



The Methodology of the Social Research of the Institutional Person

V. N. Artyomov

Balashov Institute (branch) of Saratov State University
29, Karl Marks str., Balashov, 412300, Saratov region, Russia
E-mail: vladimir-artemov@list.ru

The paper considers the methodology of the social research of the institutional person and a possibility of working out a universal methodology for an interdisciplinary investigation of the person and an analysis of the social being by interdisciplinary sciences. Having different approaches, but the uniform vector direction, the methodology of the social research of the institutional person within the context of the philosophical conception of the institutional person relying on the ontological and value bases, reveals the functional correspondence of politics, law and culture, the correspondence of the system of interests of a person and society, discloses the specific phenomenon of decency. Through the phenomenon of decency the concrete models of the institutional person are disclosed. Synthesizing the scientific, philosophical and religious knowledge, the methodology of the social research of the institutional person allows us to correct the interests of social development with historical tasks, opening new horizons and opportunities for the cognition of social being.

Key words: knowledge, society, methodology of social research, decent person, social being, social and living space, institutional person, order of society.

References

1. Inshakov O. V. Vvedenie (Introduction). *Homo institutivus – Chelovek institutsionalnyy* (Homo institutivus – The institutional person). Ed. by O. V. Inshakov. Volgograd, 2005, pp. 9–22.
2. Makarov V. L., Shamhalov F. I., Nurgaliev R. G. «Chelovek institutsionalnyy» v intellektualnoyi istoricheskoy spirali («The institutional person» in an intellectual and historical spiral). *Homo institutivus – Chelovek institutsionalnyy* (Homo institutivus – The institutional person). Ed. by O. V. Inshakov. Volgograd, 2005, pp. 23–58.
3. Ustyancev V. B. Institutsionalnyy chelovek i poryadok v diskursakh tipov ratsionalnosti (The institutional person and the order in the discourses of the types of rationality). *Mir cheloveka: normativnoe izmerenie: sb. nauch. tr.* (Man's peace: measurement: textbook of scientific works) (po materialam mezhdunar. nauch. konf.) (Saratov, 28–29 aprelya 2008). Saratov, 2009, pp. 36–42.
4. Demidov A. I. Nenormativnyy poryadok (Thenon-normative order). *Mir cheloveka: normativnoe izmerenie: sb. nauch. tr.* (po materialam mezhdunar. nauch. konf.) (Saratov, 28–29 aprelya 2008). Saratov, 2009, pp. 22–28.
5. Strizoe A. L. Chelovek i politicheskie instituty: opyt filosofsko-sotsiologicheskogo analiza (Man and political institutions: an experience of a philosophical analysis). *Homo institutivus – Chelovek institutsionalnyy* (Homo institutivus – the institutional person). Ed. by O. V. Inshakov. Volgograd, 2005, pp. 522–539.
6. Fromm E. *Die Seele des Menschen: ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*. Frankfurt/M, 1981. 624 p. (Russ. ed.: Fromm E. *Dysha cheloveka*. Moscow, 1998. 664 p.).
7. Solov'ev V. S. *Soch.: v 2 t.* (Works: in 2 vol.). Moscow, 1989. Vol. 1. 688 p.
8. Camus A. *L'Hommerevolte*. Paris, 1951. 399 p. (Russ. ed.: Kamyu A. *Buntuyushchiy chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo*. Moscow, 1990. 415 p.).
9. Bekhman G. Sovremennoe obshchestvo kak obshchestvo riska (The modern society as a society of risk). *Voprosy filosofii* (Voprosy Filosofii), 2007, no. 1, pp. 26–46.
10. Plekhanov G. V. *Izbr. filosof. soch.: v 5 t.* (Selected philosophical works: in 5 vol.). Moscow, 1956. Vol. 2. 824 p.

Please cite this article in press as:

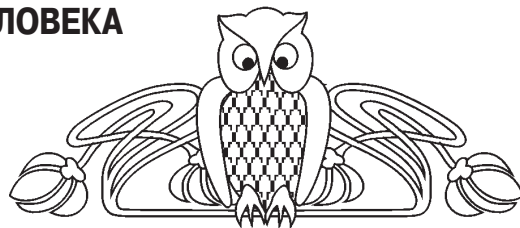
Artyomov V. N. The Methodology of the Social Research of the Institutional Person. *Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2016, vol. 16, iss. 4, pp. 365–368. DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-4-365-368.

УДК 130.2

КУЛЬТУРНАЯ АРХЕОЛОГИЯ ИДЕИ СВЕРХЧЕЛОВЕКА В ОБРАЗЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПЕРВОПРЕДКА

Беляев Дмитрий Анатольевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Липецкий государственный педагогический университет. E-mail: dm.a.belyaev@gmail.com

В статье реконструируются наиболее архаические основания, легшие в основу формирования идеи сверхчеловека. Выявляются и анализируются первичные представления о модели превосходно-трансгрессивного человека, природа которого не тождественна границам исключительно антропологической размерности. Исходной исследовательской единицей выступает образ первопредка, заключающий в себе древнейшие варианты осмысления



человеческой предельности и идентичности. Делается вывод о не вполне человеческой определенности первопредка, тотальной качественной чрезмерности и, как следствие, неоднозначности в общественном восприятии. Целый ряд антропологически иномерных и трансгрессивно человеческих качеств первопредка впоследствии стал частью различных локальных форм социокультурной объективации идеи сверхчеловека.



Ключевые слова: сверхчеловек, первопредок, человеческая иномерность, антропологическая трансгрессия, границы человеческой предельности.

DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-4-368-373

Значение идеи сверхчеловека как в философском, так и в целом научно-исследовательском дискурсах явно недооценено. В настоящее время сверхчеловек по преимуществу семантически ангажирован ницшевой философией и производными от нее и при этом подчас весьма вульгарными интерпретациями. По этой причине он зачастую оценивается как периферийный и даже маргинальный феномен, не имеющий универсального антропологического и социокультурного значения.

Здесь необходимо сделать одно уточнение: говорение о сверхчеловеке, безусловно, далеко не всегда сопряжено с использованием самого этого понятия, и поэтому оно не может замыкаться исключительно в дискурсивном поле философии Ф. Ницше. Зачастую идея сверхчеловека оформляется и понятийно выражается в множестве локальных культурных и антропологических концептов. Как таковая устремленность к сверхчеловеческому, по справедливому замечанию В. С. Соловьева, характерна для человека вообще [1, с. 629]. Действительно, тяга к сверхчеловеку имманентна культурному бытию человека, сопряженному с постоянной рефлексией о собственной идентичности, горизонте развития и метаантропологическом телесе. Б. Шоу еще в начале XX в. справедливо констатировал, что сверхчеловек, в сущности, является «ровесником Прометея» [2, с. 79]. Более того, на наш взгляд, он старше этого древнегреческого титана, однако эта культурная родословная сверхчеловека практически не изучена. Между тем понимание генеалогии и разыскание культурно архетипических оснований идеи сверхчеловека позволит не только сформировать более адекватное представление о вариантах положительной антропологической трансгрессии, но и узнать о сущности самого человека, вариантах его перспективной или иномерной модельных проекций.

Далее мы обратимся к рассмотрению наиболее архаичных пластов формирования идеи сверхчеловека в попытке выявить ее истоки и наметить базовые основания атрибуции сверхчеловеческого, закрепившиеся в поздних вариантах культурной объективации перспективных превосходно-иномерных антропологических моделей.

Думается, есть некоторые основания хотя бы частично согласиться с П. А. Флоренским

и Н. А. Бердяевым, полагавшими, что культура происходит от культа, является его прямым следствием и развитием. Дистанцируясь от аргументов религиозного порядка можно признать, что, действительно, именно культ и связанные с ним практики выступают архаическим феноменом, заключающим в себе широкий спектр множественных культурных форм. Более того, именно наличие культа, связанного с верой в священное и потустороннее, позволяет человеку расширить границы реальности и предположить формирование у него первых *метафизических* представлений. В рамках культа появляется горизонт бытия, превосходящий наличную физически-материальную данность, а вместе с ним возникают ретроспективные (около) человеческие образы, ассоциированные с человеком наличным, но выходящие за его мерную определенность. Собственно, в них берет свое основание генеалогия идеи сверхчеловека, находя отражение в древнейших религиозных культах и мифологических системах. Миф задает видение космогонических и теогонических процессов бытия, в нем формируется взгляд на человека, формулируются стратегии его отношения к миру и формы взаимодействия с ним, а также основания аксиологии и моделей деятельной активности. В данном случае миф нас интересуют как архетипическая модель мировосприятия, сохраняющая актуальность на всех этапах культурного развития вплоть до современности. Однажды сформировавшись, она постоянно воспроизводится в адекватных историческому времени формах и, соответственно, становится частью универсального культурного кода [3; 4, с. 10–17].

Обращаясь к рассмотрению архаических нарративов, нужно сделать одно методологическое уточнение. Необходимый для нашего исследования пласт древнейших культовых представлений не имеет прямого отображения в достоверном источниковом материале. Самые ранние из дошедших до нас мифологических сказаний содержат в себе лишь остаточные следы архаических образов и мотивов, подвергшиеся позднейшей переработке, поэтому их реконструкция строится на основе интерполяции современного этнографического материала и процедур «археологии первичных смыслов», вносящих известную погрешность в аутентичность представлений об архаическом мифе.

Итак, для нашего исследовательского разыскания особый интерес представляет образ человеческого первопредка, являющегося существенной частью нарратива архаического мифа. Он выражает совокупность древнейших



представлений о происхождении *культурного человека*, границах антропологической размерности и вариантах человеческой трансгрессивности. Остаточные представления о первопредке сохранились, в частности, в образах некоторых героев мифов и эпических сказаний.

Первопредок полагается как прародитель человечества, до некоторой степени *первый человек*, а также учредитель рода и обычаев. Мы говорим «до некоторой степени», потому что он определяется как *не вполне человек*. И этот факт требует отдельного рассмотрения, так как непосредственно приводит к идее сверхчеловека, закладывая фундамент ее основания.

Первопредок выступает медиатором, связующим звеном между посясторонним (естественно-природным, человеческим) и потусторонним (сверхъестественным) мирами. Этим обусловлена двойственность его природы. Герою архаического мифа присущи как свойства наличной физической реальности, так и качества потустороннего мира, т.е. явно превосходные, *чудесные* характеристики.

Деятельность первопредка сосредоточена на путешествии в потусторонний мир, где он может вступать в прямое противоборство с фантастическими созданиями (чудовищами). Его основным мотивом является необходимость добычи природных и культурных ценностей для мира людей, с помощью которых происходит конституирование собственно человеческого в его инаковости от природного и превосходности над ним. Здесь наиболее известным примером является сюжет похищения Прометеем олимпийского огня из мира богов. Этот поступок трактуется как фундаментальное культуросозидательное действие, дарующее людям способность к новому эволюционному витку, связанному с созданием «второй природы». Греческий титан устанавливает новую систему ценностных координат, которая трансформирует социокультурное пространство, и здесь герой выступает уже как культуросозидательная сила. Прометей как наследник черт первопредка пронизывает креативная энергетика, он не только становится зачинателем культуры у людей, но и, с точки зрения ряда античных авторов, является создателем человеческого рода.

Соответственно, можно выделить три фундаментальные черты архаического мифа и его героя: во-первых, характер поступков первопредка определяет будущий облик мира и образ жизни людей. Он выступает как отчасти онтологическим творцом, так и ценностным законодателем. Во-вторых, деятельность героя архаического мифа зачастую сопровождается воинскими актами против чудовищ и прочих «врагов рода

человеческого». В-третьих, деяния первопредка обладают внешней чудесностью [5, с. 45–47].

При внимательном рассмотрении указанных черт становится очевидно, что в зависимости от того, где расставлены акценты, возможно формирование трех линий видоизменения и культурного присутствия первопредка. Так, из первой черты может развиваться образ божества. В этом случае первопредок трансформируется в бога, при этой аберрации часто упрощается сюжетная часть нарратива архаического мифа и остается фиксация на его могуществе, распространяемом на мир людей. Также одним из промежуточных вариантов преобразования первопредка в божество может быть его тотемизация. Тотем здесь выступает частным случаем недоразвившегося, локального (родоплеменного) антропоанималистического божества. Тотем сохраняет двойственность своей природы, определяясь как человек и как животное, обладающее сверхъестественными качествами.

Из превалирования второй черты развивается воинский эпос и представление о первопредке как эпическом герое. Наконец, доминирование чудесности приводит к превращению архаического мифа в волшебную сказку, а первопредка в сказочного персонажа [4, с. 5–21]. В этом случае хорошо сохраняется изначальный сюжет, но теряется его значимость. В итоге архаический миф оказывается источником религиозного мифа, эпического мифа и сказки, с соответствующей коррекцией модуса восприятия и культурной трансляции образа героя-первопредка.

Далее существенный интерес представляют некоторые универсальные качества первопредка, которые находят воплощение в любой форме последующей культурной трансформации его образа и преобразовывают традиционную человеческую мерность в измерении «сверх».

Итак, каждый человек в своей жизни совершает два качественных перехода, носящих онтологический характер и осуществляемых одновременно. Первый – это переход из небытия в бытие, т.е. рождение, второй – переход из бытия в небытие, т.е. смерть. Также можно выделить один жизненно протяженный переход – взросление, который не имеет определенной временной фиксации, но обозначает достижение «функциональной полноты» возможностей человеческого существования. Причинность и мерность указанных переходов является важным основанием предельной определенности человека, проявившейся уже в нарративе архаического мифа. Поэтому неслучайно, что именно через их описание раскрывается содержание черт первопредка в их инаковости человеческим.



Двойственность природы героя архаического мифа приводит к отсутствию четкой фиксации порождающего его начала. Как правило, первопредок – сирота, не имеющий (или несколько позднее – не знающий) своих родителей и появившийся на свет чудесным, неестественным способом [5, с. 44–46]. Например, популярны образы рождения героя из камня (скалы), земли, яйца и т.п. Эта ситуация не позволяет определить естество первопредка через прямое отождествление с природой его родителя. В другом случае порождающие основания первопредка могут быть вынесены за границы собственно человеческого и отнесены к миру божественного (потустороннего).

Для первопредка характерно аномальное взросление, которое происходит, как правило, вне временной длительности. Под взрослостью в его случае понимается состояние, в котором оказывается возможна активная сверхъестественная деятельность, позволяющая ему реализоваться как социокультурному актору.

Вопрос конечной предельности первопредка, т.е. смерти, остается непроясненным. Как правило, сюжет его смертности вообще отсутствует. Это нашло отражение в поздней мифологии и эпосе. Так, былинный нарратив зачастую вообще обходит факт актуальной смерти героя-богатыря. Н. В. Петров справедливо отмечает, что «смерть в ее различных формах как прекращение земного существования героя вообще не свойственна русскому эпосу» [6, с. 155]. Смерть зачастую присуща богатырю лишь в модусе потенциальности. Даже редкие описания смерти отдельных богатырей оставляют открытым вопрос о ее окончательности.

За редким исключением архаический герой просто уходит из мира людей за границы размерности человеческого существования. Он может уйти в камень, в землю, что возвращает его к неопознанной причине рождения. Здесь можно вспомнить примеры прикованного к скале Прометея или погребенного в каменном гробу Святогора. Соответственно, первопредок перемещается в принципиально иномерную и поэтому неразличимую сферу бытия – потусторонний или запредельный мир. Это приводит к отсутствию у первопредка устремленности к бессмертию. Оно не актуально для него, так как нет самой смерти как фатального конца бытия-существования, а есть лишь переход в иное состояние существования.

Первопредок обладает тремя основными чертами или, точнее, группами черт, раскрывающих его целостную качественную определенность. Первая группа черт описывает матери-

ально-физическую данность и проявленность героя. Внешний вид первопредка в архаическом мифе не всегда прописан, и судить о нем можно в большинстве случаев по косвенным ориентирам. Как правило, герой обладает существенно преувеличенным, в сравнении с обычным человеком, размером, а вместе с ним – силой, весом и аппетитом [7, с. 62]. На архаическом уровне все эти характеристики воспринимаются как однопорядковые. Также первопредку присуща неуязвимость, проистекающая из каменотелости, унаследованной от натурообразного источника порождения [7, с. 63].

Например, у старших богатырей в русском эпосе слабо выражена «мера человеческого»: они, скорее, подобны «природным титанам», имеющим некоторые антропоморфические черты. Например, Святогор – это богатырь колоссальной силы и размеров, по масштабам сравнимый с горой [8, с. 121–126]. Дунай Иванович, антропометрически описываемый при жизни как обычный человек-богатырь, после смерти становится истоком реки Дунай [8, с. 13–29], тем самым отождествляясь с водной стихией. В этом же ряду описания внешнего облика индуистского Пुरुши и древнегреческих титанов.

Вторая группа черт характеризует стихийный темперамент героя: здесь принято выделять ярость, часто беспричинную и направленную, в том числе, и на своих, эротизм и пьянство. Все эти качества можно отнести к наиболее архаическим проявлениям, отражающим исключительно естественно-природные и иррациональные силы: их отголоски проявляются в поведении древнегреческих богов и героев. Например, Зевс был известен своим эротизмом, став прародителем множества божеств и героев, а Ахилл внушал страх своим соплеменникам буйным и беспричинно гневливым нравом. Здесь же можно вспомнить опасливое отношение к русским богатырям (особенно старшим), чей непредсказуемый нрав мог быть губителен для окружающих.

Наконец, в третьей группе черт сосредоточены чудесно-магические качества первопредка, которые своим источником имеют потустороннее естество героя. Магические способности принципиально выделяют его из мерных границ естества человеческого. В целом *чрезмерность*, избыточность является характеристикой практически всех качеств и черт первопредка.

Факт качественной чрезмерности, нерелевантность человеческой размерности обуславливает сложное, неоднозначное отношение к архаическому герою. Он никогда не воспринимается как *вполне* человек, его дуалистическая природа не позволяет ему стать *своим* в мире людей, при-



водя к социальному одиночеству и даже изгойству, которое внешне парадоксальным образом сочетается с почитанием. По своему статусу он объективно не ведает правил человеческого общества, моральных норм и поэтому находится за их рамками, хотя сам может выступать их законодателем. Зачастую первопредок отличается яростным, разрушительным поведением, причем его гнев может распространяться и на своих людей, что вызывает у них страх по отношению к архаическому герою и является дополнительным фактором невозможности его полного принятия в границы «человеческой общности». Естественным следствием этой общей несоразмерности, инаковости первопредка является сюжет уже упомянутого его ухода или даже изгнания из мира людей.

Из сюжетов более позднего эпоса можно реконструировать примечательное маркирование ног архаического героя. Это также отсылает нас к двойственной природе первопредка и совмещению в нем условно доброго и злого начал. Главным антагонистом героя выступал владыка потустороннего мира, который часто представлял в образе змея. Образ змея, считает В. Я. Пропп, изначально обладает наиболее архаической символикой, «в нем воплощены опасные для человека и губительные для него силы стихий природы» [9, с. 192]. Это дополнительно раскрывает образ первопредка как змеборца, который теперь через борьбу со змеем предстает как культурный герой, подчиняющий себе враждебные силы природы. Также первопредок как противник змея для победы над ним должен был обладать частично его качествами, быть в какой-то степени причастным его природе [4, с. 183–190]. В свою очередь змей – существо безногое, и поэтому именно уязвимость ног выступала внешним связующим проявлением змеино-го, т.е. потустороннего, опасного и инородного в архаическом герое.

Содержательно спектр поступков первопредка амбивалентен, одни из них направлены на созидание, защиту и нормирование, а другие несут, пусть и невольное, но разрушение и хаос. В дальнейшем эта двойственность устраняется путем разведения защитных и разрушительных интенций по разным персонажам, что порождает всецело положительного и полностью отрицательного героев, но пока сверхъестественные характеристики первопредка выступают для человечества источником как добра, так и зла.

Можно заключить, что уже в рамках древнейшей мифологической традиции, в контексте попытки реконструировать и осмыслить общее для человека порождающее начало возникает идея сверхчеловека. Примечательно, что первый

наиболее архаический вариант ответа на вопрос о происхождении человека предусматривает создание образа *не вполне человека – первопредка*, т.е. существа, совмещающего как человеческое естество, так и качества потусторонней человеческой природе. Первопредка можно считать изначальным архетипом сверхчеловеческого, содержащим его культурный геном. В нем заключается практически вся совокупность отличительных признаков сверхчеловека [10, с. 12–13] и возможных модусов его последующей локальной социокультурной объективации. Так, первопредку присущи принципиально иные, в сравнении с человеком, способ существования, формат взаимодействия с бытием, степень и глубина сопричастности его уровням. Это становится возможно благодаря совмещенной, двойственной человеческой и нечеловеческой (потусторонней) природе первопредка. Чрезмерность является главной мерной характеристикой всех его качеств, которые превосходят границы человеческих возможностей. Сам первопредок и его действия несоразмерны миру людей, что вызывает страх перед иномерным и избегание его. Одновременно он почитаем как прародитель, защитник, культурный прогрессор, ценностный законодатель и, наконец, некий возвышенно недостижимый идеал для человека.

Последующее разведение указанных черт создаст, с одной стороны, исключительно положительный, а с другой, полностью негативный образ восприятия сверхчеловека. Однако неизменна будет черта его иноприродности, инаковости и *не вполне человечности*, оставляющая возможность как негативно человеческой, так и превосходно (идеально) человеческой интерпретации. Все это объясняет причины будущего амбивалентного отношения к сверхчеловеку и варианты его локальной культурной объективации.

Список литературы

1. Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соч. : в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 626–634.
2. Шоу Б. Полн. собр. пьес : в 6 т. Л., 1979. Т. 2. 456 с.
3. Баркова А. Л. Проблема глубины корней эпоса и воспроизводимости архаического клише в поэпическое время. URL: <http://mith.ru/alb/epic/first.htm> (дата обращения: 18.01.2016).
4. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000. 336 с.
5. Баркова А. Л. Четыре поколения эпических героев // Человек. 1996. № 6. С. 41–51.
6. Петров Н. В. Сюжетно-мотивный состав русского эпоса : модели эпического нарратива : дис. ... канд. филол. наук. М., 2007. 301 с.



7. Баркова А. Л. Отличительные черты архаических героев в эпических традициях различных народов // Актуальные проблемы языкознания и литературоведения. М., 1994. С. 62–63.
8. Книга былин. Свод избранных образцов русской народной эпической поэзии. М., 1902. 358 с.
9. Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1999. 640 с.
10. Беляев Д. А. Философское определение сверхчеловека // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2014. Т. 14, вып. 3. С. 9–14.

Образец для цитирования:

Беляев Д. А. Культурная археология идеи сверхчеловека в образе человеческого первопредка // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16, вып. 4. С. 368–373. DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-4-368-373.

Cultural Archaeology of Idea Overman in an Image of the Human Progenitor

D. A. Belyaev

Lipetsk State Pedagogical University
42, Lenin str., Lipetsk, 398020, Russia
E-mail: dm.a.belyaev@gmail.com

In article the most archaic bases which formed the basis of formation of idea of the overman are reconstructed. Primary ideas of model of the excellent and transgressive person which nature isn't identical to limits of exclusively anthropological dimension come to light and analyzed. As initial research unit the image of the progenitor comprising the most ancient options of judgment of human limitation and identity acts. The conclusion about not quite human definiteness of the progenitor, total qualitative excessiveness, and as a result of ambiguity in public perception is drawn. A number anthropologically the human of another dimension and transgression human qualities of the progenitor in a consequence became part of various local forms of a sociocultural objectification of idea of the overman.

Key words: overman, human progenitor, human of another dimension, anthropological transgression, limits of human ultimate.

References

1. Solov'ev V. S. Ideya sverkhcheloveka (The idea of overman). Soch. v 2 t. (Works in 2 vol.). Moscow, 1988, vol. 2, pp. 626–634.
2. Shaw B. Manand Superman. Westminster, 1903. 318 p. (Russ. ed.: Shou B. *Poln. sobr. p'es: v 6 t.* Leningrad, 1979. T. 2. 456 p.).
3. Barkova A. L. *Problema glubiny korney eposa i vosproizvodimosti arkhaiskogo klishe v poepicheskoe vremya* (The problem is the depth of the roots of the epic and the reproducibility of the archaic poetic cliches in time). Available at: <http://mith.ru/alb/epic/first.htm> (accessed 18 January 2016).
4. Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* (The historical roots of the fairy tale). Moscow, 2000. 336 p.
5. Barkova A. L. Chetyre pokoleniya epicheskikh geroev (Four generations of epic heroes) // *Chelovek* (Human), 1996, no. 6, pp. 41–51.
6. Petrov N. V. *Syuzhetno-motivnyy sostav russkogo eposa: modeli epicheskogo narrativa: dis. ... kand. filol. nauk* (Plot-motivic structure of Russian epics: epic narrative model: diss. cand. of Philology). Moscow, 2007. 301 p.
7. Barkova A.L. Otlichitelnye cherty arkhaiskikh geroev v epicheskikh traditsiyakh razlichnykh narodov (The characteristics of the archaic heroes in the epic traditions of different peoples). *Aktual'nye problemy yazykoznanija i literaturovedeniya* (Actual problems of linguistics and literature). Moscow, 1994, pp. 62–63.
8. *Kniga bylin. Svod izbrannykh obratsov russkoy narodnoy epicheskoy poezii* (The book is epic. Summary of selected samples of Russian folk epic poetry). Moscow, 1902. 358 p.
9. Propp V. Ya. *Russkiy geroicheskiy epos* (Russian heroic epic). Moscow, 1999. 640 p.
10. Belyaev D. A. Filosofskoe opredelenie sverkhcheloveka (The philosophical definition of overman). *Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2014, vol. 14, iss. 3, pp. 9–14.

Please cite this article in press as:

Belyaev D. A. Cultural Archaeology of Idea Overman in an Image of the Human Progenitor. *Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2016, vol. 16, iss. 4, pp. 368–373. DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-4-368-373.