

ОБЩЕСТВО: ПРИНЦИПЫ ОРГАНИЗАЦИИ

УДК 101.1:316

ПОЛИТОГЕНЕЗ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

И.А. Вальдман

Новосибирский государственный
технический университет

veritasnostra@mail.ru

В статье рассматриваются особенности политогенеза как фактора трансформации традиционного общественного сознания, механизмы трансформации традиционного общественного сознания, обуславливающего социальную саморегуляцию посредством сакрализации всех существенных аспектов жизни общества. Показывается, что историческая трансформация традиционного общественного сознания представляет собой процесс десакрализации прежде всего как разрушение исключительности определенных норм поведения и форм деятельности в качестве единственных условий для выживания и благополучия данного общества. Процессы десакрализации существенно интенсифицируются в условиях становления государственно-политической системы развивающихся социумов и присущей им системы социальных коммуникаций, обуславливающей принудительное расширение пространства административно-политического, экономического и символического взаимодействия. Политическая система возникает в условиях разложения ранее общепризнанного сакрального порядка архаического традиционного общества. Взаимувязка в рамках общего политико-идеологического пространства государства ранее не соподчиненных друг другу традиций реализуется посредством формирования религий ранних государств на основе синкретизируемой мифологии. В статье показывается, что смысловое противоречие между различными мифологическими традициями в рамках общего государства, его ощущение и осознание возникают до появления развитого абстрактно-логического мышления как знаковое воплощение в виде конфликта конкретных интерпретаций мифологических сюжетов в качестве регулятивов социальной деятельности.

Ключевые слова: политогенез, традиционное общественное сознание, социальная коммуникация, сакральное, десакрализация, религии ранних государств.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-1.2-30-40

Как уже ранее было показано в работах автора [См., например, 3, 4], важнейшими особенностями традиционного сознания являются *сакральный* характер нормативного культурного комплекса и сакрализация всех значимых видов социальной деятельности как обеспечение безусловного воспроизведения символически заданных регулятивных программ в сочетании с неар-

тикулированной вариативностью их частных интерпретаций. При этом в рамках мифологии как исторически первой формы традиционного общественного сознания, интегрированного на основе отношения к определенному исторически наследуемому комплексу норм, регулирующих социальную деятельность, как к сакральному, сакральность некой данной традиции

представлена в собственной абсолютности, невыделенности в отношении сферы профанного или традиций иных социумов. Если формирование ранней формы традиционного сознания основывалось на относительной изоляции от внешних взаимодействий и низкой динамике дифференциации социальной деятельности в первобытных социумах, то в дальнейшем, в условиях ускоряющейся социально-экономической и государственно-политической эволюции в формирующихся ранних цивилизациях, ситуация меняется. Более тесное повседневное общение членов различных социумов вынуждает их по-новому смотреть на организующие их жизнь нормы, которые прежде были универсальными и, как казалось, вечными, что и обобщалось в феномене сакральности. Основанные на производящем хозяйстве более интенсивные взаимодействия различных обществ сделали неизбежным соотнесение собственной традиции с иными соционормативными комплексами, выступившими в качестве альтернативных в конкуренции за приоритет в регуляции социальной деятельности в той или иной сфере.

Поэтому историческая трансформация традиционного общественного сознания представляет собой процесс *десакрализации* прежде всего как *разрушение исключительности* определенных норм поведения и форм деятельности в качестве единственных условий для выживания и благополучия данного общества.

Что послужило основой для данных изменений и стало ведущим фактором трансформации традиционного общественного сознания?

Известный исследователь исторической трансформации обществ Ш.Н. Эйзенштадт в одной из своих обобщающих

работ отмечает следующие факторы перехода от эпохи первобытности к первым цивилизациям: «1) технические нововведения, сделавшие возможным производство и накопление прибавочного продукта; 2) пространственные и демографические изменения, приводившие к возникновению плотно заселенных районов и центров...; 3) изобретение письменности и 4) возрастание международных контактов» [11, с. 98]. На основании действия этих факторов (отметим – разнородных и несоотнесенных автором в конкретных механизмах развития и взаимообуславливания) сформировались такие особенности ранних цивилизаций, как «1) увеличивающаяся внутренняя структурная дифференциация; 2) растущая дифференциация и рационализация в символической сфере; 3) интенсификация взаимоотношений между обществами и усиление дифференциации между ними; 4) выделенность центров по отношению к периферии» [Там же].

Взаимная несоотнесенность группы факторов, а также их самих с возникшей раннецивилизационной спецификой не дает возможности выявить необходимую последовательность изменений, так же как и проследить характер изменений традиционного сознания, специально здесь не выраженный.

Действительно, «неолитическая революция» – переход к производящему хозяйству, и прежде всего к земледелию, создала основу для интенсификации производства прибавочного продукта с единицы освоенной площади при благоприятных природных условиях [10, с. 369]. Наряду с немалым количеством отрицательных последствий перехода к новому хозяйственному укладу [10, с. 368], это было едва ли не единственным достижением, которое имело далеко

идущие, но отнюдь не прямые и автоматические последствия. Из него трудно непосредственно вывести социальную или символическую дифференциацию (особенно ее растущую динамику) или тем более изобретение письменности. Также это верно при характеристике традиционного общественного сознания.

Переход к земледелию как к новому частичному хозяйственному укладу и как к всеобъемлющему образу жизни связывается с кризисной ситуацией – как хозяйственной, так и социальной [10, с. 369–370, 372]. При этом даже если на основе полученного (и вначале – незначительного) прибавочного продукта оказывалось возможным осуществить трудовую специализацию по хозяйственно-технологическим основаниям, то после исчерпания очевидной программы дифференциации в ремесле и в половозрастном разделении труда непосредственных причин для дальнейшей социальной дифференциации и усиления ее динамики не было. Само увеличение численности населения не ведет к этому, скорее заставляет социум разделиться. Однако, если в условиях бродячей жизни первобытных охотников и собирателей миграция в неблагоприятных условиях позволяла избежать кризиса, в условиях оседлости в сочетании с увеличением населения возрастает степень конкуренции между социумами как за эксплуатируемую территорию, что было и прежде, а также за уже накопленные продукты ее освоения. Будучи независимыми друг от друга, общества вынуждены учитывать в своем достаточно постоянном на основе оседлости и интенсивного хозяйства столкновении друг с другом воздействие контр-субъекта, детерминированного собственной сакральной традицией и, таким

образом, проблематизировать традицию собственную.

Выявляя сферу, в которой могли произойти качественные изменения традиции, следует учесть незначимость и несамодостаточность повседневного бытового поведения, его неререфлексируемость и знаковую невыраженность в отличие от базовых ритуально-мифологических комплексов традиции. Поэтому изменение базовой системы *отношения* к сакральным нормам в социуме может иметь своим источником прежде всего знаково выраженное противоречие, которое возникает с принудительной силой внутри самой системы сакральных норм. Это происходит при политогенезе в ходе усиления взаимодействия с иными социумами и в ускорении собственного развития в связи с усложнением структуры субъект-субъектных отношений. Процесс идет благодаря изменению взаимодействий как внутри данного коллектива, так и особенно благодаря изменению взаимодействий внешних.

Таким образом, с переходом к земледелию и оседлости увеличились размеры и сложность структуры обществ (с новыми социальными статусами и профессиональными специализациями). Миграции происходили реже, но в контексте оседлости все более воспринимались как экстраординарный **предельный опыт** [6, с. 18–19, 77–85]. Это обстоятельство требовало проявления *большой собственной субъектности* при адаптации к новой территории обитания, где зачастую уже присутствовали более крупные, чем в первобытности, и более сложные и разнообразные общества. Коллективу в целом необходимо было иметь более выраженную, оперативную и специализированную субъектность при освоении новой территории для постоянного оседлого про-

живания в достаточно тесном соседстве с другими не идентичными друг другу социумами. Также в подобных ситуациях приходится допустить большую внутреннюю дифференцированность в видах деятельности и связанных ними статусах ряда собственных социальных групп и отдельных лиц для обеспечения такого разнообразно специфицированного внешнего взаимодействия. На основе специализированной деятельности по взаимодействию с иными социумами как контр-субъектами в военном и хозяйственном отношении формируется государственность.

Можно утверждать, что государство как средство обеспечения эффективной деятельности социума как целого возникает там, где это невозможно сделать традиционными средствами – как *неизменными* (в своей сакральности). Такая сфера – не столько сфера хозяйственной деятельности с ее внутренней подконтрольностью и низкой динамикой внешних условий. Оперативные изменения собственной деятельности, реальная субъектность требуются прежде всего при взаимодействии с неподконтрольными и организованными внешними силами, т. е. при межгосударственном (или на более ранних этапах – межплеменном) взаимодействии. Возникновение государства как раз и выражается в возникновении постоянной и признанной обществом специализированной властвующей группы, военно-административной элиты, с ее правом и возможностью изменять жизнь социума в целях обеспечения общего блага – прежде всего в становящихся регулярными столкновениях с окружающими социумами. А это изменяет прежнее отношение к нормам как сакральным, т. е. высшим, вечным и неизменным. Таким образом, десакрализация как сущностная харак-

теристика процесса трансформации традиционного сознания оказывается непосредственно связана с процессом политогенеза, а политогенез связан с десакрализацией норм и, следовательно, с трансформацией традиционного сознания.

Хотя война не всеми исследователями рассматривается как теоретически обязательный элемент политогенеза, она как раз часто доминировала в этом процессе (что, например, справедливо для государств Ближнего Востока). Именно агрессивное взаимодействие независимых друг от друга субъектов военно-внешнеполитических отношений принуждает их к учету в регуляции деятельности иных факторов помимо собственной традиции. Для обеспечения соответствующей эффективности усиливается поддерживаемая во внешних взаимодействиях дифференциация элит и обслуживающих их профессиональных групп [7, с. 36, 44]. Однако, такая усиливающаяся динамика сама становится угрозой для сохранения представлений об общем, символически интегрированном традицией миропорядке, следование которому является основой для общественного благополучия и легитимизирует носителей власти в их требованиях подчинения себе.

В традиционном общественном сознании с его сквозной метафоричностью и избыточностью конкретных способов выражения сакрального знания при едином плане содержания [1, с. 11], способствующем необходимой помехоустойчивости традиционной трансляции, весь социум включен в эту систему знания и является (каждый человек на основании своего статуса и фрагмента общего традиционного знания) коллективным исполнителем и контролером. Старейшины могут иметь при этом лишь более специализированное участие,

не отменяющее значение всего коллектива. С возникновением государства власть (при выделении ее постоянного носителя как субъекта) прежде всего проявляется в попытках выделить и монополизировать оценку нормативности человеческой деятельности в том или ином случае в противовес прежнему коллективному контролю. Такое положение вполне закономерно. Как мы можем сказать на основании системно-деятельностного подхода, общественное отношение представляет собой **«деятельность как содержание**, то есть деятельность, взятая в ее внутренней различности. Поэтому общественное отношение также есть деятельность как форма, то есть как момент содержания» [9, с. 241], причем для своего подобного существования упомянутая внутренняя различность, разграниченность должна быть содержательно осуществлена и в определенной форме осознана субъектами, участвующими в данном отношении.

Выделение специализированной деятельности, как и обеспечивающего ее специализированного сознания, выражает собой, помимо прочего, прежде всего автономизацию функции **управления, власти** в отношении субъектов определенной массовой практики. Данный вывод мы можем сделать из того, что специализированное сознание, будучи посредствующим звеном между системой общественных отношений и деятельностью субъекта, имеет в качестве одного из своих главных назначений то, **«чтобы преодолевать разброс индивидуальных действий** лиц... более полно выявляя логику процесса» [9, с. 253], воплощенного в социальном интересе. Таким образом, управление реализуется в системе общественного отношения не только и не столько как непосредственное физи-

ческое принуждение, но через утверждение специализированного сознания и деятельности властвующего субъекта в качестве необходимого внутреннего опосредования деятельности подвластных субъектов. Теперь уже властвующий субъект устанавливает нормы деятельности или как минимум определяет соответствие конкретной деятельности заданным извне нормам. Возникает ситуация, в которой задание норм и оценка их соблюдения осуществляют властвующие субъекты, а подвластные не имеют права на собственное участие в оценке или нормотворчестве и сами рассматривают содержательное описание собственной деятельности и ее оценку властвующими как адекватные, приемлемые или даже единственно возможные действия. Это можно охарактеризовать как формирующуюся государственную идеологию в ее действии.

В традиционном обществе при минимальной исходной субъектности отдельных индивидов и коллектива в целом будущие носители власти должны были, прежде всего, сами выделиться как субъекты из системы обусловленности традицией их собственной деятельности. Они должны были принять на себя функцию контроля и оценки соответствия деятельности традиционным нормам (в чем они участвовали и прежде, но лишь как часть коллектива) и приобрести в той или иной мере осознанное самими фактическое и на каком-либо основании легитимное право внесения изменений в сами нормы поведения, что было необходимым условием изменения практики. Идеология как основа власти в государстве формировалась настолько, насколько субъекты власти выделялись как автономная группа, осознавшая и знаково выразившая собственную нетождественность с подвластными, насколько им уда-

валось отстранить от участия в оценке соблюдения традиционных норм и собственных нововведений подвластное население и при этом обеспечить легитимность собственного существования в качестве носителей власти.

Для появления политической системы общества как системы распределения властных полномочий при упорядочении принятия коллективных решений необходимо, чтобы субъекты политического процесса выделились как таковые с их нетождественными другим субъектам знаково выраженными и, таким образом, противопоставленными представлениями об интересах и потребностях [9, с. 166–167] (своих и общества в целом) и способах необходимых действий по их реализации. То есть политическая система возникает в условиях разложения общепризнанного сакрального порядка архаического традиционного общества, целью же ее видится поддержание этого порядка в его целостности, символической идентичности социуму во имя обеспечения коллективного благополучия. В этой связи кажется справедливой позиция Р. Коэна, согласно которой государство представляет собой организацию, способную предотвратить раскол социума и развить внутри него особые антираспадные институты [7, с. 44]. Вероятно, в этом можно видеть различие между государством и протогосударственными образованиями (например, вождествами). Указанное различие субъектов политического процесса конституируется как результат различной степени необходимой и возможной субъектности в системе социальной деятельности различных элементов данного общества, постепенно оформляемых в своей функциональности и знаковой выраженности. Это происходит, прежде всего, в возникающих «внеш-

неполитических отношениях», для которых характерен существенный рост динамики, взаимообусловленная необходимость изменения действий участвующих субъектов.

Необходимость принятия элитой в какой-то степени нетождественных традиционным нормам оперативных управленческих решений, особенно во внешних взаимодействиях, противопоставляет ее собственному обществу как следующему традиции коллективу [2]. Возникает определенный дефицит легитимности, который необходимо преодолеть дополнительным утверждением собственной правоты и статуса. Поскольку источник сакральных норм традиции мыслится как надчеловеческий, то право принятия знаково выражаемых решений оправдывается особой связью правящей элиты с сакральной основой мира – в противовес коллективу как не обладающему такими способностями. Элита выступает в роли посредника, трактующего «волю богов». Кроме того, близкое соседство в повседневности различных форм отношения к конкретной сакральности отдельных традиционных норм вызывает напряжение в осознании обществом собственной идентичности (которая и строилась на основе этой традиции). Поэтому одним из необходимых моментов становится утверждение дистанции и ограничение контактов с носителями власти. Это находит свое выражение в том, что уже в позднепервобытный период вырабатываются представления «о потенциально опасной, магической силе власти и о том, что только вожди и их родственники обладают набором специфических качеств, позволяющих правильно распорядиться властью, установить контакты с потусторонним миром, чтобы добиться благоприятствования своему обществу со стороны сверхестественных сил» [7, с. 28].

Остальным людям прикосновение к власти опасно для них же самих. В отношении носителей власти (прежде всего – вождей и правителей) формируется сложный этикет. Ограничивается прямой доступ к ним, что совпадает с функциональной необходимостью дифференциации элиты – помощников верховной власти и посредников в отношении собственного общества.

Еще один аспект выделения власти – необходимость воспроизводства элиты в ее эффективной способности, подготовленности к деятельности, не вполне тождественной базовой традиции и определенной способности к принятию эффективных самостоятельных решений. В результате элита в той или иной своей части монополизировала социально важные знания (как сочетание традиционно-легитимирующего их власти и эффективно-управленческого опыта), транслируя их в собственном закрытом кругу [7, с. 38]. Все упомянутое, несмотря на указанные шаги, ведет к существенному усложнению структуры общества, накоплению альтернативных возможных знаний и способов социальной деятельности и, таким образом, к постепенной десакрализации традиционных норм.

Как отмечает И.М. Дьяконов, различные мифы об одном и том же (с нашей точки зрения, логически противоречивые) не были для человека в рамках мифологического мышления противоречащими друг другу [5, с. 46–47]. Само противоречие и его ощущение, а затем и осознание возникают до появления развитого абстрактно-логического мышления как знаковое воплощение в виде конфликта конкретных интерпретаций мифологических сюжетов в качестве регулятивов социальной деятельности. Это возможно, прежде всего, тогда, когда на собственную традиционную систему норм

и долженствований данной группы накладывается другая, так же принудительно-обязательная для исполнения в тех же самых видах и ситуациях социальной деятельности. Противоречия не возникает при периферийном накоплении знаний об иных нормах (мифах), например, о мифах соседних социумов. Они могут ассимилироваться как *чужие* и *возможные* в определенной ситуации, но не как прямое противоречие обязательных норм деятельности. Данная ситуация возможна при какой-либо форме частичной или полной утраты субъектности данного социума как целого и имеющего регулирующие основания деятельности входящих в него людей в собственной (сакральной) традиции – что прежде всего соответствует включению данного социума как подчиненного элемента в состав другого государства.

При указанном, безусловном, исключительном характере сакрального как основы традиционного общественного сознания его значимая *уникальность* и единственность для данного социума и выражается в ненужности доказательства своей правоты кому бы то ни было. (В традиционных представлениях первобытности *никто ни с кем не спорит!* [5, с. 76].) В отличие от мифологий, утверждение религий ранних государств характеризуется возникновением проблемы *взаимосвязки и соотношения различных традиций*, каждая из которых в том или ином отношении сохраняет для определенных социальных и этнических групп в государстве обязательный характер. Основой этому служит, помимо прочего, отмечаемая исследователями этническая гетерогенность уже ранних государств, являющаяся обязательной чертой их социальной структуры [7, с. 43].

Когда сакральный авторитет норм ослаблен, а их содержание модифицирует-

ся субъектом власти, тогда возникает задача утверждения единства и определенной унификации действующих норм. Это создает поле для идеологического распространения субъектом власти тех или иных доктрин и ритуальной практики в качестве основных, обязательных. Эта задача особенно актуальна на периферии государства, где возникающие различия норм особенно существенны. Отсюда и «споры» с иными традициями, определенное «миссионерское» утверждение себя в противовес мифологиям периферии, так же приобретающим отчасти (насколько им удастся концептуализировать и отстоять свою значимую самостоятельность) характер религий, борющихся с инакомыслием. Однако, при малой исходной сакрализации периферийных традиций, малой величине социумов – их носителей, неорганизованности с государством (с соответствующей концептуализацией и проработкой собственной традиции) они, как правило, не акцентируют (не артикулируют) концепт идейно-политического конфликта и борьбы и могут войти в качестве локального варианта подчиненной составляющей синкретизирующегося или синтезирующегося общегосударственного культа.

В государстве при присоединении новой территории и/или ее населения усиливается проблема умножения статусно-правовых, в соответствии с мифологическим мышлением, более менее конкретно обозначенных иерархизируемых субъект-субъектных и субъект-объектных отношений (ср.: [5, с. 22]) – о недостатке языковых средств для различения обозначения «разной степени важности связей между явлениями»). Данные отношения должны быть включены тем или иным образом в общий для данного государства сакральный ми-

ропорядок. Это происходит, прежде всего, во взаимном *наложении систем и форм личной и имущественной зависимости* (и, что в нашем случае особо важно, опосредующих их функционирование символически выраженных нормативно-регулятивных описаний) центра и осваиваемой периферии. В результате возможны *частичная взаимоувязка и переписывание их значений*, что снижает конкретность прежних обозначений как на периферии, так и в центре – прежде всего для вовлеченных в данные отношения военно-административных структур. Отчасти при наложении не совпадающих в конкретике описаний статусов (что вполне может не пониматься с современной абстрагированно-типологизирующей точки зрения) могут возникать потребности в знаково-статусном закреплении прежних социальных позиций с новыми нюансами, вызванными включением в новую государственную систему. Это приводит к «умножению имен» – автономных обозначений видов деятельности (См. [8]) и к усилению законодательной фиксации такой системы (как правило, письменной). Из этого следует ускорение накопления знаково выраженных изменений (что приводит к фактическому усилению динамики сознания и ее последующего осознания в «истории»). Новые социальные статусы часто появляются при описании прав «царских людей» различных статусов на новых территориях при их взаимоотношениях с местными структурами и с центром, что затем могло проблематизировать и описание их статуса в государстве в целом. То же может быть справедливо для описания статусно-правового положения различных социальных групп включаемой в новое государство периферийной территории. Такая проблематизация статуса имела место как в отношении центра, так и, опосредован-

но, через специфическое описание в рамках «центральной» традиции в отношении к другим периферийным территориям, с которыми прежде либо могли быть иные двусторонние статусно-правовые формы соотносительного описания тех или иных социальных групп, либо такие описания могли вообще отсутствовать.

Данные процессы сопутствуют ведущему изменению по перераспределению освоенных и осваиваемых ресурсов на данной территории. Таким образом, они затрагивают как центральную, так и периферийные традиции. Но поскольку у населения вновь присоединенной периферии (которое само становится одним из ресурсов) в целях его контролируемого воспроизводства часто сохраняется определенная культурная и административная автономия, самобытность (она просто не может быть тотально заменена на иную традицию), то данное существующее напряжение, воздействующее на традиционное общественное сознание центра и периферии в данном государстве и имеющее своим источником становление и функционирование государственно-политической системы, остается длящимся во времени в течение его последовательной возможной ассимиляции в различных группах данного социума. Все это рефлексировалось в рамках представлений о том, что у той или иной территории или этноса (социума) есть свои боги-покровители, чье существование и влияние центру невозможно полностью устранить и потому необходимо учитывать в своих действиях. Поэтому в качестве средств разрешения знакового противоречия могли использоваться и взаимодополнение пан-

теонов, синкретизация культов и в итоге их универсализация в мировых «этических» или «догматических» религиях.

Литература

1. *Байбури А.К.* Ритуал в традиционной культуре. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
2. *Бельская Ю.В.* Аксиологические основания концептуализации модели человека в экономической теории // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – № 4 (60), т. 3. – С. 198–201.
3. *Вальдман И.А.* Социокультурная рефлексия свободы: политогенез и культурно-историческая память // Высшее образование в России. – 2010. – № 12. – С. 131–136.
4. *Вальдман И.А.* Традиционное общественное сознание и социальная коммуникация // Идеи и идеалы. – 2014. – № 4(22). – Т. 1. – С. 123–129.
5. *Дьяконов П.М.* Арханческие мифы Востока и Запада. – М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1990. – 247 с.
6. *Касавин П.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. – СПб.: РХГИ, 1998. – 408 с.
7. *Крадин Н.Н.* Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 11–61.
8. *Петров М.К.* Язык, знак, культура. – М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. – 328 с.
9. *Фофанов В.П.* Социальная деятельность как система. – Новосибирск: Наука, 1981. – 304 с.
10. *Шифрельман В.А.* Возникновение производящего хозяйства. – М.: Наука, 1989. – 444 с.
11. *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.

POLITOGENESIS AND TRANSFORMATION OF TRADITIONAL SOCIAL CONSCIOUSNESS

I.A. Valdman

Novosibirsk State Technical University

veritasnostra@mail.ru

The current article deals with the features of politogenesis as a factor of transforming traditional social consciousness. The article is devoted to the specifics of the traditional social consciousness, determining social self-regulation through sacralization of all significant aspects of social life. There is shown the sense of ritual and «ritual communication» in reproduction of traditional sociality. The author proves that the historical transformation of traditional consciousness is a desacralization process, which takes place primarily as a destruction of certain behavioral norms and forms of activity as the only conditions for survival and well-being of a society. The processes of desacralization are significantly intensified in the conditions of forming state and political system in developing societies and their inherent system of social communications. The involuntary extension of administrative, political, economic and symbolic interaction is caused by this communicative system. The political system appears in a decomposition of the sacred order of the archaic traditional society, which was previously seen as a universally recognized and uncontested. The linkage between previously non-subordinate to each other traditions within the common political and ideological space of a state is realized through forming religions of early states, based on syncretized mythology. The article shows that in the framework of the common state the semantic contradiction between various mythological traditions and its sense of awareness occurs before the development of abstract logical thinking as a symbolic expression in the form of a specific conflict of interpretations of mythological subjects as regulators of social activities.

Keywords: politogenesis, traditional social consciousness, social communication, sacral, desacralization, religions of early states.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-1.2-30-40

References

1. Bajburin A.K. (1993) *Ritual v tradicionnoj kul'ture* [Ritual in traditional culture]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1993. 240 p. (in Russ.)

2. Belskaja Yu.V. *Aksiologičeskie osnovanija konceptualizacii modeli čeloveka v ekonomičeskoj teorii* [Axiological grounds of conceptualizing the model of the human in economic theory] // *Vestnik of Kemerovo State University*. 2014. № 4 (60), Vol. 3. P. 198–201. (in Russ.)

3. Valdman I.A. *Sociokul'turnaja refleksija svobody: politogenez i kul'turo-istoričeskaja pamjat'* [Sociocultural reflection of freedom: genesis of politics, cultural and historical memory]. *Vysšee obrazovanie v Rossii* [Higher education in Russia]. 2010. No 12. P. 131–136. (in Russ.)

4. Valdman I.A. *Tradicionnoje obshestvennoje soznanije i social'naja kommunikacija* [Traditional social consciousness and social communication] // *Idei*

i ideally [Ideas and Ideals]. 2014. № 4(22). Vol. 1. P. 123–129. (in Russ.)

5. Diakonoff I.M. *Archaicheskie mify Vostoka i Zapada* [Archaic Myths of the Orient and the Occident]. M.: Nauka Publ.. Main Editors of Oriental Literature, 1990. 247 p. (in Russ.)

6. Kasavin I.T. *Migracija. Kreativnost'. Tekst. Problemy neklassičeskoj teorii poznanija* [Migration. Creativity. Text. Problems of non-classical theory of knowledge]. St. Petersburg: Russian Christian Institute for the Humanities Publ., 1998. 408 p. (in Russ.)

7. Kradin N.N. *Vozhdstvo: sovremennoje sostojanije problemy izučenija* [Chiefdom: Current condition and problems of study] // *Early forms of political organization: from the primitiveness to the statehood*. M.: Publishing company "Eastern Literature" Russian Academy of Sciences, 1995. P. 11–61. (in Russ.)

8. Petrov M.K. *Jazyk, znak, kul'tura* [Language, sign, culture]. M.: Nauka Publ. Main Editors of Oriental Literature, 1991. 328 p. (in Russ.)

9. Fofanov V.P. *Social'naja dejatel'nost' kak sistema* [Social activity as a system.] Novosibirsk: Nauka Publ., 1981. 304 p. (in Russ.)

10. Shnirelman V.A. *Voznikovenije proizvodjashbego kboz'jajstva* [The emergence of produc-

tive economy]. M.: Nauka Publ., 1989. 444 p. (in Russ.)

11. Eisenstadt S. *Revoljutsija i preobrazovanije obshhestv. Sravnitel'noje izučbenije civilizacij* [Revolution and the transformation of societies. A Comparative Study of Civilizations]. M.: Aspect Press Publ., 1999. 416 p. (in Russ.)