 2002. - P. 42-52.
412. Raulwing, P. Horses, chariots and Indo-Europeans: Foundations and methods of chariotry research from the viewpoint of comparative Indo-European linguistics / P. Raulwing ; ed. by E. Jerem and W. Meld. Budapest: Archaeolingua Foundation, 2000. 210 p. (Archaeolingua. Series Minor. № 13). Библ.: -P. 138-206.
413. Renfrew, C. The Bronze Age of the Urals (absolute chronology) / C. Renfrew, A. Epimakhov, B. Hanks // 9th Annual Meeting of the European association of archaeologists (10th 14th Sept. 2003). Abstracts. SPb, 2003. P. 123.
414. Rubinson, K.S. Surprise finds on the steppes / K.S. Rubinson // Archaeology. 1999. November-December. - P. 17.
415. Shnirelman, V. Archaeology and ethnic politics: the discovery of Arkaim / V. Shnirelman // Museum International. 1998. Vol. 50, № 2. - P. 33-39.
416. Shnirelman, V.A. Passions about Arkaim: Russian nationalism, the Aryans, and the politics of archaeology / V.A. Shnirelman // Inner Asia. 1999. V.1, № 2
417. Shishlina, N.I. The steppe and the sown: Interaction between Bronze Age Eurasian Nomads and agriculturalists / N.I. Shishlina, F.T. Hiebert // The Bronze Age and Early Iron Age peoples of Eastern Central Asia. Vol. 1. Washington DC, 1998. - P. 222-237.
418. Zdanovich, G.B. The «Country of Towns» of Southern Trans-Urals and some aspects of steppe assimilation in the Bronze Age / G.B. Zdanovich, D.G. Zdanovich // Ancient interactions: east and west in Eurasia. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. - P. 249-263.

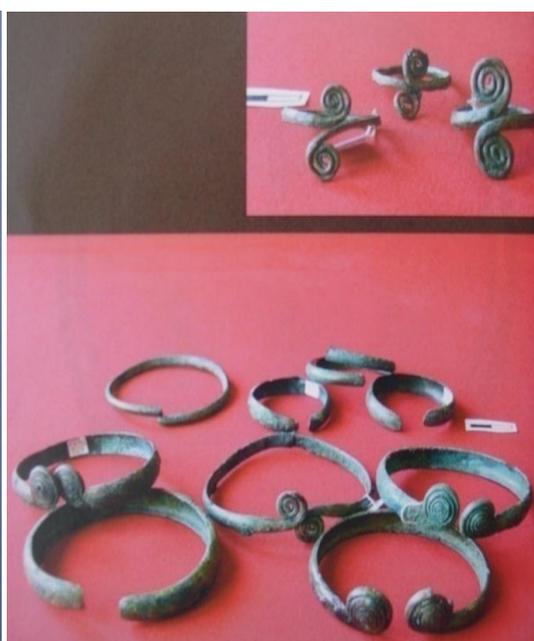
Материалы исследования протогорода Аркаим



Илл. 1. Укрепленное поселение Аркаим. Фрагмент аэрофотоснимка 1956 г.

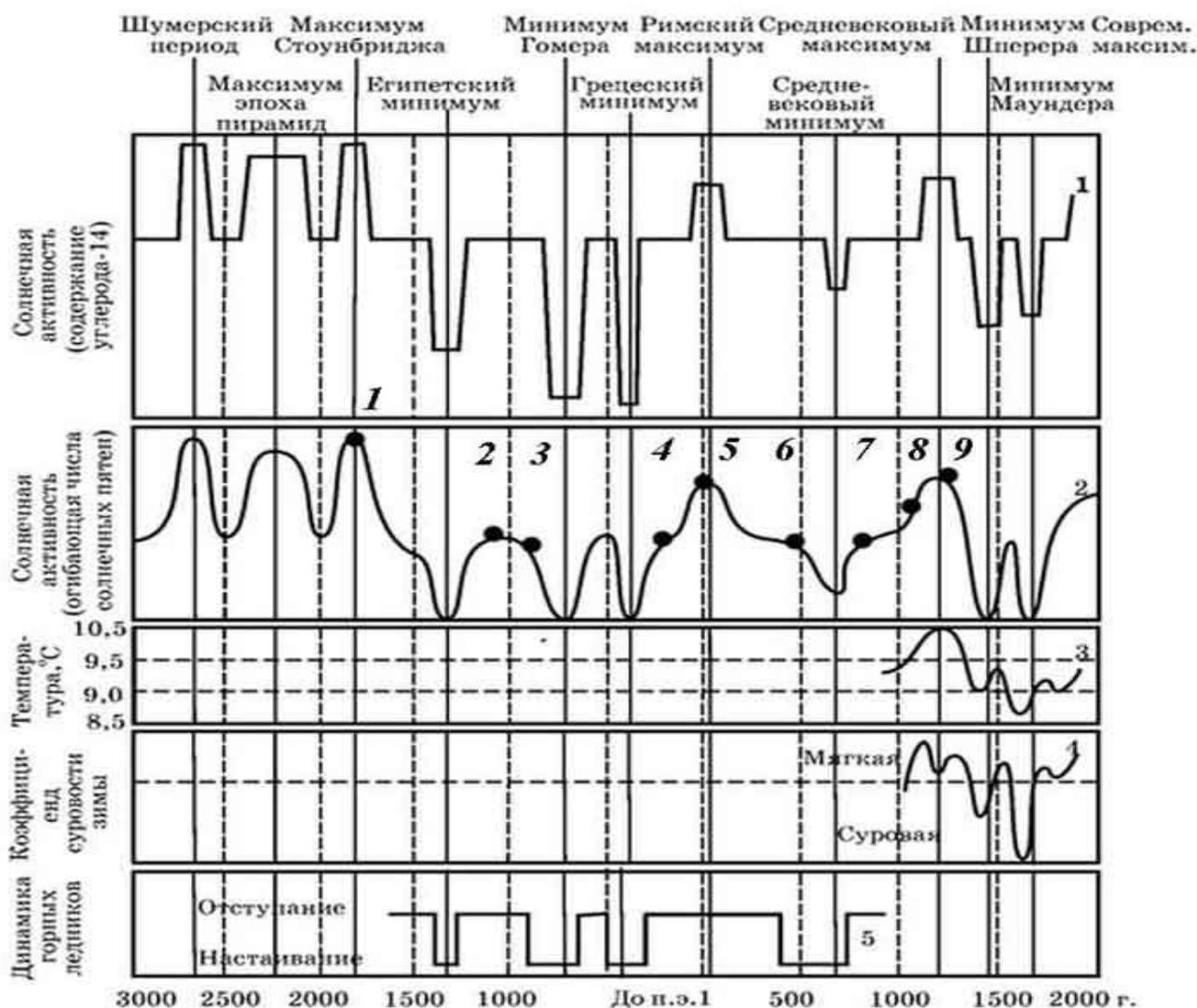


Илл. 2. Аркаим. План-схема

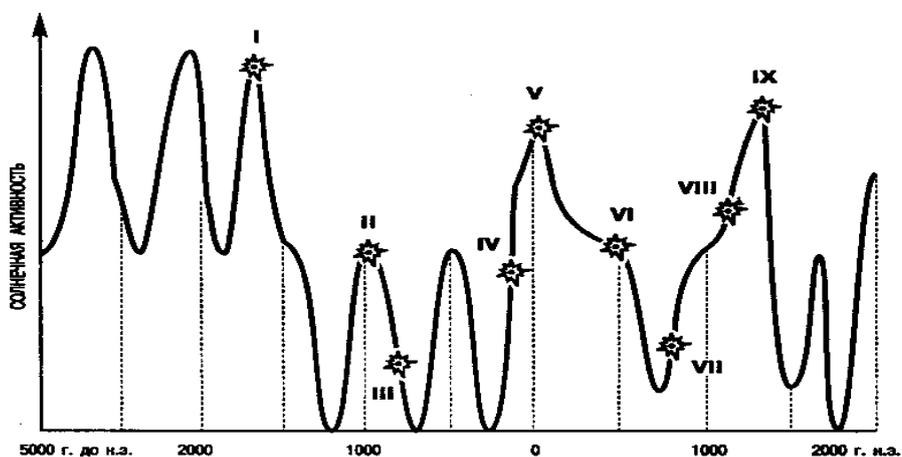


Илл.3. Аркаимские украшения из бронзы

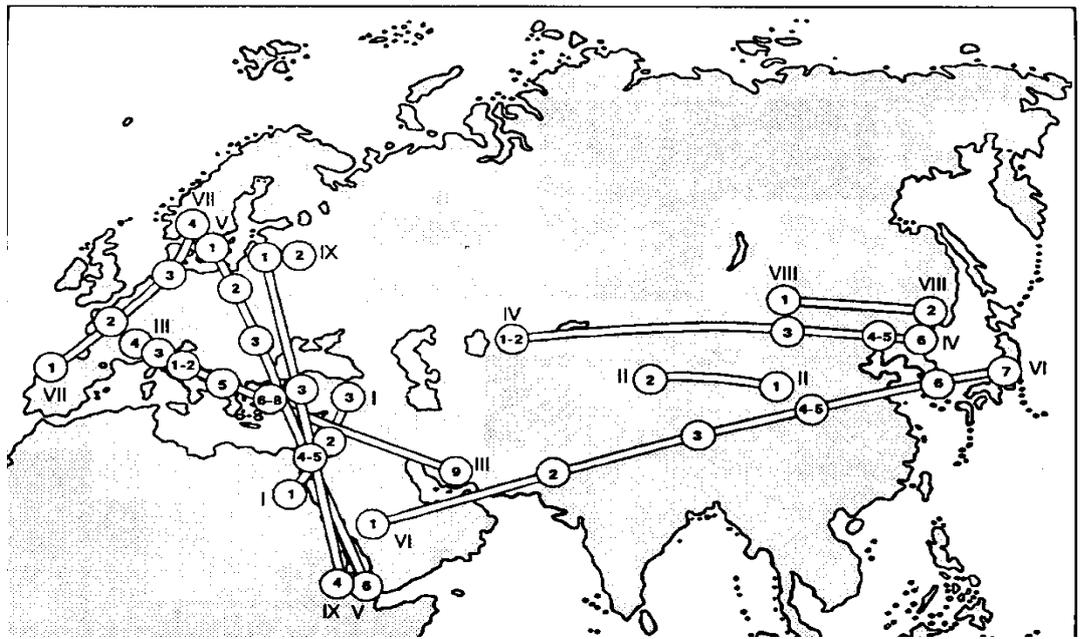
Материалы исследования пассионарности Л.Н.Гумилевым



Илл. 1. Джон Эдди Изменения солнечной активности, начиная с Бронзового века, определенные по процентному содержанию углерода-14 в годичных кольцах стволов реликтовых реликтовых сосен



Илл. 2. Связь пассионарных толчков с многолетней вариацией солнечной активности



Илл.3. Карта-схема пассионарных толчков по Л.Н. Гумилеву

Илл.4. Фазы этногенеза по Л.Н. Гумилеву

