

Журнал "Мировые цивилизации" / Scientific journal "World civilizations" <https://wcj.world>

2020, №3–4, Том 5 / 2020, No 3–4, Vol 5 <https://wcj.world/issue-3-4-2020.html>

URL статьи: <https://wcj.world/PDF/01PSMZ320.pdf>

Ссылка для цитирования этой статьи:

Бадалов А.А., Бровкина С.Н. Антропная форма архетипа интеллектуальной функции как перспективная модель построения универсальной теории одаренности: эволюция представлений. Часть 1. Мифологема // Мировые цивилизации, 2020 №3–4, <https://wcj.world/PDF/01PSMZ320.pdf> (доступ свободный). Загл. с экрана. Яз. рус., англ.

For citation:

Badalov A.A., Brovkina S.N. (2020). Anthropoc form of the archetype of intellectual function as a promising model for building a universal theory of giftedness: evolution of ideas. Part 1. Mythologeme. *World civilizations*, [online] 3–4 (5). Available at: <https://wcj.world/PDF/01PSMZ320.pdf> (in Russian)

УДК 159.92

Бадалов Андрей Аскарлович

ГОУ ВПО «Кыргызско-Российский славянский университет имени Б.Н. Ельцина», Бишкек, Кыргызская Республика
Кафедра «Медицинской психологии, психиатрии и психотерапии»

Старший преподаватель

E-mail: andrey.badalov@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9617-1637>

Бровкина Светлана Николаевна

Кыргызская государственная медицинская академия имени И.К. Ахунбаева, Бишкек, Кыргызская Республика
Кафедра «Медицинской психологии, психиатрии и наркологии»

Ассистент

E-mail: brovkina04@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9261-9852>

**Антропная форма архетипа
интеллектуальной функции как перспективная
модель построения универсальной теории одаренности:
эволюция представлений. Часть 1. Мифологема**

Аннотация. Статья является первой частью авторского исследования посвященного созданию нового методологического подхода к исследованию одаренности. Авторы указывают на недостатки современных подходов к исследуемой проблеме, заключающиеся в недостаточной валидности используемой методологии как отдельно взятых научных отраслей, так и междисциплинарных исследований. Постулируется необходимость разработки новых исследовательских программ, которые, по мнению авторов, могут быть созданы только на основании ревизии всего накопленного теоретического и практического материала и использования единого достаточно универсального подхода к интересующей теме. В качестве подобного рода теоретической базы дальнейших научных изысканий авторами предлагается подход с точки зрения теории эволюции. Предполагается возможность межпарадигмального перехода от общих культурологических и исторических представлений о проблеме интеллекта и творчества к их современной философской и психологической оценке. В предлагаемой читателю работе рассматривается культурологический подход к проблеме интеллектуальной одаренности и творчества. На основе анализа генетической системы базовых архетипов Е.М. Щепановской рассматривается эволюция представлений об архетипе Интеллектуальной функции в ее диахроническом историческом аспекте. Прослеживается путь становления данного архетипа во всей совокупности его связей с предшествующими формами организации

познания. Акцентируются основные признаки архетипа Интеллектуальной функции, которые в последующем могут лечь в основу межпарадигмального перехода – философской и психологической интерпретации, дающих возможность создания единой теории интеллектуальной и творческой одаренности. В конце статьи, на основании проведенного исследования предлагается авторское понимание творчества как процесса трансформации личностных свойств индивида в материальный субстрат посредством динамической медиации.

Ключевые слова: культурология; философия; психология; архетип; мифологема; творчество; интеллект; междисциплинарные исследований; межпарадигмальный переход

Введение

Даже с точки зрения определения самого понятия «одаренность» не существует единого, универсального подхода к ее описанию. В некоторых случаях ее относят к развитию сугубо творческих способностей, в других практически отождествляют с понятием «интеллект». В большинстве определений существует указание на «способность» (или группу «способностей»), определяющих «успешность осуществления какой-либо деятельности». Тем не менее, подобного рода дефиниция также не способна решить проблему, так как не существует, с одной стороны, четкого понимания самого термина «способность», а с другой не очень понятно, что конкретно к этим способностям следует относить: творческие, интеллектуальные, когнитивные, имеют ли они общую природу или зависят от характера деятельности, заложены ли они генетически, или существует возможность (а может быть, и необходимость) облигатного их развития в течение всей жизни индивида или какого-либо отдельно взятого периода онтогенеза [1]. Одной из главных проблем, как уже указывалось, является вопрос определения сущности творческих способностей и их отношения к интеллекту. Более того, сам смысл творческой активности теперь сводится не к получению продукта деятельности, а к собственно процессу ее протекания [2; 3].

Упования в отношении преодоления указанных трудностей возлагали на междисциплинарные и комплексные подходы в изучении одаренности. Но и они, к сожалению, не смогли эти надежды оправдать. В первую очередь это связано с интенсивным накоплением информации в узком русле отдельно взятой дисциплины и сложностями последующего сравнения полученных данных и обмена ими. Одаренность исследуют с позиции психологии и педагогики [1; 4], нейрофизиологии [5], генетики [6], даже психиатрии [7], в каждом отдельном случае создавая свой собственный концептуальный аппарат, методологическую базу и теоретическую основу. При этом все более призрачной становится возможность межпарадигмального перехода, хотя большинство исследователей прекрасно понимают, что в рамках отдельно взятой науки настолько универсальную категорию как одаренность ни описать, ни решить вопрос о ее природе, ни каким-либо образом плодотворно использовать не удастся.

Однако с нашей точки зрения основной проблемой является даже не несовершенство методологической и концептуальной основ проводимых изысканий. Самым большим препятствием на пути изучения одаренности является отсутствие объекта исследования. Нам могут возразить: что здесь может быть сложного? Нужно «всего лишь» провести подбор лиц, которые успешны в какой-либо деятельности и далее осуществлять проработку проблемы доступными (и выбираемыми в рамках конкретной научной отрасли) способами. В общем-то, так дело и обстоит. В то же время, вследствие наличия столь большого количества разнообразных толкований понятия «одаренность», выбор подходящего объекта для проведения исследования не столь очевиден, как может показаться. Что определяет «успешность» осуществления деятельности? Быстрота? Эффективность? Нетривиальность

подхода к решению задачи? Чем отличается «успешность» в математике от «успешности» в музыке? В боксе? В построении эмпатийной коммуникации? В конце концов, от этого зависит наше понимание «успешности» деятельности Карла Гаусса, Петра Ильича Чайковского, Мухаммеда Али и Иоанна Павла II. Где тот общий знаменатель, который формирует их сходство? Универсальный радикал, определяющий результативность функционирования? Признак, свойство, критерий (может быть даже симптом!) являющийся основой плодотворности их активности?

По нашему мнению, для того, чтобы дальнейшее развитие исследований в области психологии одаренности, интеллектуальных и творческих способностей было плодотворным, нам придется вернуться к истоку данной проблемы. Необходима полноценная ревизия накопленного эмпирического материала, определение возможностей междисциплинарного перехода и создание общей теоретической базы дальнейших поисков. Но более всего нам необходима единая теория, которая способна под своей эгидой объединить самые разные подходы к изучению одаренности, не снизив при этом потенциал возможностей каждого из них взятого отдельно. Мы считаем, что наиболее перспективным вариантом в данном случае является эволюционная теория. Таким образом, творческие и интеллектуальные способности, являющиеся основой формирования одаренности, на наш взгляд, претерпевают развитие и становление в процессе эволюции человечества и заложены в качестве необходимого структурного компонента в генетическую основу популяции [8]. Данный структурный компонент, скорее всего, не является единым образованием, более того, его дискретность существенно необходима для формирования различных достаточно гибких и пластичных комбинаций свойств, определяющих искомую «успешность» выполнения деятельности вне зависимости от природы последней. Тем не менее, описывать искомый фактор одаренности следует с позиции изучения его как некоей единой универсальной функции, в исследовании которой возможен как анализ, так и синтез полученного фактологического материала. Если рассмотреть возможные теоретические парадигмы, подходящие под вводимое нами описание более подробно и задаться вопросом, какая из них может стать универсальной основой подобного рода научного поиска (то есть концептуально объединить наследуемый тысячелетиями генетический материал с его изоморфной психической репрезентацией не зависящей от контекста как синхронически, так и диахронически), то искомой теоретической основой может стать не что иное, как теория архетипов К.Г. Юнга.

Этимологически термин «архетип» восходит к понятиям «прообраз», «первоначало», «образец». Концептуально же К.Г. Юнг вводит его, руководствуясь учением Платона об «идеях», название же заимствуя в трудах Аврелия Августина [9]. Согласно К.Г. Юнгу архетипы – это структурные элементы коллективного бессознательного, находящиеся в зародыше возможности всех психических процессов и переживаний. Это когнитивный образец, на который «ориентируется» инстинктивное поведение. В дальнейшем учение об архетипах претерпело выраженное развитие, в результате которого архетипы стали использоваться очень часто в качестве наиболее универсальных образцов человеческой психики. Имеется опыт применения архетипов также и в теории эволюции. С.В. Мейен, например, применяет понятие архетип в качестве «инварианта таксона», то есть структуры, свойственной объектам определенного класса. Он же постулирует несколько свойств такого рода объекта, лежащих в основе исторической реконструкции архетипа: темпофиксацию, темпосепарацию и темподесиненцию, т. е., соответственно, сохранение следов изменения и развития в собственном строении, в составе продуктов деятельности, а также отсутствие возможности подобного сохранения [10]. Три указанных свойства лежат в основе вводимых С.В. Мейеном принципов типологической экстраполяции и процессуальной реконструкции, т. е. в мысленном преобразовании полиморфизма, наблюдаемого в одновременном срезе, в процесс. Мы считаем, что в случае идентификации и описания исторического становления архетипа

«ответственного» за формирование интеллектуально-творческих характеристик индивидов, эти принципы также вполне применимы. По нашему мнению, в структуре популяции должна существовать специфическая «прослойка», состоящая из индивидуумов, совокупность психических свойств которых наиболее полно отражает некое «воплощение» искомого архетипа «одаренности» – другими словами, его антропная форма. Это отнюдь не значит, что мы отказываем в возможностях проявления творческих и интеллектуальных способностей у представителей популяции в целом. Однако исторический опыт показывает, что для понимания механизмов формирования и функционирования способностей, определяющих одаренность, необходимо исследовать ее в наиболее «чистом», нативном состоянии, в настолько высокой степени проявления, насколько это вообще возможно в условиях наблюдения и эксперимента.

В целях поиска методологической основы дальнейших исследований, мы обратились к работам Е.М. Щепановской, которой предложена удобная и достаточно хорошо разработанная схема классификации базовых архетипов с точки зрения (что немаловажно) их эволюции и генезиса [11; 12]. Эта классификация, включающая в себя двенадцать архетипических структур, основана на эволюционном подходе, согласно которому они делятся на три основные группы:

1. Самые древние архетипы, описывающие сотворение мира и эволюцию человека (архетипы Истока, Неба, Земли и Организации мироздания).
2. Архетипы, описывающие процессы, которые движут социальным прогрессом (архетипы Невидимой реальности, Культурного творчества, Деятельности, Героики и совершенства).
3. Архетипы, описывающие эволюцию индивидуальности, причем в первую очередь как незавершенный процесс (архетипы Души, Интеллектуальной функции, Природы и Личности).

Наиболее интересующим нас является десятый, т. н. архетип «Интеллектуальной функции», основными признаками которого автор называет:

- культ близнецов, т. е. качество двойственности, пронизывающие все основные понятийные структуры, связанные с данным архетипом;
- нарушение запретов, преодоление ограничений, преступание правил, олицетворенные в образе трикстера;
- широко трактуемая функция коммуникации, к которой относятся самые разные виды взаимодействия людей: речь, письмо, торговля, образ медиатора – вестника богов.

Понятно, что в представленном виде архетип Интеллектуальной функции не дает нам практически ничего, что могло бы послужить базисом наших дальнейших изысканий. Для того, чтобы перевести избранный конструкт в удобную форму, способную стать основой концептуально-методологического аппарата исследования, его необходимо подробно описать, проследить весь путь его становления и развития, а затем совершить межпарадигмальный переход, трансформируя характеристики архетипа в привычные нам дескрипции психических свойств. Эта сложнейшая задача, на наш взгляд, тем не менее, осуществима, и она, собственно, и является целью предлагаемого читателю исследования. Мы собираемся проследить генезис архетипа интеллектуальной функции, выделить все наиболее существенные его признаки, свойства и характеристики, в первую очередь с точки зрения его символической, мифологической составляющей. Затем мы попытаемся насколько возможно подробно изучить философский аспект проблемы: закономерности формирования и смены взглядов как на саму одаренность (объект исследования), так и на указанные особенности архетипа ее характеризующего (предмет исследования). В дальнейшем, с помощью категориального

аппарата философии мы обоснуем возможность описания данных особенностей с точки зрения теоретических конструктов, используемых психологической наукой. Выбранный нами путь, несомненно, сложен, и предполагает огромную работу, которая навряд ли может быть когда-либо завершена полностью. Тем не менее, мы считаем, что это наиболее перспективный выход из сложившейся ситуации методологического кризиса, который может поспособствовать активизации дальнейших исследований и сформировать концептуальную основу последних. Причем основу, в первую очередь, достаточно гибкую и способную к трансформации и объединению различных подходов без потери собственной теоретической стройности и функциональной активности.

1. Материя как фактор активной селекции

Классификация архетипов Е.М. Щепановской, как уже указывалось в начале – это генетическая система, основанная на эволюционном подходе к изучению структуры коллективного бессознательного. Тем не менее, наша попытка охарактеризовать архетип, наиболее приближающий нас к основам формирования одаренности, предполагает, что движение наше не будет линейным. Это связано с тем, что представленные в схеме Е.М. Щепановской архетипы могут быть изначально дихотомически разделены на две основные группы, которые условно можно назвать «женскими» и «мужскими» архетипами. К первым относятся архетипы Истока, Земли, Подземного мира, Деятельности и исполнения, Луны (души) и Природы (чувств), то есть расположенные нечетно. По нашему мнению, есть смысл рассмотреть их совместно сразу с точки зрения, во-первых, отнесения их всех к одному из основных выделенных К.Г. Юнгом архетипов, а именно – к архетипу Великой Матери [9]. А во-вторых, вследствие вытекающего из этого осмысления данных архетипов как ступеней организации материи.

Вообще, материальному носителю творческого преобразования действительности уделялось всегда исключительно мало места. В большинстве случаев материи отводится пассивная роль субстанции трансформируемой под действием творческой энергии активно воздействующей на нее. Это связано, в первую очередь, с бинарным противопоставлением «женского» и «мужского» как пассивного (влажного, холодного, темного и т. д.) и активного (сухого, светлого, горячего и т. д.) начал [13; 14]. И в целом эту характеристику нельзя назвать неправильной. Однако она не раскрывает возможности эволюционного преобразования каждого из них в отдельности в процессе развития представлений. Архетипическое ядро представления о материальном носителе, об образе Великой Матери, которая дает начало всему мирозданию, и которая определяет его конец и возвращение в первичное неорганизованное состояние – это отнюдь не хаотический клубок запутанных символов и химерических образов. Это также система, обладающая стройной и своеобразной логикой организации, находящаяся в постоянном движении, изменении и развитии. Наиболее интересным вариантом описания подобной структуры является схема Э. Нойманна, посвятившего архетипу Великой Матери отдельную работу.

Согласно Э. Нойманну, все смысловое поле архетипа Великой Матери делится на две основные категории, названные им «элементарным» и «трансформирующим» типами Женского [15]. Затем каждый из них также описывается с точки зрения выделения в типе его позитивного и негативного полюсов. Элементарный тип Женского – это совокупность смыслов, образов, символов, характеризующих «рождающую», «производящую», «выкармливающую» Мать на позитивном полюсе и «убивающую», «поглощающую», «уничтожающую» на негативном. Если сравнивать схему Э. Нойманна с генетической классификацией Е.М. Щепановской [12], то к элементарному типу будут относиться такие архетипы, как архетип Истока (основное семантическое поле: Хаос-изначальные воды-жизнь-рождение-плодородие),

архетип Памяти и судьбы (Земля-время-культ предков), а также архетип Внутреннего потенциала и преобразования (смерть-разрушение, хтонический подземный мир-мир мертвых), которые характеризуют постепенный переход от позитивного к негативному его полюсу. Здесь материя действительно более пассивна, она рождает мир и изменяется под воздействием тесно связанного с ней мужского начала, что в греческой мифологии, например, прослеживается на примере тесной связи мужских божеств неба, моря, подземного мира и времени (Урана, Кроноса, Посейдона и Гадеса) с основным женским божеством (Земля-Гея) и в дальнейшем либо их уходе на покой, либо в исполнении ими подчиненной роли по отношению к богу-громовержцу. Который, в отличие от них, проходит весь цикл, начиная от бога-младенца и заканчивая богом-царем, и рост его влияния сопоставим с ростом его способности к изменению существующего порядка вещей, с его активностью и победами над чудовищами, являющимися детьми Великой Матери-Земли.

Трансформирующий тип Женского по Э. Нойманну – это архетипические образы, характеризующие Аниму, Душу – «преображающую», «изменяющую», способствующую становлению Героя на позитивном полюсе и «препятствующую», «сводящую с ума», «опьяняющую» и ведущую Героя к гибели на негативном. И эта идея Э. Нойманна гораздо более интересна, потому что предполагает, что материя не просто пассивна. Она обладает ролью селективного окружения, под действием которого Герой меняется, которая сама диктует творцу какого рода модификация ей необходима, какую метаморфозу она приемлет, а какой будет сопротивляться. Более того, она становится способна сама выбирать творца себе по чину, преобразовывать его, воспитывать, и под воздействием его в свою очередь также меняться. Согласно классификации Е.М. Щепановской, к трансформирующему типу относятся архетип Преемственности жизни и материнства (Луна-Душа (Анима) – жизнь и бессмертие-мудрость-магия-безумие-воображение и тайна внутреннего мира), а также архетип Природы и созидательной воли чувств (красота-искусство-созидание-мощь и воинственность-любовь и радость), который в своем развитии вновь переходит в семантику плодородия и первоначального истока, таким образом замыкая Женский цикл. Оба архетипа представлены молодыми богинями (Артемида, Афина, Афродита), принимающими активное участие в судьбе Героя. Несколько особняком в данной системе стоит архетип Деятельности и порядка вещей (праобраз кормилицы-земли и смены времен года: природный цикл как постоянно чередующиеся жизнь и смерть), представленный тремя разновозрастными богинями (Кора-Деметра-Геката), формирующими целостное единство. Данный архетип есть смысл рассмотреть подробнее отдельно, так как он тесно связан с умиранием и воскресением «растительного» бога или героя (Дионис, Адонис, Нарцисс, Гилос и т. д.) [16], интенсивно меняющегося под воздействием материи и меняющего ее, то есть это первый из двух архетипов, тесно связывающих мужское и женское начала, а также один из трех, которые наиболее интересны для нас в контексте изучения одаренности и творчества. Архетип Деятельности и порядка вещей также совмещает в себе элементарный и трансформирующий типы Женского, оформляя их цикличность, наиболее ярко проявляющуюся в феномене мистерий. Экстатическая одержимость наступающая в процессе последних, связь их с метаморфозой личности и изменением сознания характеризует то самое «дионисийское» начало, противопоставляемое «аполлоническому», которому, как известно [17] приписывалась основная роль в возникновении творческой активности.

Подобную системе Нойманна классификацию мы можем найти также у К.Г. Юнга [9]. Он делит женские типажи на четыре типа по признаку трансформации материнского комплекса: (1) гипертрофия роли матери, (2) преувеличение Эроса, (3) идентичностью с матерью, (4) сопротивлением и защитой от матери. При этом первый и второй тип (имеющий тенденцию разрушения чужой семьи и брака) примерно соответствуют первому и пятому архетипу Е.М. Щепановской и позитивному и негативному элементарному типу Э. Нойманна

соответственно. Третий тип олицетворяет Кора, четвертый тип – Артемида и Афина и соответствуют они седьмому архетипу и девятому архетипу в классификации Е.М. Щепановской, а также вместе составляют трансформирующий тип Э. Нойманна. Несмотря на то, что К.Г. Юнг исходит из клинических соображений постулируя существование представленных типов, несущих как позитивные, так и негативные черты в вопросе адаптации и воздействия на партнера, тем не менее, в описании их мы видим тот же смысловой лейтмотив перехода от пассивности к активности, от роли материала к роли преобразователя.

Апофеозом трансформирующей роли Великой Матери является, несомненно, образ Афины как исходящей от Зевса «Премудрости» (этимологически «Метиды», являющейся матерью Афины) [18]. Интересно, что в работе Э. Нойманна Афина в данной ипостаси практически не фигурирует. Из богинь, которые представлены как варианты архетипа Луны или Души в концепции Е.М. Щепановской, и последняя, и, собственно, Э. Нойманн, предпочитают писать об Артемиде. И если в случае Е.М. Щепановской, это понятно, так как Артемида является антропоморфной сущностью и при этом олицетворением ночного светила, то в случае схемы Э. Нойманна пренебрежение им Афиной вызывает некоторое недоумение. В последней главе, посвященной трансформирующему типу, Э. Нойманн указывает на богиню, связанную с животными как основное символическое отображение данного типа [15]. Понятно, что отсюда Артемида как «*potnia theron*» («повелительница зверей»), а также Афродита принимаются им как богини, несомненно, более близкие данному образу, нежели мужеподобная Афина, предпочитающая логику и рациональность. Тем не менее, хочется отметить, что именно образ Афины должен быть более подробно исследован на предмет наличия у нее признаков архетипа интеллектуальности и творчества. На данный факт указывает, например, В. Буркерт. В своей работе о греческой религии (Буркерт) он характеризует Афины как «организаторскую мудрость», обладающую цивилизующей функцией [19]. Изобретение ею конской упряжи, колесницы, облагораживание диких растений и развитие ткачества, даже война, которая, в отличие от войн, введшихся Аресом, описывается не как безрассудство, а как танец, тактика и самоотречение – все это символизирует Афины именно как творца. Особое значение в рассматриваемом нами контексте приобретает явление Афины Ахиллесу, которое названо В. Буркертом прообразом «акта самообладания», то есть описывает на символическом уровне сознательный контроль эмоционально-волевых процессов, служащий основой возникновения критической роли сознания и интеллекта [20]. Кроме того, существует знаковая система объединения Гермеса и Афины в так называемом изображении «гермафин» – комбинации мужской и женской мудрости [21], направляющей величайших героев – Персея, Одиссея, Ахиллеса и т. д. Здесь уместно указать, что подобные объединения («гермафродит», «гермарес», «гермеракл») возможны между Гермесом, который ниже будет более подробно рассмотрен нами в качестве собственно олицетворения архетипа интеллектуальной функции, и богами/героями относящимися только к последним четырем архетипам системы Е.М. Щепановской, то есть описывающих эволюцию индивидуальности.

Таким образом, архетип Великой Матери, вообще архетип Женского, имеет свою собственную уникальную структуру, которая изменяет представление о пассивной роли материи превращая ее в со-творца. А это значит, что, во-первых, искомый архетип одаренности и творчества должен содержать в себе сильное и паритетное Женское начало. А, во-вторых, в дальнейших наших исследованиях необходимо будет вернуться к вопросу о влиянии свойств материи на особенности взаимодействия творческой личности с преобразуемой им субстанцией, их взаимоотношениях в процессе творчества и возникающей вследствие этого селективности возможных путей креативной трансформации.

2. Динамический принцип социальной и индивидуальной эволюции

Необходимо изначально отметить, что схема М.Е. Щепановской как исключительно детально разработанная система генезиса базовых архетипов позволяет не только проследить последовательный, диахронический аспект эволюции человечества. Благодаря разделению данной системы на три группы-уровня, она предоставляет дополнительные возможности познания на каждой следующей ступени развития организации архетипов. Возможными путями исследования являются синхроническая структура – параллельная эволюция архетипов, преимущественно входящих во вторую группу, и изоморфная – использованию седьмого архетипа как расположенного в центре данной схемы: архетипы первого и третьего уровней формируют симметричную структуру, повторяющую себя же на ином уровне организации и превращающуюся в замкнутый контур. Эволюция индивидуальности повторяет эволюцию общества, проходит аналогичные этапы, и может быть более подробно охарактеризована путем рассмотрения сходных, но представленных более дифференцированно показателей и параметров.

Необходимо отметить, что далее, как и в предшествующем описании эволюции архетипов, связанных с материальным носителем преобразования, мы будем преимущественно пользоваться образами греческой мифологии в силу нескольких обстоятельств. Понятно, что практически любая самостоятельная мифологическая картина мира может быть охарактеризована с точки зрения системы архетипов Е.М. Щепановской, что описанные автором образы и категории справедливы для любой формы верований. Однако данный тезис превосходно доказан и проиллюстрирован как самим автором, так и в большом количестве авторитетных источников [22]. Мы же ставим себе задачу подробного описания архетипа относящегося к творчеству и интеллектуальным функциям, что требует применения достаточно дифференцированного подхода к исследованию. Греческая мифология дошла до нас в наиболее подробно описанном и систематизированном виде, что позволяет полноценно охарактеризовать рассматриваемый архетип, проследить его генезис, развитие и временную трансформацию. Кроме того, мы можем наблюдать достаточно плавное и органичное преобразование мифологических схем в структуру древнегреческой философии, являющейся теоретическим базисом не только всех последующих философских направлений, но и возникшего на их основе психологического учения. Что, в свою очередь, позволит нам в последующем осуществить межконцептуальный переход, являющейся конечной целью заявленной работы. Единственным исключением станет мифология древнего Египта, которую мы коротко рассмотрим в контексте герметизма (см. ниже).

Первая группа архетипов («описывающих сотворение мира и эволюцию человека») связана преимущественно с материей. Тем не менее, и здесь мы можем говорить только о преобладающем материнском начале, но отнюдь не о том, что оно является единственным. На самом деле, ему соприсущ мужской принцип, который в данной группе архетипов субдоминантен, но именно он приводит эволюцию в движение, именно он создает изменение материи, а значит, он должен отдифференцироваться от нее – от Первичных Вод, или Хаоса, от того Истока, в котором зарождается жизнь. А далее, в трех последующих архетипах, этот мужской принцип создает три основных состояния материи, каждое из которых соответствует верховному божеству периода формирования данного архетипа. Сначала Уран, олицетворение Неба, рожденный, по разным источникам, от дневного света – Гемеры, от Эфира, от собственно Хаоса, или, что вернее, от Геи (то есть отделенный от женского первоначала), поднимаясь над последней, создает Пространство [18; 23]. Затем рождаются титаны, и главный из них, Кронос, приносит в мир Время. Далее на свет появляется Зевс, и вместе с ним мир получает импульс к Движению. Последний момент очень важен, так как движение, которое олицетворяет Зевс, не равно титаническому. Как справедливо отмечает Г. Юнгер, динамика, которая приходит в мир вместе с титанами, и апофеозом которой становится течение времени, представляет собой в

первую очередь движение циклическое [23]. Все течет, но ничего не меняется. Циклы абсолютно замкнуты, они не приводят к появлению чего-то принципиально нового. Довлеющая над мужским принципом материя, как было показано выше, на уровне данной группы архетипов еще не вызывает трансформации. Это царство Элементарного типа Матери, а значит, материя, существующая во времени и пространстве, еще практически не изменяется. Могут создаваться новые циклы, меняющие количество превращений материи, но они не меняют ее качества: материя является материей, и порядок этот незыблем. Появление Зевса меняет установленный порядок категорически. Эволюция получает право на осуществление настоящего движения: Движения-Изменения. Причем идти оно теперь может разными путями. Зевс становится краеугольным камнем нового мира, которому присуща универсальность свойств: с одной стороны он может все более отделяться от материнского первоначала – и здесь мы увидим патриархальную эволюцию Зевса Олимпийского, Зевса, являющегося олицетворением вечно меняющегося Пламени, Зевса-Огня, итогом эволюционных преобразований которого становится Аполлон. С другой стороны, он может все более сливаться с материнским началом, заставляя его меняться быстрее, но не теряя при этом присущей последнему цикличности, итогом чего становится рождение и взросление Диониса. Однако оба они остаются связаны с символом огня, со стихией вечно меняющегося пламени – квинтэссенции всех образов перманентного изменения. Последнее значение прекрасно описывает А.Ф. Лосев, комментируя трактат Плутарха: существует два вида огня [24]. Первый символизирует Аполлон – это пламя, творчески создающее все разнообразие форм, но при этом в каждой из них остающееся чистым и неизменным, и все их связывающее. Второй символизирует Дионис – огонь, что сам является всей этой пестротой и разнообразием форм, которые его расчлениают и заставляют то меркнуть и погибать, то вновь сиять и возрождаться. Две формы огня, преобразующего материю, то в качестве главного трансформирующего принципа, то подчиняющегося трансформирующему влиянию последней, образуют вечное Изменение, основой которого является Зевс. Движение, привносимое в мир Зевсом – это пока еще движение общности, а не индивидуальности, но оно хотя бы потенциально может им стать в процессе последующей дифференцировки, что и происходит, когда он дает жизнь своему многочисленному потомству.

О «противостоянии» аполлонического и дионисийского написано столь много со времен «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше, что один только обзор всего накопленного материала занял бы огромный объем, к чему мы несколько не стремимся. Нам важнее проследить за формированием этого противопоставления в исследуемой нами системе и сконцентрироваться на его значении в отношении цели данного конкретного исследования – эволюции архетипа интеллектуальной функции и творческого начала. Интересно, что сама Е.М. Щепановская выделяет в рассматриваемой второй группе архетипов («движущих социальным прогрессом») – архетип Культурного творчества, заглавным персонажем которого представляет бога-кузнеца [12]. Необходимо отметить, что ни одного необоснованного эпитета в наименовании данной группы архетипов нет. Это именно архетип творчества, и именно творчества культурного. Зевс, становящийся олицетворением нового, оппозиционного титаническому, типа движения и эволюции материи, теперь, в следующей архетипической четверке, преобразуется двояким образом. С одной стороны, его трансформация идет последовательно: от сугубо хтонической формы Зевса-Аида, сильнее всего связанного с материнским началом Земли, через антропоморфный образ подземного огня-Гефеста (само имя Зевса, как показал А.Ф. Лосев, восходит скорее к огню, чем к «дневному небу» или «небесному свету» [24]), через постоянно возрождающегося, как бы тянущегося из хтонической основы к небесному огню Диониса, и далее к героическому олицетворению солнечного света: «лучезарному» Аполлону. С другой стороны, все четыре архетипа могут быть разведены на две параллельные линии, которые обозначены уже в сопоставлении Микенского и Олимпийского Зевса [19]. Патриархальная ветвь, идущая от шестого к восьмому архетипу (архетипы

Культурного творчества, а также Архаики и совершенства) – от Гефеста к Аполлону – от чистого земного огня к огню небесному. Матриархальная, хтоническая ветвь, связывающая пятый и седьмой архетипы (Невидимой реальности и Деятельности и исполнения) идет от Аида к Дионису – что находит выражение в орфических верованиях смены царств четырех богов: Урана, Кроноса, Зевса, Диониса (Аид здесь рассматривается в качестве хтонической ипостаси Зевса). В данной схеме архетипы действительно попарно противопоставлены. Гефест – Аиду, так как оба являются подземными богами, но Гефест олицетворяет собой глубинный огонь, меняющий материю, отсюда и его образ кузнеца: он создает новый, механический мир, на основе подражания миру природному, он устанавливает, «выковывает» новый, абстрактный мир культуры – его законы, правила, нормы и табу [12; 15; 25]. Аид же представляет собой олицетворение рождающей силы материи, ее оплодотворяющее начало, недаром он «плутос» – «богатый», но он скорее зависит от ее производящей силы, чем влияет на последнюю, как это удастся в большей мере наследующему ему Дионису. Аид – это скорее подчинение воле Земли-матери, в которую все должно вернуться, он же создает и первую систему воскрешения – пока тоже только женскую, через Персефону, воскрешающую природу-Деметру, материнскую ипостась Великой богини. Стоит заметить, что Гефест, являясь олицетворением архетипа культурного (социального) творчества, не выполняет функцию образца по отношению к творчеству индивидуальному. Для этого ему не хватает связи с трансформирующим типом богини-матери. Из всех богинь, которые относятся к этому типу (богини-девы, относящиеся к архетипу Луны – девятому в системе Е.М. Щепановской), Гефест наиболее связан с Афиной [19], которой восхищается и к которой испытывает плотское влечение, пытаясь оплодотворить, однако это ему не удается, что видно уже в мифе об Эрихтонии [26]. Лишенный индивидуальной души, Гефест формирует приписываемое ему Е.М. Щепановской «культурное» творчество, творчество коллективное – необходимое человечеству для того, чтобы отделиться от природы, более активно на нее воздействовать, но пока еще слабо способное раскрыть уникальность каждого отдельно взятого человека. Именно вследствие этого часто отмечается насколько механистичны, лишены жизни произведения Гефеста [18], а такие общепризнанные творческие личности как, например, всем известный Дедал, начинают небездоказательно относить, согласно присущим им признакам, к Гермесу, а не Гефесту [27]. Аид также обладает преобразующей силой только через Персефону – образ души-анимы, от которой у него нет детей: эта связь тоже бесплодна в индивидуальном смысле, она имеет значение только в контексте общекультурной составляющей. В отличие от предшествующих им, образы Аполлона и Диониса этой связью с женской анимой (пусть даже ее архетип Е.М. Щепановская располагает в схеме несколько дальше, в следующей тройке) насыщены. Артемида – сестра-близнец Аполлона и богиня тех же природных культов, что и культы Диониса – является богиней Луны, причем, в отличие от титанической Селены, она – богиня, имеющая собственный облик, и от Луны как небесного тела отличающаяся, имеющая собственные формы активности.

По той же причине, что и Гефест, искомым архетипическим образом не может являться Прометей. Да, эта фигура Мастера, связанного с божественным Пламенем, обладающего даром предвидения, способного к созиданию и претерпевающего за него муки, подвергает искушению любого исследователя, занимающегося поиском персонификации творческого начала. [18] Прометей в некоторой степени антагонист Зевса, его противник в отношении решения судьбы людей, а, значит, занимает промежуточное положение между первой и второй группой архетипов и потенциально, как оппозиция Зевса, способен к движению – как наиболее значимой форме изменения материи. Проблема рассмотрения Прометея как творца, однако, была решена еще Ф. Юнгером. Прометей, как сущность титаническая, согласно Юнгеру [23], «не знает меры». Той меры, которую в своем подчинении Судьбе-Мойре воплощает Зевс, той меры, которую после гибели Асклепия, постигает Аполлон, той меры, которую, несмотря на все провозглашаемое им буйство, придерживается Дионис, той меры, которую приносит

вестник-Гермес. Той меры, без соблюдения которой мир может рухнуть. Титаны, как уже указывалось, представляют собой циклической начало хтонической природы – это абсолютное повторение. Приносимое Зевсом движение делает мир более хрупким, вследствие возможных непредсказуемых последствий, именно поэтому «мера» становится гарантом целостности. Прометей, готовый на все ради своих целей, этой меры не чувствует, собственно, поэтому он и становится для людей воплощением совершенного героя, а доходящий в соблюдении «меры» до неистовой непримиримости Аполлон – становится «отвергнутым богом» [28].

Здесь впервые поднимается вопрос некоторого противопоставления творческого начала связанного с эволюцией социума и его же в связи с эволюцией индивидуальности. Образ бога-кузнеца-демиурга [25], первый действительно творческий архетип в классификации Е.М. Щепановской – это сила, созидающая ту самую «меру» – правила, которые впервые, в связи с приобретением миром активности, движения материи, не замкнутой в неизбежный цикл, необходимы для стабильности этого мира. Индивидуальное творчество предполагает нарушение данных норм, само создание нарушения – это творческий акт Прометея. Но нарушение нарушению рознь. Как это ни удивительно, но существуют пределы преступления норм, которые должны свято соблюдаться, иначе мир, во всяком случае, в том виде, в каком он существует, а, возможно, и в любом ином, просто перестанет существовать. И бог Гермес – главный нарушитель табу, норм и правил, тем не менее, знает об этом, и всегда исполняет волю своего отца Зевса – персонификации того Движения, которое для наличествующей вселенной единственно возможно. Абсолютизация рождения без распада, как и разрушения без воссоздания, мир не сохранят.

Вторым условием формирования архетипов приближающихся к искомому и имеющих отношение к творческой и интеллектуальной функциям, кроме обязательного присутствия богини, представляющей собой олицетворение индивидуальной анимы, является связь божества с образом героя, смертного или бессмертного, осуществляющего непосредственную связь с материальным носителем жизни. Это – образ умирающего и воскресающего божества, который столь подробно был описан Дж. Фрезером [16]. Собственно работа Фрезера, подвергшаяся интенсивной (и далеко не всегда четко аргументированной) критике, нас интересовать не будет, однако собственно образ молодого юноши вступающего во взаимодействие с хтоническими силами нам интересен, причем мы с одной стороны стремимся несколько сузить, с другой – расширить рамки, в которых он чаще всего рассматривается. Понятно, что здесь не будут учтены героические архетипы, которые борются с хтоническими силами, и эталонным представителем которых является Аполлон, начавший жизнь с борьбы со змеем Пифоном. Ни Геракл, ни Персей, ни какой-либо другой герой, относящийся к архетипу Героици и совершенства именно в своей геройской ипостаси как борец с темными порождениями матери-Земли, для наших целей не подходит: при изучении архетипа интеллекта и творчества материальный субстрат должен быть *преобразован* созидательной энергией, а не уничтожен ею. Убийство подобного персонажа мужским божеством является началом его инициации и преображения, осуществляющегося через связь с материнской субстанцией. В той или иной степени связь с такими мифологическими персонажами характерна для всех богов, олицетворяющих рассматриваемые нами архетипы, начиная с Зевса, ставшего убийцей возлюбленного Кибелы Аттиса. Погубленные Аполлоном Гиацинт и Кипарис, любимый Персефоной и Афродитой и убитый Аресом Адонис, погибший от руки Гермеса Крокус [18]... Даже Гефест подобным образом связан с Талосом (с греч. «цветущий») – по одной легенде – железным големом, бывшим его созданием, по другой, Талосом называли отца Гефеста [18; 24; 27]. Третий персонаж, носящий имя Талоса – племянник Дедала, якобы убитый дядей вследствие зависти к его дарованиям. Последний миф представляет особый интерес в связи с тем, что раскрывает разницу между Талосом как одним из воплощений Гефеста, несущего социально одобряемую творческую активность и Дедалом, который многими авторами

справедливо относим к ипостасям Гермеса, формирующего индивидуальное творчество (см. выше). Однако и абсолютизация в роли связующего мужское и женское первоначала звена умирающего и воскресающего «растительного бога», воплощениями которого являются известные Адонис, Дафнис, Гиацинт и другие (а в качестве апофеоза и сам Дионис) – не является нашим приоритетом. Как справедливо отмечает Ф.Ф. Зелинский [29], взаимодействие, которое осуществляют эти герои слишком односторонне – они поглощаются матерью-Землей, Великой богиней в ее элементарной форме [15]. Становятся ее частью, практически неотделимой от субстрата, и мужское преобразующее начало теряется в этой вбирающей их и раскалывающей на элементарные стихии.

Именно поэтому, несмотря на распространенность и всеми признанную значимость подобного «растительного» мифа, в контексте исследуемой нами проблемы приобретают особое значение два других типа героев, в той или иной степени взаимодействующих с материнским началом. Первый из них наиболее ярко представлен Икаром, сыном Дедала [18; 27], который изменяет картину рассматриваемого взаимодействия на противоположную: Икар и похожие на него персонажи, такие как Фазтон и Беллерофонт (последний не в качестве победителя Химеры, конечно же, а как обуянный гордыней покоритель Олимпа) стремятся к небесно-соляному мужскому первоначалу и, погибая от его воздействия на них, затем поглощаются материнской стихией. Образ стремления к солнцу может отражать и позитивное изменение – исцеляющее и/или трансформирующее. Первое описывает Р. Онианс, приводя примером орла Зевса, излечивающего раны в полете к солнечному светилу [30], второй – А.Ф. Лосев, на примере дионисийских празднеств острова Икаррия, связанных с движением человека на качелях [24]. При этом такое изменение непосредственно связано с фигурой Диониса, центрально расположенной по отношению как к мужскому, так и к женскому полюсу организации мироздания (в терминологии А.Г. Дугина, Логосу [31]), тем не менее, явная или символическая смерть здесь неизбежна. Как здесь не вспомнить описания К.Г. Юнгом принципа энантиодромии: любые противоположности стремятся друг к другу и в целом эквивалентны [17]. Однако при однотипном итоге, суть взаимодействия все же становится несколько иной: слияние с мужским первоначалом предполагает принцип отстраненности, свободы полета, что, с одной стороны, несомненно, порочная практика – полный отрыв от материи невозможен, творческая энергия должна что-то преобразовывать, иначе она, разгораясь, испепелит самое себя. С другой стороны, впервые вводится принцип диктата мужской трансформирующей энергии, который в идеале (пока что, в данных примерах, недостижимом) может в корне изменить материю, подчинить ее себе, модифицировать сами ее свойства, что в будущем ляжет в целевую основу алхимии [32].

Понятно, что истина, как, впрочем, и всегда, находится где-то посередине. И подобного рода сбалансированное взаимодействие, как считает А.Г. Дугин, возможно только благодаря Дионису – искомому центру всей базовой архетипической системы [31]. Дионис преобразует материю и сам преобразуется ею. Он истинный бог растительного цикла, потому что способен и умирать и воскресать, однако каждый раз уже в другой, метаморфически более высокой (или, если воспользоваться современным эпитетом, более «продвинутой») форме [33; 34]. Именно андрогинный Дионис способный совмещать в себе мужской и женский принцип организации, дает возможность их полноценного взаимодействия. И именно с ним связан герой, не просто впервые становящийся между двумя этими принципами, но и делающий первую робкую попытку их совмещения. Речь идет, конечно же, о Нарциссе.

Образы Нарцисса и Диониса, несомненно, очень похожи. П. Киньяр указывает на связь между ними обусловленную спецификой самого отражения – согласно Овидию, Нарцисс видит на поверхности водной глади статую Бахуса [35]. Корни обеих легенд, однако, восходят к более широкому мифологическому сюжету. Орфическая легенда о Дионисе, растерзанном титанами, приманившими его зеркалом (вариант: когда он рассматривал себя в зеркале) [18; 24], и смерть

Нарцисса, погибшего в процессе непрекращающегося разглядывания своего отражения в воде – две самые известные истории из целой плеяды подобных, где в основе лежит символика убийственного взгляда. Горгона Медуза, Царь Эдип, Актеон, Орфей, леди Годива, чудовищный Василиск, даже злая королева из сказки о Белоснежке – все эти и подобные персонажи были связаны с несущим смерть отражением [35; 36]. Однако Нарцисс и Дионис несут еще один схожий аспект: Н. Шварц-Салант, наиболее подробно исследовавший легенду о Нарциссе [37], а также изменения в ее интерпретации, сводит сходство героев к потере ими «идентичности», т. е. невозможности собрать воедино представление о себе, а взгляд при этом является лишь сопровождением указанного поиска «самости». Титаны не просто убивают Диониса, они разрывают его на куски, и в последующем потребуется вмешательство нескольких богов и богинь для того, чтобы Дионис смог возродиться. И только после этой насильственной инициации, начинающейся борьбой и смертью и заканчивающейся воскрешением, Дионис становится тем, кем должен быть – преемником хтонического Зевса и новым главным богом [33; 34]. Взаимодействие Нарцисса с собственным отражением, а также с нимфой Эхо, создающее циклическую сюжетную структуру, также указывают на потерю возможности воссоздать единый телесно-духовный конструкт. «Если не познает себя», – отвечает мудрый старец Тиресий на вопрос матери Нарцисса Лириопы, будет ли ее сын жить долго. Как верно указывали Е.И. Славутин и В.И. Пимонов [38], по сути, это и произошло: сформировалась симметричная инверсия Нарцисса и его двойников – Эхо и отражения:

1. Отражение (звуковое) влюбляется в Нарцисса.
2. Нарцисс отвергает любовь своего отражения (звукового).

Далее Нарцисс и его отражение, но уже визуальное, а не звуковое, меняются ролями:

3. Нарцисс влюбляется в свое отражение (визуальное).
4. Отражение (визуальное) отвергает любовь Нарцисса.

В итоге Нарциссу так и не удается «познать себя» («se повеge»), поэтому он и обречен вечно вглядываться в свое отражение в водах Стикса, т. е. продолжает существовать так же, как и до своей физической гибели. Такого рода реструктуризация мифа несет несколько следствий. Во-первых, формирование подобной напряженной и не имеющей возможности разрешения симметрии вновь подчеркивает маргинальное положение Нарцисса по отношению к героям, осуществляющим взаимодействие идеального начала и материи (отцовского и материнского первоначал). То есть взаимодействие незавершенное, а потому непрекращающееся, несущее в себе потенциальную возможность проследить все его характеристики при рассмотрении в любой последовательности (прямой и обратной) и в любом темпоральном аспекте (статически и динамически, синхронически и диахронически). Кроме того, именно эта интерпретация мифа о Нарциссе – «поиск себя» – определила в целом изменение отношения к нему как архетипическому символу, квалифицирующему некую грань человеческих взаимоотношений. В процессе эволюции представлений о Нарциссе в течение веков отношение к нему как к справедливо наказанному богами эгоисту трансформировалось в понимание его как личности занимающейся познанием собственной сущности, и пытающейся ответить на вопросы: «Кто я?» и «Зачем я существую в этом мире?» (подобная эволюция заметна в том числе и в клинической практике [39; 40]). Здесь следует отослать читателя к работам Н. Шварц-Саланта и О.А. Шамшиковой [37; 41], которые позволяют проследить указанную метаморфозу понимания рассматриваемого мифологического сюжета и всю гамму переходов от образа самовлюбленного Нарцисса к Нарциссу самопознающему – становление рефлексивного сознания. Тем не менее, процесс познания Нарциссом собственной самости обречен: сделать это ему (в отличие от Диониса) так и не удастся. Именно поэтому его существование обречено на бесполезную вечность. Сам перевод имени Нарцисс, происходящий от греческого

«ощепенелый», «онемелый» [18], указывает на то, что подобного рода динамика для него не характерна. Вновь подчеркнем, что вследствие этого Нарцисс и может рассматриваться как промежуточное звено между героями, стремящимися к Воздуху и Огню (отражение в воде как образ создаваемый светом) и героями, воплощающимися в Материи (превращение тела Нарцисса в цветок). Он представляет собой как бы застывшее состояние пограничного существования, словно чаша установившихся в срединном положении весов, которые в любой момент могут качнуться в любую сторону. А стороны эти две, как уже обсуждалось выше: с одной стороны – это постепенно трансформирующийся Аполлон, вся жизнь которого – непрерывное поступательное развитие и перманентное восхождение. С другой стороны – Дионис, развитие которого циклично и сопровождается постоянным чередованием спусков и подъемов. Существует ли божество, способное совместить эти, столь непохожие, и в то же время стремящиеся друг к другу противоположности? Тот, кто может переходить из одной ипостаси в другую, тем не менее, не задерживаясь в застывшем состоянии Нарцисса? Состоянии, которое как бы неизменно присуще ему, но обладает динамикой, формирующей текучую идентичность, позволяющую своему обладателю совмещать в себе любые противоположности, вступающие в синергетический синтез?

3. Гермес как воплощение архетипа интеллектуальной функции

Если принять за основу принцип А.Г. Дугина, гласящий, что олицетворяемый Дионисом архетип («Логос Диониса» в терминологии автора) является центральным по отношению к остальным [31], и вокруг него как бы формируются плоскости симметрии материнского и отцовского начал, а также если следуя этому принципу использовать его в системе, построенной Е.М. Щепановской, то мы получим картину исключительно интересных соответствий: архетипы выстроятся по отношению друг к другу и центральному архетипу Деятельности (олицетворяемому Дионисом) иерархически-комплементарно.

Надо отметить, что архетип Истока (абсолютное материнское начало будет при этом замыкать круг и станет комплементарным для собственно архетипа Деятельности. Что логично, так как архетип Истока содержит в себе все потенциальные возможности мироздания, находящиеся в покое и готовые в любой момент перейти к движению под воздействием мужского принципа, еще не отделенного от него, а архетип Деятельности вновь сочетает в себе оба, и мужское, и женское начала, уже завершившие один цикл, и готовые перейти к следующему.

В самом деле, архетипу Неба (общий мужской патриархальный принцип) будет соответствовать архетип Лидера (индивидуальное мужское начало). Архетипу Земли (праматери богов) – архетип Природы (Афродита – как индивидуализированное женское начало). Архетипу Невидимой реальности (подземный мир, где правит Аид) – архетип Луны (архетип Души, основой которого является образ Персефоны). Архетипу Культурного творчества (Гефест как олицетворение глубинного Огня) – архетип Героики и совершенства (Аполлон – как Огонь небесный). Архетипу же Организации мироздания, его статики и динамики, который олицетворяет Зевс, и который мы выделили особо в самом начале, так как именно Зевс как принцип Движения замыкает три основных формы существования материи и дает возможность последующего развития – этому архетипу соответствует искомый нами архетип Интеллектуальной функции, и богом, который является его основным образом, становится Гермес [12].

Это выраженное стремление Гермеса к деятельности, его постоянное движение, «не терпящее никаких преград и препятствий» отмечает уже А.Ф. Лосев [24]. А.Г. Дугин, составляя свою схему Логосов и выделяя расположенный внизу Логос Кибелы (материнский),

расположенный наверху Логос Аполлона (отцовский) и располагающийся между ними Логос Диониса (центральный комплементарный), вводит в данную схему Гермеса как направленный в обе стороны вектор, пронизывающий и объединяющий все указанные образования. Гермес – это в первую очередь бог перехода, основным его признаком Е.М. Щепановская считает преступление границ, что, в свою очередь, несомненно, может трактоваться двояко. С одной стороны, это нарушение табу и попираание законов – не стоит забывать, что Гермес – это покровитель воров и мошенников, сам плут и хитрец, классический трикстер [42]. С другой стороны, Гермес создает коммуникацию – он покровитель торговцев и дипломатов, создатель языка и письменности. Апофеозом свойств Гермеса, связанных с возможностью пересечения им границ является его роль психопомпа: он – проводник душ в царство мертвых, единственный из богов, который способен входить туда, свободно пересекая Стикс и Лету и, возвращаясь обратно, так же легко взмывать в небо, направляясь в чертоги Олимпа.

Указывая как на основной признак архетипа Интеллектуальной функции на «нарушение запретов», Е.М. Щепановская, тем не менее, подчеркивает глубокую связь данного архетипа с символикой близнецов. Более подробно эту связь и присущий ей символический ряд мы рассматривали в одной из наших предыдущих статей [43], здесь же мы хотим сделать упор не на собственно двойственности, которая присуща знаку близнецов, но на двойственности особой. Присущая Гермесу комбинация противоположаемых друг другу свойств – это не просто конгломерат, состоящий из двух борющихся и попеременно одерживающих верх начал; это гармоничное сочетание оппозиций, который не только сосуществуют, но и усиливают друг друга, плавно перетекают одна в другую и обеспечивают ему поэтому настолько высокую эффективность деятельности и столь присущую ему яркую динамичность.

На двойственности Гермеса как на главном свойстве характеризуемого им архетипа настаивает К.Г. Юнг (сам он при этом предпочитает использовать римское имя данного бога – Меркурий, в связи с близостью данного ноумена к алхимической символике, которой Юнг так интересовался). Вот основные признаки, описываемые им как присущие «Духу Меркурию» [32]:

- он состоит из всех мыслимых противоположностей;
- он и материален и духовен;
- он черт, спаситель и психопомп, неуловимый трикстер, наконец – отражение Бога в матери-природе;
- он также – зеркальное отражение мистического переживания алхимика, которое совпадает с *opus alchymicum*;
- в качестве такого переживания он представляет, с одной стороны, самость, с другой – индивидуационный процесс, а также, в силу неограниченности своих определений, – коллективное бессознательное.

Понятно, что практически все описываемые признаки сводятся к главенствующей в описании их двойственности – как комбинации сосуществующих противоположностей. Отсюда становится понятно, почему Гермес всегда представлен в двух ипостасях – в качестве светлого олимпийского посланника, и в то же время в ипостаси хтонического Гермеса-Трофония [44]. С этой точки зрения также объяснимо, почему Гермесу соответствуют сразу два бога египетского пантеона [45; 46]. С одной стороны Тот – бог знаний и даже один из создателей мира, с другой Анупис – проводник мертвых и знаток магических ритуалов. В комбинации с последними Гермес приобретает новые свойства: как отмечает Ф. Зелинский [29], аккадская религия, ставящая Гермеса выше остальных богов, очень удобно ложится на египетскую почву, где почитание богов перехода всегда считалось одним из приоритетов, что

в совокупности становится основой зарождения герметизма – одного из самых известных учений, призванных объяснить законы мироздания [47].

Не останавливаясь на сущности и принципах герметизма подробно, мы вновь вернемся к описанию К.Г. Юнгом свойств Меркурия, чтобы раскрыть еще одну сторону архетипа Интеллектуальной функции. Речь идет не о собственно интеллектуальных признаках присущих ему, тех, которые так искусно описываются в источниках по герметизму и которые объединяют знания, полученные как путем логики, так и интуиции, сочетают рациональное и иррациональное (интуитивное) начала мышления, комбинируют науку и магию [47]. Мы говорим о творчестве – процессе создания нового и уникального, и Гермесу в нем отводится далеко не последняя роль.

В течение очень долгого времени о творчестве говорили исходя в первую очередь из ценности получаемого при этом продукта, постоянно подчеркивая его уникальность и неповторимость. До того момента как Д.Б. Богоявленская и М. Чиксентмихайи не заговорили о творчестве как о процессе, причем, согласно М. Чиксентмихайи, последний должен нести «аутоотелический» (находящий цель в самом себе) характер [3], а по Д.Б. Богоявленской он должен быть еще и «аутоаналитическим» (то есть саморазвивающимся, если здесь можно воспользоваться еще одной калькой с древнегреческого), находящимся в постоянном прогрессе, который создается неудовлетворенной личностью, постоянно стремящейся к недостижимому совершенству в силу присущей ей «интеллектуальной активности» [2]. Роль творца, значимость продукта и объединяющий их активный процесс созидания – вот три составляющие настоящего творчества, и каким именно образом они объединяются также отвечает герметическое учение.

Итак, К.Г. Юнг, описывая присущие Меркурию/Гермесу свойства, в третьем и четвертом из них использует символику, связанную с зеркалом и отражением. Понятно, что мы уже встречались с последней, когда исследовали образ Нарцисса. Именно в этой части нашей работы мы подчеркнули положение последнего как промежуточного звена между героями, стремящимися к трансформации и самораскрытию через мужское и женское первоначала – через олицетворяемый Солнцем и Огнем идеальный патриархальный Дух и через персонифицированную Землей и Влагой материальную Природу. Застывший в момент *augmentum* (миг, предшествующий смерти) над зеркальной гладью Нарцисс [35], ищущий свою идентичность и никак не способный закончить процесс самопознания, получает свое дальнейшее развитие в образе Гермеса. А.Г. Дугин очень верно подчеркивает, рассматривая группу мифов о Гермесе-воре, в шутку крадущем атрибуты других богов (жезл Зевса, трезубец Посейдона, клещи Гефеста, пояс Афродиты, стрелы Аполлона, меч Ареса) – как кражу идентичности этих богов [31]. А значит, смысл идентичности самого Гермеса – это либо не иметь ее вообще, либо, что вернее, иметь все идентичности сразу. Как мы уже отмечали, Н. Шварц-Салант, также акцентирующий внимание как на основном признаке Нарцисса – на отсутствующей твердой идентичности последнего [37], именно на этом основании сближает его с Гермесом. Понятно, что подобного рода отсутствие четкого образа облегчает переход границ – тот самый основной признак Гермеса по Е.М. Щепановской, что демонстрирует связь указанных свойств между собой и диктуемой К.Г. Юнгом двойственностью. А собственно близость Гермеса и Нарцисса и отношение их образов к символике отражения, позволяет Ф.Ф. Зелинскому, исходя из трактовки герметических источников, прийти к очень интересным выводам о природе творчества. Анализируя создание мира с позиции высокого герметизма, он пишет о Триаде: Нус (разум), Нус-Демииург (созидающее начало) и Логос (речь) создающих мир, выводя их из образов Зевса, Гермеса и Пана [29]. В отношении последнего стоит отметить, что, согласно Г. Юнгеру, Пан является божеством, объединяющим в себе свойства как Аполлона, так и Диониса [23] (первого он даже учит мантике, со вторым объединен через образы сатиров и Силена), но при этом Пан («to pan» – то есть «всё») является по некоторым

легендам сыном Гермеса. Здесь же кстати упомянуть и то, что Эрос – общий динамический принцип лежащий в основе мироздания и стоявший у истоков последнего, также связан с Гермесом родственными узами [18; 23].

Согласно Ф.Ф. Зелинскому, кроме указанной Триады, в сотворении мира и человека (Антропоса) поучаствовало также и материнское начало – Природа. Герметические источники описывают это несколько путано и туманно, что отмечает и сам Ф.Ф. Зелинский и, например, Г. Йонас [29]. Однако оба они, анализируя текст «Поймандра» (один из основных источников герметизма [47]), подчеркивают связь творения с образом Нарцисса. Душа, плененная Природой, соединяется с ней не просто так – она стремится к своему отражению в последней, нисходит к ней и с ней объединяется. При этом авторы всегда делают акцент на отрицательном аспекте данной связи – Материя «портит» идеальную Душу. Но Зевс (или Нус), тем не менее, творит мир через Демиурга (Гермеса) и Логоса (Пана) как свои эманации, используя для этого материнскую субстанцию. Поэтому сложно сказать, насколько это в целом «плохо» или «хорошо» – скорее, такие критерии здесь в принципе малоприменимы.

В любом случае, для нас в данном контексте важна сама связь идеального начала и воплощения его в материальном носителе, причем воплощение это носит характер некоего переноса, который также не может происходить без медиатора. Именно посредник, Гермес, посланник (ангел) творца, должен воплотить разум последнего в природном начале. В переносе на человека, душа как совокупность идеальных свойств должна воплотиться в вещественной форме, и этот процесс осуществляется также с помощью наиболее динамического принципа – герметического. Гермес очень сильно связан с символикой Души, на что указывают Р. Онианс и Г. Юнгер [23; 30]. Он связан взаимоотношениями с Персефоной, Гекатой, Афиной (см. выше) и, особенно, с Афродитой, с которой у них рождается сын Гермафродит [18], который в последующем, после слияния с нимфой Салмакидой, становится персонификацией совершенства, объединяющего в себе как мужские, так и женские признаки (здесь мы вновь приходим к аналогу мифа о Нарциссе – согласно легенде, Салмакида, прежде чем увидеть Гермафродита, долго любовалась своим отражением в воде). И именно эта связь с богинями воплощающими архетип Души, ставит его выше как творца по сравнению как с Гефестом, так и с Прометеем. В. Буркерт отмечает этот момент, когда приводит легенду об «изобретении» Гермесом огня [19], что делает его конкурентом Прометея. Что касается Гефеста, то основное отличие их творчества коренится как раз в связи с Душой, которой (связи) у Гефеста, как мы отмечали ранее, нет. Гефест копирует Природу. Гермес меняет ее – возможность этого достигается им опять же вследствие связи с богинями-персонификациями Анимы, являющимися представительницами трансформирующего типа Великой Матери по Э. Нойманну [15]. Поэтому мы склонны трактовать *процесс творчества* с герметической позиции как *воплощение духовной сущности в материальном носителе с помощью энергии посредника*. Причем, как сущность воплощаемых душевных свойств, так и природа трансформируемой (и трансформирующей) субстанции не слишком важны. Наиболее важным является возможность наиболее полного переноса и воплощения свойств – т. е. «эффективность работы» Гермеса, что сближает понимание последнего как воплощения медиации с теориями М. Чиксентмихайи и Д.Б. Богоявленской.

Заключение

Итак, нам хотелось бы выделить два основных аспекта в развитии учения об архетипе Интеллектуальной функции, которые будут необходимы нам для того, чтобы суметь в последующем охарактеризовать его через теоретический аппарат современной философии и психологии. Первый касается основных свойств, позволяющих данному архетипу воплощать в

своей структуре присущие ему принципы познания и творчества. К ним мы, совместно с указанными в статье авторами, относим:

1. Двойственность – способность к непротиворечивому объединению оппозиций, возможности связать «все со всем», что далее приводит к следующему свойству.
2. Медиация – способность пересечения границ и изменения установленного порядка, что достигается присущей архетипу.
3. Динамичность – способность к постоянному изменению, развитию, трансформации, смене идентичности, т. к. процесс познания и творчества – это в первую очередь наличие собственно активности.

Второй аспект, который нам нужно будет в последующем более подробно осветить – это новое понимание, посредством данного архетипа, процесса творчества. *Творчество*, как мы считаем, исходя из вышеприведенного исследования – *это процесс выражения свойств человека как индивидуализированной, уникальной личности в материальном носителе-субстрате посредством динамичной медиации, воплощаемой в интеллектуальной (творческой) активности – постоянном поиске возможности обретения совершенной (то есть как «завершенной», так и «идеальной») идентичности.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Дружинин В.Н. Психология общих способностей. СПб: Питер, 1999. 368 с.
2. Богоявленская, Д.Б., Богоявленская, М.Е. Одаренность: природа и диагностика. – М.: АНО «ЦНПРО», 2013. – 208 с.
3. Чиксентмихайи М. Поток: психология оптимального переживания. М.: Смысл; Альпина Нон-фикшн, 2011. – 461 с.
4. Ушаков, Д.В. Психология одаренности: от теории к практике / Д.В. Ушаков. – М.: СЭ, 2000. – 80 с.
5. Разумникова, О.М. Связь частотно-пространственных параметров фоновой ЭЭГ с уровнем интеллекта и креативности / О.М. Разумникова // Журн. Высш. Нервной деятельности. – 2009. – Т. 59. – № 6. – С. 686–695.
6. Малых С.Б., Егорова М.С., Мешкова Т.А., 2008 Психогенетика. Т.1. СПб.: Питер. 408 с.
7. Кречмер, Э. Гениальные люди: Пер. с нем. СПб.: Гуманитар, агентство "Акад. проект", 1999. – 243 с.
8. Чайковский Ю.В. Элементы эволюционной диатропики. М.: Наука, 1990. 272 с.
9. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Порт-Рояль, 1997. 384 с.
10. Мейен СВ. Принципы исторических реконструкций в биологии // Системность и эволюция. – М.: Наука, 1984. – С. 7–32.
11. Бадалов А.А., Бровкина С.Н. Особенности интеллекта и мышления лиц с синдромом Икара как представителей антропной формы архетипа интеллектуальной функции // Проблемы и вызовы фундаментальной и клинической медицины в XXI веке: (ежегодн. сб. науч. тр.) вып. 17. – Б.: 2016. – С. 30–33.

12. Щепановская Е.М. Генезис и классификация мифологических архетипов: культурфилософский подход. Дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2011. – 274 С.
13. Фрейд З. Три статьи по теории сексуальности // З. Фрейд. Либи́до. – М., 1996, с 19–98.
14. Юнг К.Г. Психологические типы; Пер. с нем. Лорие С., перераб. Зеленским В.В. – Санкт-Петербург: Азбука, 2001. – 733 с.
15. Нойманн Э. Великая Мать. Глубинная психология и психоанализ. М.: Добросвет, 2012. 410 с.
16. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Дж.Дж. Фрэзер. Пер. с англ. М.К. Рылкина. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 786 с.
17. Ницше Ф. Рождение трагедии // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 7–145.
18. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс; пер. с англ. К.П. Лукьяненко; [под ред. и с послесл. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Прогресс, 1992. – 624 с.
19. Буркерт В. Греческая религия: архаика и классика / пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского. СПб., 2004. 583 с.
20. Бородай Ю.М. Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
21. Arlene A., Hermes. Gods and Heroes of the Ancient World. London; New York: Routledge, 2018.
22. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
23. Юнгер, Ф.Г. Греческие мифы / Ф.Г. Юнгер. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. – 397 с.
24. Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М.: Учпедгиз, – 1957 г. – 620 с.
25. Голубев О.В., Черноусов П.И. «Архетип» божественного кузнеца // История науки и техники в современной системе знаний: четвертая ежегодная конференция кафедры Истории науки и техники, 8 февраля 2014 г. – Екатеринбург: [Изд-во УМЦ УПИ], 2014. – С. 4–18.
26. Ковалёва И.И. Эрихтоний: миф о структуре Панафи́ней // Вестник древней истории. 2004. № 4. С. 129–136.
27. Мында Н.Б. Миф о Дедале: опыт историко-культурологического анализа // Вестник славянских культур. 2008. №3–4 (X). С. 172–180.
28. Мурзин Н.Н. Отвергнутый бог: Аполлон от греков и до наших дней // Философский журнал. – 2018. – № 24. – С. 221–249.
29. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада: Сост., коммент., пер. с др.-греч., лат., фр., англ., нем., польск. К. Богуцкого. – К.: Ирис; М.: Алетейа, 1998. – 623 с.
30. Онианс Р. На коленях богов. – М., 1999. – 592 с.

31. Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Эллинский Логос. Долина истины. – М.: Академический проект, 2016. – 549 с.
32. Юнг К.Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. – 384 с.
33. Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. 341 с.
34. Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с нем. М.: Ладомир, 2007. 319 с.
35. Киньяр, П. Секс и страх: Эссе / П. Киньяр. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 256 с.
36. Килборн, Б. Нарцисс и Леди Годива. Смертоносные взгляды и эдипальный стыд // Журнал практического психолога (Специальный выпуск: 15 лет институту практической психологии и психоанализа). – 2006. – №5. – С. 128–143.
37. Шварц-Салант Н. Нарциссизм и трансформация личности: Психология нарциссических расстройств личности / Шварц-Салант Н.; пер. с англ. В. Мершавки. – М.: Независимая фирма «Класс», 2007. – 296 с.
38. Пимонов В.И., Славутин Е.И. Структура мифа о Нарциссе // Всемирная литература в контексте культуры: Сб. научных трудов по итогам XXVI Пуришевских чтений. М., Изд-во МПГУ, 2014. С. 118–121.
39. Кернберг, О.Ф. Тяжелые личностные расстройства / О.Ф. Кернберг. – М.: Класс, 2000. – 464 с.
40. Кохут, Х. Анализ самости. Системный подход к лечению нарциссических нарушений личности / Х. Кохут. – М.: Когито-Центр, 2003. – 367 с.
41. Шамшикова, О.А. Миф о Нарциссе как модель универсальных внутриличностных проблем современного человека / О.А. Шамшикова // Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 4 (16). – С. 162–167 с.
42. Kerenyi Károly, Hermész, a lélekvezető, Budapest: Európa, 1984.
43. Бадалов А.А., Бровкина С.Н., Арпентьева М.Р., Калинин С.С., Кассымова Г.К. Архетип интеллектуальной функции: современная феноменология дескрипции протофеномена // Клиническая и специальная психология 2020. Том 9. № 1. С. 1–16.
44. Гаврилов Д.А. Мифологический образ Тёмного Бога в языческой Традиции индоевропейцев // Вестник Традиционной Культуры. 2004. № 2. С. 53–84.
45. Рак И.В. Мифы Древнего Египта. СПб.: Петро-РИФ, 1993. 270 с.
46. Уоллис. Б. Древний Египет: духи, идолы, боги / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2009. – 478 с.
47. Странден, Д. Герметизм. Его происхождение и основные учения. Сокровенная философия египтян / Странден Дмитрий; Изд. Воронеж А.И. – СПб.: Тип. Акционерного О-ва Тип. Дела, 1914. – [4], 85 с.

Badalov Andrey Askarovich

Kyrgyz-Russian Slavic university named after B.N. Yeltsin, Bishkek, Kyrgyz Republic
E-mail: andrey.badalov@bk.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9617-1637>

Brovkina Svetlana Nikolaevna

Kyrgyz state medical academy named after I.K. Ahunbaev, Bishkek, Kyrgyz Republic
E-mail: brovkina04@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9261-9852>

Anthropic form of the archetype of intellectual function as a promising model for building a universal theory of giftedness: evolution of ideas. Part 1. Mythologeme

Abstract. The article is the first part of the author's research devoted to the creation of a new methodological approach to the study of giftedness. The authors point out the shortcomings of modern approaches to the problem under study, which consist in the insufficient validity of the methodology used, both in individual scientific fields and in interdisciplinary research. It postulates the need to develop new research programs, which, according to the authors, can be created only on the basis of revising all accumulated theoretical and practical material and using a single fairly universal approach to the topic of interest. As a similar theoretical basis for further scientific research, the authors propose an approach from the point of view of the theory of evolution. The possibility of an inter-paradigm transition from general cultural and historical ideas about the problem of intelligence and creativity to their modern philosophical and psychological assessment is assumed. In the work offered to the reader, a cultural approach to the problem of intellectual giftedness and creativity is considered. Based on the analysis of the genetic system of basic archetypes, E.M. Shchepanovskaya examines the evolution of ideas about the archetype of the Intellectual function in its diachronic historical aspect. The path of the formation of this archetype in the totality of its connections with the previous forms of the organization of cognition is traced. The main features of the archetype of the Intellectual function are emphasized, which in the future can form the basis of an inter-paradigm transition – a philosophical and psychological interpretation, which makes it possible to create a unified theory of intellectual and creative giftedness. At the end of the article, on the basis of the study, the author's understanding of creativity as a process of transformation of the personal properties of an individual into a material substrate through dynamic mediation is proposed.

Keywords: culturology; philosophy; psychology; archetype; mythologeme; creativity; intelligence; interdisciplinary research; inter-paradigm transition

REFERENCES

1. Druzhinin V.N. Psikhologiya obshchikh sposobnostey. SPb: Piter, 1999. 368 s.
2. Bogoyavlenskaya, D.B., Bogoyavlenskaya, M.E. Odarennost': priroda i diagnostika. – M.: ANO «TSNPRO», 2013. – 208 s.
3. Chiksentmikhay M. Potok: psikhologiya optimal'nogo perezhivaniya. M.: Smysl; Al'pina Non-fikshn, 2011. – 461 s.
4. Ushakov, D.V. Psikhologiya odarennosti: ot teorii k praktike / D.V. Ushakov. – M.: SEH, 2000. – 80 s.
5. Razumnikova, O.M. Svyaz' chastotno-prostranstvennykh parametrov fonovoy EhEhG s urovnem intellekta i kreativnosti / O.M. Razumnikova // Zhurn. Vyssh. Nervnoy deyatelnosti. – 2009. – T. 59. – № 6. – S. 686–695.

6. Malykh S.B., Egorova M.S., Meshkova T.A., 2008 Psikhogenetika. T.1. SPb.: Piter. 408 s.
7. Krechmer, Eh. Genial'nye lyudi: Per. s nem. SPb.: Gumanitar, agentstvo "Akad. proekt", 1999. – 243 s.
8. Chaykovskiy Yu.V. Ehlementy ehvolyutsionnoy diatropiki. M.: Nauka, 1990. 272 s.
9. Yung K.G. Dusha i mif: shest' arkhетipov. Kiev: Port-Royal', 1997. 384 s.
10. Meyen SV. Printsipy istoricheskikh rekonstruktsiy v biologii // Sistemnost' i ehvolyutsiya. – M.: Nauka, 1984. – S. 7–32.
11. Badalov A.A., Brovkina S.N. Osobennosti intellekta i myshleniya lits s sindromom Ikara kak predstaviteley antropnoy formy arkhетipa intellektual'noy funktsii // Problemy i vyzovy fundamental'noy i klinicheskoy meditsiny v XXI veke: (ezhegodn. sb. nauch. tr.) vyp. 17. – B.: 2016. – S. 30–33.
12. Shchepanovskaya E.M. Genezis i klassifikatsiya mifologicheskikh arkhетipov: kul'turfilosofskiy podkhod. Dis. ... kand. filos. nauk. – SPb., 2011. – 274 S.
13. Freyd Z. Tri stat'i po teorii seksual'nosti // Z. Freyd. Libido. – M., 1996, s 19–98.
14. Yung K.G. Psikhologicheskie tipy; Per. s nem. Lorie S., pererab. Zelenskim V.V. – Sankt-Peterburg: Azbuka, 2001. – 733 s.
15. Noymann Eh. Velikaya Mat'. Glubinnaya psikhologiya i psikhoanaliz. M.: Dobrosvet, 2012. 410 s.
16. Frehzer Dzh.Dzh. Zolotaya vetv': issledovanie magii i religii / Dzh.Dzh. Frehzer. Per. s angl. M.K. Rylkina. – M.: ООО «Izdatel'stvo AST»: ЗАО NPP «Ermak», 2003. – 786 s.
17. Nitshe F. Rozhdenie tragedii // Polnoe sobranie sochineniy: V 13 tomakh. T. 1/1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya 1869–1873 godov / F. Nitshe. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2012. – S. 7–145.
18. Greyvs R. Mify Drevney Gretsii / R. Greyvs; per. s angl. K.P. Luk'yanenko; [pod red. i s poslesl. A.A. Takho-Godi]. – M.: Progress, 1992. – 624 s.
19. Burkert V. Grecheskaya religiya: arkhaika i klassika / per. s nem. M. Vitkovskoy i V. Vitkovskogo. SPb., 2004. 583 s.
20. Boroday Yu.M. Ehrotika, smert', tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya. M.: Gnozis, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. – 416 s.
21. Arlene A., Hermes. Gods and Heroes of the Ancient World. London; New York: Routledge, 2018.
22. Ehliade M. Izbrannye sochineniya. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya. M.: Ladimir, 1999. – 488 s.
23. Yunger, F.G. Grecheskie mify / F.G. Yunger. – Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', 2006. – 397 s.
24. Losev A.F. Antichnaya mifologiya v eyo istoricheskom razvitii. M.: Uchpedgiz, – 1957 g. – 620 s.
25. Golubev O.V., Chernousov P.I. «Arkhetip» bozhestvennogo kuznetsa // Istoriya nauki i tekhniki v sovremennoy sisteme znaniy: chetvertaya ezhegodnaya konferentsiya kafedry Istorii nauki i tekhniki, 8 fevralya 2014 g. – Ekaterinburg: [Izd-vo UMTS UPI], 2014. – S. 4–18.
26. Kovalyova I.I. Ehrikhtoni: mif o strukture Panafiney // Vestnik drevney istorii. 2004. № 4. S. 129–136.

27. Mynda N.B. Mif o Dedale: opyt istoriko-kul'turologicheskogo analiza // Vestnik slavyanskikh kul'tur. 2008. №3–4 (X). S. 172–180.
28. Murzin N.N. Otvergnuty bog: Apollon ot grekov i do nashikh dney // Filosofskiy zhurnal. – 2018. – № 24. – S. 221–249.
29. Germes Trismegist i germeticheskaya traditsiya Vostoka i Zapada: Sost., komment., per. s dr.-grech., lat., фр., angl., nem., pol'sk. K. Bogutskogo. – K.: Iris; M.: Aleteya, 1998. – 623 s.
30. Onians R. Na kolenyakh bogov. – M., 1999. – 592 s.
31. Dugin A.G. Noomakhiya: voyny uma. Ehllinskiy Logos. Dolina istiny. – M.: Akademicheskiy proekt, 2016. – 549 s.
32. Yung K.G. Sbranie sochineniy. Dukh Merkuriy. M.: Kanon, 1996. – 384 s.
33. Ivanov V.I. Dionis i pradionisiystvo. SPb.: Aleteyya, 1994. 341 s.
34. Keren'i K. Dionis: Proobraz neissyakaemoy zhizni / Per. s nem. M.: Lodomir, 2007. 319 s.
35. Kin'yar, P. Seks i strakh: Ehsse / P. Kin'yar. – SPb.: Azbuka-klassika, 2005. – 256 s.
36. Kilborn, B. Nartsiss i Ledi Godiva. Smertonosnye vzglyady i ehdpal'nyy styd // Zhurnal prakticheskogo psikhologa (Spetsial'nyy vypusk: 15 let institutu prakticheskoy psikhologii i psikhoanaliza). – 2006. – №5. – S. 128–143.
37. Shvarts-Salant N. Nartsissizm i transformatsiya lichnosti: Psikhologiya nartsissicheskikh rasstroystv lichnosti / Shvarts-Salant N.; per. s angl. V. Mershavki. – M.: Nezavisimaya firma «Klass», 2007. – 296 s.
38. Pimonov V.I., Slavutin E.I. Struktura mifa o Nartsisse // Vsemirnaya literatura v kontekste kul'tury: Sb. nauchnykh trudov po itogam XXVI Purishevskikh chteniy. M., Izd-vo MPGU, 2014. S. 118–121.
39. Kernberg, O.F. Tyazhelye lichnostnye rasstroystva / O.F. Kernberg. – M.: Klass, 2000. – 464 s.
40. Kokhut, kh. Analiz samosti. Sistemnyy podkhod k lecheniyu nartsissicheskikh narusheniy lichnosti / Kh. Kokhut. – M.: Kogito-Tsentr, 2003. – 367 s.
41. Shamshikova, O.A. Mif o Nartsisse kak model' universal'nykh vnutrilichnostnykh problem sovremennogo cheloveka / O.A. Shamshikova // Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya. – 2009. – № 4 (16). – S. 162–167 s.
42. Kerenyi Károly, Hermész, a lélekvezető, Budapest: Európa, 1984.
43. Badalov A.A., Brovkina S.N., Arpent'eva M.R., Kalinin S.S., Kassymova G.K. Arkhetip intellektual'noy funktsii: sovremennaya fenomenologiya deskriptsii protofenomena // Klinicheskaya i spetsial'naya psikhologiya 2020. Tom 9. № 1. S. 1–16.
44. Gavrilov D.A. Mifologicheskiy obraz Tyomnogo Boga v yazycheskoy Traditsii indoevroytsev // Vestnik Traditsionnoy Kul'tury. 2004. № 2. S. 53–84.
45. Rak I.V. Mify Drevnego Egipta. SPb.: Petro-RIF, 1993. 270 s.
46. Uollis. B. Drevniy Egipet: dukhi, idoly, bogi / Per. s angl. L.A. Igorevskogo. – M.: ZAO Tsentrpoligraf, 2009. – 478 s.
47. Stranden, D. Germetizm. Ego proiskhozhdenie i osnovnye ucheniya. Sokrovennaya filosofiya egiptyan / Stranden Dmitriy; Izd. Voronets A.I. – SPb.: Tip. Aktsionernogo O-va Tip. Dela, 1914. – [4], 85 s.