

Е. Я. Режабек

МИФОМЫШЛЕНИЕ

*Когнитивный
анализ*



УРСС

Е.Я.Режабек

МИФОМЫШЛЕНИЕ

*Когнитивный
анализ*

ББК 71.0, 87.21, 88.3

Режабек Евгений Ярославович

Мифомышление (когнитивный анализ). — М.: Едиториал УРСС, 2003. — 304 с.

ISBN 5–354–00174–9

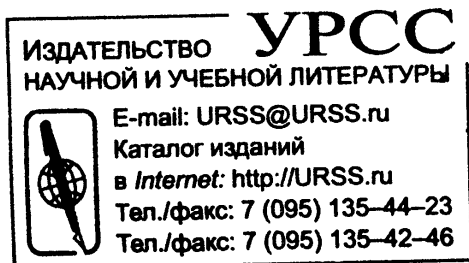
В работе прослеживается, как мифологически оформлялись представления первобытных охотников и собирателей об устройстве мира, как они развивались в сложные мифологические системы. С позиций информационно-когнитологического подхода выясняется, что неразработанность познавательных средств становилась помехой рациональному видению и практическому освоению природы, осознанию человеком глубоких жизненных потребностей.

Рецензенты:

зав. отделом философии культуры Российского института культурологии МКРФ,
доктор философских наук *О. К. Румянцев*;

профессор Межвузовского центра по исторической культурологии при РГУ,
доктор философских наук *М. В. Заковоротная*

Издательство «Едиториал УРСС». 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, 9.
Лицензия ИД № 05175 от 25.06.2001 г. Подписано к печати 27.01.2003 г.
Формат 60×90/16. Тираж 1000 экз. Печ. л. 19. Зак. № 27
Отпечатано в ГУП «Облиздат». 248640, г. Калуга, пл. Старый Торг, 5.



ISBN 5–354–00174–9

© Е. Я. Режабек, 2003
© Едиториал УРСС, 2003

Оглавление

Введение в проблематику	5
Глава 1. Психические процессы усвоения и использования информации человеком	11
Глава 2. Правополушарные (симультанно-недискретные) и левополушарные (сукцессивно-дискретные) способы обращения с информацией	30
Глава 3. Нерасчлененность мышления ребенка и проблемы его вербализации на путях к линейно-дискретному членению мира	46
Глава 4. Ранняя степень родоисторической когнитивности: условия формирования	64
§ 1. Социокультурные детерминанты когнитивности	64
§ 2. Моторно-гаптические средства нейтрализации когнитивной погрешимости	72
Глава 5. Конституитивная роль ритуала в первобытной культуре	78
Глава 6. Переход от гаптически-изобразительного к ономастико-изобразительному видению мира	92
§ 1. Гаптически-изобразительное восприятие мира как базовый элемент тотемной мифологии	92
§ 2. Ономастико-изобразительное видение как форма когнитивности	103
Глава 7. Дифференциация картины мира в эпоху производящего хозяйства. Генезис фигуры культурного героя — устроителя Вселенной	119
§ 1. «Девальвация» диффузной сегментации опыта при переходе к неолиту	119
§ 2. Когнитивные опоры Ригведы: их атрибуты и функции	123
Глава 8. Античность: эволюция когнитивности при переходе от крито-микенской культуры к полисной жизни	145
§ 1. Этап перехода когнитивной неразличенности в различенность	145
§ 2. Когнитивность гомеровского эпоса	155
§ 3. Когнитивность Гесиода	179

Глава 9. Магический ритуал в индоевропейской традиции	198
Глава 10. Исторические судьбы индоевропейской мифологии	217
Глава 11. Два подхода к родоисторическим приобретениям сознания . .	237
Вместо заключения	265
Литература	269

Введение в проблематику

Интеллектуальный климат 1950–60-х гг. за рубежом был ознаменован взрывом интереса к процессам мышления. Немалую роль в этом деле сыграла потребность в разработке компьютерных моделей, связанных с созданием «искусственного интеллекта». Технические нужды и технические потребности пробудили к жизни новую науку — когнитологию (от лат. *kogitare* — «мыслить»), представляющую собой междисциплинарную область исследований¹⁾.

Перед когнитивной наукой встала задача «понять, каким образом человек с его относительно ограниченными возможностями оказывается способным перерабатывать, трансформировать и преобразовывать огромные массивы знаний в крайне ограниченные промежутки времени»²⁾.

В свете указанной задачи когнитология оценивается как наука об общих принципах, управляющих мыслительными процессами³⁾.

Увлечение техническими приложениями и компьютерными метафорами привело к рассмотрению функционирования разума (*intelligence*) и разумных систем по аналогии с вычислительными процессами⁴⁾.

Аналогия человеческого мозга и компьютера усматривалась в способности человека и машины вести обработку информации пошаговым способом, хотя и при интеграции данных, полученных по принципиально разным каналам.

Биологическая «поправка», вносимая в операционалистские представления о деятельности мозга, выглядела так: универсальные стратегии встроены в человеческий мозг, заданы самой его биологической структурой и аналогичны электронным схемам в составе ЭВМ⁵⁾.

Одновременно в операционалистские представления были внесены уточнения, по которым следующее поколение индивидов реализует в виде «электронной схемы» то, что раньше входило (отчасти) в программное обеспечение человеческого мозга. Такое допущение, по существу, разрушало гипотезу об исходной врожденности универсальных мыслительных стратегий, присущих человеку.

Другой моделью формирования когнитивной науки стала ее разработка на базе когнитивной психологии. Еще в 1960 г. в Гарвардском университете психологом Дж. Миллером организуется первый Центр когнитивных исследований. В 1975 г. фонд А. П. Слоана (США) открыл финансирование междисциплинарной программы по когнитивным исследованиям. С 1977 г. выходит журнал “Cognitive Science” с ежегодными и ежеквартальными выпусками⁶⁾; затем стал выходить журнал “Evolution and Cognition”.

Когнитивная психология заложила некоторые базовые представления в деле разработки нарождающейся области знания.

В отличие от бихевиористов и представителей нейробиологической науки психологи-когнитивисты стремятся формулировать свои гипотезы в терминах ментальных процессов, несводимых ни к телесным реакциям организма, ни к взаимодействию нервных клеток. Эта задача была осознана как необходимость после «долгой холодной зимы объективизма»⁷⁾ вернуть мысль (*mind*) в науки о человеке.

В этой парадигме признается, что культура формирует человека: индивид всегда находится под влиянием своей культуры⁸⁾.

Одним из пионеров когнитивной психологии был Ульрик Найссер, который в 1967 г. публикует руководство, которое так и называется: «Когнитивная психология»⁹⁾.

Руководящая идея когнитивной психологии заключается в утверждении, что поведение человека детерминировано знаниями.

«Мы все созданы теми когнитивными актами, участниками которых мы были»¹⁰⁾, — утверждает У. Найссер.

Когнитивное направление в психологии стремилось и стремится обнаружить, зафиксировать, описать определенные ментальные образования, которые контролируют и регулируют способы восприятия, понимания и интерпретации человеком происходящих событий¹¹⁾. Назывались эти ментальные структуры по-разному («когнитивные схемы», «конструкты», «репрезентации» и т. д.), но везде подчеркивалась одна и та же мысль: от того, *как* устроены ментальные структуры, зависят конкретные проявления интеллектуальной активности и, более того, личностные свойства и характеристики социального поведения человека.

Согласно этой позиции, речь, мышление и любые другие формы когнитивной деятельности суть проявления действия одних и тех же фундаментальных когнитивных структур. В связи с такой установкой это направление в психологии называют, вслед за А. Пайвио, *неоментализмом*.

Сильная сторона соответствующего психологического подхода связана с ориентацией исследований на понимание познавательной активности в том виде, как она обнаруживает себя в образе поведения обычного человека, а не в специально сконструированных и крайне односторонних экспериментальных условиях. В полной мере эта установка проявляется в так называемой «экологической оптике» Дж. Гибсона, его супруги Э. Гибсон и их последователей¹²⁾.

Плодотворным нам представляется утверждение когнитивистов, что нельзя отсепарировать человеческое знание от шлейфа разнообразных когнитивных структур. Когнитивные структуры включают мифы, верования, знания, доказательства, планы, намерения и т. д. Специфика когнитивного подхода заключается в том, что когнитологию интересует совместимость языковой, сенсорной и моторной информации в едином уровне представления знаний. Особо подчеркивается, что восприятие, язык, мышление, память, действие неразрывно связаны между собой. При этом подчеркивается, что разные формы восприятия, представления и переработки информации имеют различный ценностный статус и значимость. Когнитивный и лингвистический поворот

в исследовании знания и познания предполагает объединение результатов антропологических, нейрофизиологических и нейропсихологических исследований¹³⁾.

В. З. Демьянков хорошо выразил соответствующую установку когнитивизма: «... Когниция вдвойне „интерактивна“: связана и с воспринимаемым миром и с волей человека»¹⁴⁾.

Согласно такому допущению, модусы мысли включают в себя перцептивные, вербальные и активирующие (волевые) когнитивные структуры, и потому когнитивность должна изучаться в единстве всех перечисленных компонентов. Сама многокомпонентность феномена когнитивности требует междисциплинарного исследовательского подхода, а одно из первых мест в созвездии когнитивных дисциплин принадлежит когнитивной лингвистике.

Как подчеркивал Дж. С. Брунер, «... язык в своем строении должен отражать природу когнитивных процессов, продукт которых он кодирует»¹⁵⁾.

Вот почему Т. Бивер, Дж. Кэррол, Л. А. Миллер исследование познания через язык представили как особую программу изучения человеческих знаний. Согласно аналогичному представлению, язык даже в большей степени, чем культура и общество, дает исследовательский ключ к человеческому поведению¹⁶⁾.

Еще в 1981 г. Дж. Лакофф подчеркивал, что только общими усилиями психологии, лингвистики, антропологии, философии, компьютерологии (*computer science*) можно ответить на вопросы о природе разума, об осмыслении опыта, об организации концептуальных систем¹⁷⁾.

К этой мысли на разные лады возвращаются ведущие представители когнитивной науки.

Те же Т. Бивер, Дж. Кэррол и Л. А. Миллер настаивали на достижении интегрированной картины языка, мышления и поведения людей¹⁸⁾. В афористической форме соответствующая идея была выражена К. Стеннингом: «Сложите вместе логику, лингвистику, психологию и компьютерную науку и вы получите когнитивную науку»¹⁹⁾.

Итак, когнитивная наука представляет сегодня реальное бурное развитие и реальные исследования.

В русле когнитологического направления мы и предпринимаем наше исследование, опирающееся на общие принципы материалистического монизма, к которым у нас относятся следующие допущения: существует независимый от сознания, закономерно структурированный и взаимосвязанный мир, относительная познаваемость и понимаемость которого достигается посредством восприятия, мышления и науки.

Мы разделяем убеждение И. М. Сеченова о неосновательности учения идеалистов, которые «старались вывести всю психическую жизнь человека из деятельности одного только фактора — духовной организации человека, оставляя другой, т. е. воздействие извне, совсем в стороне...»²⁰⁾.

Отталкиваясь от данных когнитивной нейропсихологии, автор принимает положение, согласно которому родоисторический человек наделен двумя врожденными способностями:

- 1) холистско-симультанной (греч. *holos* — «целое», лат. *simul* — «совместно») программой переработки информации;
- 2) аналитической программой обращения с презентуемой извне информацией.

Первую программу нейрофизиология связывает с анатомо-физиологическим устройством «правого» мозга, вторую — со структурами левой гемисферы.

Сравнение черепов раннего *Homo sapiens* с анатомическим устройством черепов *Homo sapiens sapiens* показывает, что филогенетически более древней и соответственно более развитой была деятельность правой гемисферы. Разработка аналитических когнитивных способностей архаического человека была исторически связана с эволюцией форм деятельности и с эволюцией культурно-специфических форм языкового выражения мысли.

Социальная антропология свидетельствует, что человек таков, каково его сознание, но само сознание — продукт истории, в которой решающая роль принадлежит предметно-практической деятельности. Вступая в отношения с природой, человек в первую голову познает не физические свойства вещей как таковых, а способ употребления вещи другим человеком, ее вписанность в отношения между людьми, ее социальное определение, аутентичное сложившейся культуре. Именно культура выступает как источник программ и способов действия, которыми надлежит овладеть человеку. Вот почему необходимо связывать культурные различия в познавательной деятельности с видами деятельности, принятыми в данных обществах²¹⁾.

Как подчеркивает М. Коул, для когнитивной психологии «...человеческая деятельность в культурном контексте является основной единицей психологического анализа»²²⁾. Вслед за системными преобразованиями культуры изменяется и органика²³⁾.

Но если тип культуры накладывает свою печать на когнитивность, то в свою очередь и характер когнитивности накладывает печать на тип культуры.

Ошибки в копировании сознанием информации о внешнем мире так или иначе оказываются связанными с неразвитостью языка. Репертуар языковых апперцепций в одинаковой мере характеризует и уровень когнитивности и уровень культуры, до которой возвысилось общество. Познание тем лучше справляется со своими задачами, чем глубже оно погружается в структуры бытия, чем тоньше различает его определения и подуровни, но в формах холистско-симультанного мышления, задачи членения, развертки и обособления элементов целостности плохо достижимы. Агглютинированные элементы информации, присутствующие в континуально-размытых образах, в которых специфические черты предмета представлены в наиболее общем виде, должны быть «разлеплены», диагностированы и отделены друг от друга. Это аналитическая, а не холистская задача. Холистские когнитивные режимы подлежат вытеснению дискретными линейно-последовательным

построениями. Последовательная развертка элементов информации необходима для выявления структуры целого: для соотнесения уровней организации объекта между собой. Отсюда основное направление когнитивной эволюции — диверсификация слепившегося, недискретного содержания. Такое направление когнитивных преобразований востребовано самой жизнью, диктуется культурно-исторической необходимостью. Вот почему проблемы исторической трансформации холистско-симультанного мышления в мышление линейно-дискретное, раскрытие этапов соответствующей трансформации находятся в центре внимания предлагаемой работы.

Содержательные преобразования информационных паттернов неотделимы от изменений в способах кодирования информации. Здесь одно изменение вырастает из другого. Изменение формы служит откликом на изменение содержания, и наоборот. Последовательность смены вербальных кодов переработки информации позволяет выявить сравнительно-историческое языкознание. Единство формы и содержания наиболее выпукло выступает в языковых апперцепциях, а устоявшиеся вербальные апперцепции, получившие мировоззренческое значение, в историю культуры вошли на правах *мифов*. Таким образом, генеративные преобразования мифов, на наш взгляд, манифестируют генеративные преобразования и языка, и мышления. Так когнитивная история мифов становится главным предметом нашего исследования.

Обращение к филологическим штудиям оставляет философские концепции мифа за пределами нашего рассмотрения. Тайна происхождения человеческого сознания всегда была оплотом теологии и религии. Свою задачу автор видит в том, чтобы показать: ничего «чудесного» в появлении *Homo sapiens sapiens* не было. Был очень медленный, очень постепенный процесс пробуждения человеческого сознания, проходивший через ряд последовательно сменяющихся друг друга этапов.

Обращение к истории когнитивности подтверждает предложенную Э. Дюркгеймом еще в XIX в. теоретическую модель.

«Народы, — писал Э. Дюркгейм, — идут различными путями. Развитие человечества должно быть изображаемо не под формой прямой линии, но как дерево с различными и многочисленными ветвями»²⁴).

За многообразием исторических альтернатив общая тенденция только проглядывает: это — тенденция когнитивного движения от обогащения содержания информации за счет все новых и новых дистинкций к расширению объема информации путем стадияльных ветвлений то ли сохраняемого, то ли отрицаемого ядерного содержания исходной информации.

На наш взгляд, главное достижение когнитологии — взаимосогласованность результатов, добытых в разных областях знания. Такой взаимосогласованностью выводов из разных наук мы особенно дорожим.

Специфика когнитологического подхода к языку — это выявление связи языка с экстралингвистической реальностью. Свою задачу мы видим в том, чтобы показать, какую роль сыграл язык в преодолении первичной

погрешимости знания, которая досталась нам от наших первобытных предков.

Для решения этой задачи хотя бы в первом приближении требуется ответить на вопросы:

- Как добывается человеком информация о мире?
- Как она достигает сознания?
- Как она перерабатывается в мозгу человека?
- Какова роль языка в этом процессе?

Глава 1

Психические процессы усвоения и использования информации человеком

Возникновение когнитологии и когнитивной психологии неразрывно связано с информационным подходом в психологии. Модель, которой обычно пользуются когнитивные психологи, называется «*моделью переработки информации*»²⁵⁾.

Остается разобраться, что же представляет собою информация?

Автор этой книги разделяет то представление, согласно которому информация содержится во всех объектах и событиях природы. Как писал А. И. Берг, «...ни вещества, ни энергии, не связанных с информационными процессами, не существует»²⁶⁾.

Информация дифференцирует одно природное или социальное образование от другого в соответствии с уровнем их упорядоченности и сложности.

Еще в 1970-е гг. А. И. Колмогоров показал, что информация служит объективной мерой сложности структур. Таков ее самостоятельный и объективный *физический* смысл²⁷⁾.

Принимая физическую природу информации, мы обязаны признать, что свойства информации, генерируемые ее источником, не исчезают при восприятии (потреблении) информации человеком. Вода кипит при 100° С при нормальном атмосферном давлении независимо от того, знает ли об этом что-либо человек или нет. С физической точки зрения, неизменяющийся источник генерирует неизменяемую информацию. Информация дословно означает «отпечаток». «Отпечаток», передающий сложность объекта, доходит как до живых, так и до неживых систем, но у живых систем вырабатывается свойство *копирования* запечатленной в них информации. Передавая разнообразие от одного объекта к другому, информация создает в живых системах «отпечаток», в той или иной степени изоморфный оригиналу: в мозгу человека такой «отпечаток» приобретает вид когнитивного паттерна (англ. *pattern* — «выкройка», «узор»). Изоморфность означает, что когнитивный паттерн как-то соответствует «паттерну» информации, генерируемому источником информации. Когнитивный паттерн как-то *соответствует физическому паттерну* информации. По современным представлениям, носителями и переносчиками физических паттернов информации служат различные виды энергии.

Любой поток энергии так или иначе структурирован своим источником. Структурированность потока энергии создает информационный «образец» вещи, ее информационную проекцию, распространяющуюся

в пространстве (от источника к приемнику информации). Информационная проекция есть показатель превышения (или непревышения) структурированности одного потока энергии по сравнению с другим потоком энергии. Очевидно, каждому объекту присуща своя *специфическая* мера сложности. И ее-то проекции переносятся и транслируются энергетическими полями.

За информационным срезом, характеризующим вещь, стоят ее вещественная структура и телесные свойства. Тем самым информационные срезы характеризуют и наличное, и внутреннее бытие вещи. Информационные срезы вещей неисчерпаемы и, следовательно, информационный континуум, наполняющий Вселенную, также неисчерпаем.

Итак, информация — это некоторое состояние энергетического поля, неотделимое от самого поля. Она — вполне материальный феномен. Обмен информацией происходит между любыми двумя объектами, представляющими открытые (в физическом смысле слова) системы, однако необходимым (облигатным) условием самого существования системы служит ее информационный обмен со средой тогда, когда система решает задачу самоупорядочивания, самодотраивания, самоопределения. Саморазвитие таких систем невозможно без обмена со средой веществом, энергией и информацией. По определению, информационный обмен всегда асимметричен, поскольку предполагает перемещение информации от объекта с большим информационным разнообразием к объекту с меньшим информационным разнообразием (обмен между объектами с равной информационной насыщенностью не служит задаче самоупрочения ни одной из взаимодействующих систем). Объект, поставляющий информацию, называют источником, объект, принимающий информацию, называют реципиентом. Рецепция (лат. *recipio* — «получать», *reception* — «путь, на котором нечто получено») — это процесс изменения состояния принимающей системой²⁸⁾.

Более высокоорганизованная система может выступать реципиентом информации, поступающей от менее организованной системы, если источник содержит информацию, недостающую для поддержания структурной устойчивости реципиента. Поставляемую источником информацию называют презентуемой. Это — «содержание, полученное из внешнего мира»²⁹⁾. Принятую информацию называют реципируемой. У человека реципируемая информация принимает вид когнитивной. В живых системах обмен информацией со средой складывается по схеме каузального цикла: в этом цикле реципируемая и презентуемая информация постоянно меняются местами. Живое существо выступает то генератором, то приемником информации. Прием информации происходит в форме кодирования, т. е. перевода информации из энергетического состояния в вещественное (в запись на материальном носителе). Последующий перевод информации из вещественного состояния одного кода в вещественное состояние другого кода, лучше отвечающего адаптивным целям, называется декодированием.

Отличительная черта потоков информации заключается в том, что кодирование не уничтожает самой информации, в то же время адекват-

ность записи презентуемой информации может быть большей или меньшей. Информация тем ценнее, чем выше ее изоморфность структурной упорядоченности источника. Следует подчеркнуть, что активно реагировать на изменение состава реципируемой информации в адаптивных целях могут только живые системы. Эффект обратной связи в структуре каузального цикла возникает за счет «примеривания» реципируемой информации к презентуемой, за счет сопоставления когнитивной информации с ее оригиналом во внешнем мире. Такое проецирование когнитивной информации вовне есть ее воспроизведение с целью декодирования.

У *Homo sapiens* проецирование когнитивной информации принимает вид наложения на объект, частичного отождествления с объектом. Имея в виду сознательно организуемую *Homo* деятельность, А. И. Колмогоров подразделял информацию на собственно информацию об объекте и программу построения объекта по данной информации³⁰). Программу построения объекта по данной информации будем называть процессом *аплицирования*: когнитивный паттерн так или иначе *примеривается* к физическому паттерну, сопоставляется с ним.

У человека акт «примеривания» (аплицирования) когнитивной информации сменяется актом приема презентуемой информации, акт приема сменяется актом аплицирования, вне этого каузального цикла сознательная жизнь родового человека невозможна. Все более адекватное распознавание содержания презентуемой информации — необходимое условие когнитивных успехов многих поколений людей, их вписанности в био- и геосферу. Доступ к информационным срезам бытия определял возможности и адаптационной и преобразовательной программ, которыми руководствовались люди на протяжении их истории.

Во взаимодействии между людьми источник информации называют адресантом, отправителем информации, а реципиента называют адресатом, получателем информации. Свободное оперирование информационными данными мы называем интеллектом. Согласно очерченному выше информационному подходу к психике, мы воспринимаем не сам объект, а те информационные структуры, информационные проекции, которые генерируются объектом. Наши органы чувств предназначены для того, чтобы следить за событиями окружающего нас мира, т. е. искать и принимать любую информацию о нашем окружении и интегрировать и перерабатывать эту информацию по мере ее поступления. Информационный подход в психологии когнитивной (познавательной) деятельности наиболее полно представлен в работах Дж. Гибсона и Э. Гибсон по так называемой «экологической оптике». Исходная установка этой концепции утверждает, что мы познаем мир потому, что сам мир наделен информационными свойствами. Дж. Гибсон подчеркивает: «Извлечение информации — процесс активный и непрерывный, то есть он никогда не прерывается и не прекращается. Море энергии, в ней мы живем, течет и изменяется без явных пауз. Даже мельчайшие доли энергии, которые воздействуют на рецепторы глаз, ушей, носа, языка, кожи, представляют собой не последовательность, а поток»³¹). И в другом месте:

«Информация, содержащаяся в свете и задающая нечто, не похожа, да и не должна быть похожа на то, что она задает. Она не копирует задаваемый ею объект, не является чем-то подобным ему, она даже не является точной его проекцией. В свете, который попадает в глаз наблюдателя, *ничто* не копируется — ни форма объекта, ни его поверхность, ни вещество, ни его цвет, ни тем более его движение. Однако все это в свете задано»³²⁾.

Исходным пунктом рецепции служит физическое воздействие информационного паттерна, информационно-энергетического стимула на рецепторные поверхности органов чувств. В информационных паттернах, присущих вещи, присутствуют (заданы) все ее признаки, но в нерасчленном, неотдифференцированном виде. Отдифференцировать, отличить один признак вещи от другого признака, совместно данного с первым — таково назначение рецепции, осуществляемой в последовательно усложняемых формах³³⁾.

Итак, следует отличать когнитивную информацию, как она представлена в голове человека, от презентуемой информации. Именно объект является источником презентуемой информации. Структуры световой, тепловой, химической энергии образуют паттерны информации, поставляемой нашим органам чувств: презентация есть *наличие* объекта в восприятии субъекта. Отметим, что сенсорные характеристики вещей в одинаковой мере презентированы как человеку, так и животным, а вот способы переработки информации у них разные. Специфически человеческий способ переработки информации мы будем называть *когнитивным паттерном*. Когнитивный паттерн представляет собою дубликат презентуемой информации в структурах мозга. Информация, проникшая в органы чувств человека, преобразуется психической энергией и превращается в когнитивный код.

Эволюционная эпистемология (К. Лоренц, К. Поппер) также признает информационную природу познания. Сильную сторону постулатов когнитивного дарвинизма К. Поппера составляет последовательная критика «обсервационизма», согласно которому — люди — лишь пассивные приемники информации, впечатываемой в нас извне. В противовес этой позиции К. Поппер утверждает, что мы, как организмы, чрезвычайно активны в приобретении знания — может быть, даже более активны, чем в приобретении пищи: «Информация не вливается в нас из окружающей среды. Это мы исследуем окружающую среду и активно высасываем из нее информацию, как и пищу. А люди не только активны, но иногда и критичны»³⁴⁾.

Но критика обсервационизма не мешает К. Попперу нацело отказаться от допущения «чувственных данных», т. е. элементов информации, «вливающихся» в наши органы чувств. Объективная данность элементов информации, аффицируемых извне, подвергается К. Поппером всеразъедающему сомнению. По Попперу, информация, которую мы носим в своих головах, — это знание лишь в субъективном смысле слова. Любое «чувственное данное» мы оформляем посредством языка, а человеческий язык может передавать информацию о положении дел, о ситуации,

которая может иметь место, а может и не иметь места или быть либо не быть биологически релевантной. «Она может даже не существовать»³⁵⁾. В любом случае к информации, приходящей из внешней среды, мы добавляем гипотетическое измерение: «Для того, чтобы быть способным увидеть какую-то вещь, мы должны знать, что такое „вещи“: что их можно локализовать в пространстве, что некоторые из них могут двигаться, тогда как другие не могут, что некоторые из них имеют для нас непосредственное значение и потому могут быть замечены и будут замечены, в то время как другие, менее важные, никогда не достигнут нашего сознания...»³⁶⁾.

К. Поппер является последовательным сторонником фаллибилизма — теории о том, что невозможно достичь абсолютной уверенности в эмпирическом знании (от англ. *fallible* — «погрешимый»). Более того, по К. Попперу, человеческому познанию присуща предрасположенность к совершению ошибок, склонность впадать в ошибки для человеческого ума неискоренима. К. Поппер прямо утверждает, что человеческое познание, по существу, столь же погрешимо, «как познание животных»³⁷⁾. Вот почему в рамках эволюционной эпистемологии (ЭЭ) нет места абсолютному знанию, нет места привилегированному классу высказываний, представляющих ядро несомненного знания; нет места чувственным данным как основанию для достоверности знания. Нам ничто не «дано» нашими органами чувств: все интерпретируется, декодируется, все является результатом активного экспериментирования, управляемого побуждением к исследованию. С полной определенностью К. Поппер утверждает: «Мы должны отказаться от любого подхода, который исходит из чувственных „данных“ и вообще „данного“, и заменить его предположением, что всякое человеческое знание погрешимо и предположительно. Оно является продуктом метода проб и ошибок»³⁸⁾.

Правда, К. Поппер не совсем последователен. Ведь вначале он утверждал: «Они (теории. — *E. P.*) дают нам всю лучшую и лучшую информацию о действительности (они все больше и больше приближаются к истине)»³⁹⁾.

С чем же можно согласиться в попперовском подходе к познанию?

От субъективно заданной избирательности рецепции никуда не деться. Когда К. Поппер пишет, что к интерпретации и истолкованию воспринятого нас подталкивает «соблазн будущего», т. е. нами двигают ожидания, направляемые нашими желаниями и настроениями, то он прав⁴⁰⁾. Любая реципируемая информация преломляется через структуру индивидуального сознания, взятого в целом, и потому наполняется *домысливаемым содержанием*. Вне переосмысления и переконструирования сознанием реципируемая информация никогда не «вливается» в мозг. Сознанию всегда нужно «докопаться» до незамутненного содержания, связанного с объектом как таковым. Вот почему погрешимость обязательно присутствует в восприятии (в «чувственном данном»), весь вопрос в том, каков удельный вес этой погрешимости в содержании когнитивного паттерна? То, что доля погрешимости в разных паттернах неодинакова,

это признает и сам К. Поппер. Действительно ли она может убавиться, исходя из проб и ошибок? — вот в чем вопрос. Или существуют более надежные способы вытеснения ошибок из сферы сознания?

И Дж. Гиббсона и К. Поппера объединяет признание поисковой активности как отличительной черты человеческого поведения и человеческой когнитивности. Но из признания этого обстоятельства К. Поппер и Дж. Гиббсон делают разные выводы, у первого — он крайне пессимистичен, у второго — оптимистичен.

Да, чувственным данным присуща субъективная избирательность, селективность. Субъективная готовность к рецепции выливается в интенциональность, в нацеленность на восприятие одного момента реальности в ущерб другому. Но соотношение домысливаемой и недомысливаемой (реципируемой) информации менялось и меняется на протяжении разных исторических эпох в жизни человечества. Дальнейшее изложение покажет, что в эпоху господства мифологического сознания домысливаемая информация прямо отождествлялась с реципируемой информацией: с информацией, презентуемой самим объективным бытием. Информация, воспринятая в ложном свете, в свою очередь оказывается ложной, ее степень адекватности физическим паттернам бытия оказывается явно недостаточной для переделки мира в интересах человека. Домысливаемая и потому погрешимая информация, как правило, исходит из коллективных представлений, присущих тому или иному социуму на определенной ступени его культуры. Но то, что навязывается человеку той или иной социальностью, новой социальностью может быть исправлено.

Для К. Поппера, как и для всего классического идеализма, характерно рассмотрение опыта как нерасчленного единства субъективной и объективной сторон. Но и в рамках идеализма уже получили распространение новые веяния: появился «мотив Чужого». К примеру, такой видный современный философ, как Бернхард Вальденфельс, рассматривает опыт как диалог человека с миром. У Б. Вальденфельса мы находим новую трактовку «жизненного мира» и «окружения» человека. При такой трактовке на первый план выходит «действие как телесный диалог (*Auseinandersetzung* — „извнеполагание“) с миром»⁴¹⁾. Очевидно, термин «извнеполагание другим» допускает определенное равноправие двух сторон: жизненного мира человека и его окружения. Иначе говоря, в диалоге с миром опыт *не поглощает* без остатка внешнюю реальность.

В рамках феноменологии приходит осознание того, что действительность «овладевает нами», и тогда на долю человека выпадает «страдание» от действительности. Следует согласиться с Б. Вальденфельсом, что вещи вообще могут нас физически касаться, достигать и изменять: «...эта возможность воздействия характеризует материально сущее как таковое»⁴²⁾.

Идол чистого сознания, — утверждает Вальденфельс, — «остается смешным Богом, которого способно выбить из колеи жужжание мухи»⁴³⁾. Так, императивом, под который попадают люди, становятся требования, которые исходят от самих вещей. Вот почему деятельность познания

оказывается нацелена на то, чтобы «обнаружить саму вещь без вмешательства, сопровождаемого внесением изменений»⁴⁴).

Общий вывод, к которому приходит Б. Вальденфельс, звучит так: «Я нельзя обозначать не обусловленными обстоятельствами „первым лицом“. Я как рожденное существо, которое обнаруживает себя всегда уже в мире, который оно не сотворило, которое носит имя, полученное от других, и которое открывает себя в чужих глазах, как в зеркале, определяется с помощью пропасти, расщепления, которые препятствуют тому, что тот, кто говорит „я“ (*je*), когда-нибудь совпадет с высказанным я (*moi*)»⁴⁵).

Итак, в отличие от попперианства, современная философия приходит к выводу, что самодостаточное Я (*je*) — это фантом, льстящая нам иллюзия, а не реальность. В ситуации жизненного мира существует лишь Я, *извнеположенное другим: moi*, а не *je*.

Остается проблема: как обнаружить саму вещь?

Очень четко на эту проблему указывает Б. Вальденфельс. То, что предмет восприятия способен на телесное противодействие и телесное воздействие, отличает его «от всего вспоминаемого, ожидаемого, представленного и помысленного»⁴⁶). Иначе говоря, мир наполнен не такими вещами, которые охотно подчиняются человеческой воле и человеческим ожиданиям, напротив, он скорее наполнен жесткими объектами, не поддающимся человеческим уговорам. Вот почему мир уклоняется от наших интенций, и это прекрасно осознавал еще Р. Декарт. При ударе, который я испытываю, претерпевая ощущение давления и боли, происходит деформация моего тела и *volens nolens* нам приходится считаться с реакциями нашего организма, с тем обстоятельством, что у меня есть тело, «которому приходится худо, когда я испытываю боль, которое нуждается в пище и питье, когда я страдаю от голода и жажды»⁴⁷).

Практика обращения с жесткими объектами — это великая разоблачительница иллюзий восприятия («Сколько ни говори, что во рту сладко, от этого сладость во рту не появится»).

Последовательное сбрасывание с вещей иллюзорных покровов обусловливается встречей с инвариантными ситуациями. Когда за разными проявлениями физического паттерна обнаруживается некоторое постоянство (себетождественность), оно делается маркером стабильного положения вещей, независимого от наблюдателя⁴⁸).

Встреча с жесткими объектами подталкивает человека к более реалистичной, а значит, менее погрешимой организации опыта. Регулярные встречи с жесткими объектами становятся орудием корректировки и нейтрализации ошибок восприятия. Выявление инвариантности в составе той или иной перцептивной выборки позволяет отсепарировать мнимые различия вещей от реальных. Опыт столкновения с инвариантностью приводит к закреплению в сознании практически значимых различий вещей. Вместе с тем дальнейшее изложение призвано показать, что родоисторические средства (аппаратура) такой дифференциации вырабатывались крайне медленно, буквально тысячелетиями. Вместе с тем

не вызывает сомнения, что обнаружение инвариантности рецепируемых паттернов служит эффективным противоводием против субъективности человеческого восприятия⁴⁹⁾.

Нельзя не согласиться с Дж. Гибсоном, что инвариантность чего бы то ни было становится более явной благодаря изменениям, а не вопреки им. С возрастанием многообразия изменений одной и той же вещи возрастает информационная емкость и резистентность (англ. *resist* — «сопротивляться», «противодействовать», «препятствовать», «противостоять») общего знаменателя, в котором совпадают замеченные изменения.

Как заметил А. В. Запорожец, мышление — «это деятельность, в которой субъект выходит, так сказать, за пределы, за границы собственного сознания, в которой он относится определенным образом к объекту, воздействует на объект и испытывает сопротивление этого объекта. *Мышление требует нового опыта, а не подправки старого*»⁵⁰⁾.

Ценность информации для человека неотделима от активного отношения человека к миру. Сбор и переработка информации осуществляются человеком ради реализации того или иного вида деятельности. Человек стал человеком (в филогенетическом плане) не на основе приспособления к среде или уравнивания с нею, а на основе активного преодоления сопротивления среды, приспособления *среды* к достижению своих целей. Человек выделился из животного состояния как субъект, активно противостоящий воздействию среды. Именно способ деятельности всегда задавал человеку характер концентрации внимания на тех или иных компонентах переживаемой им ситуации.

По той же причине наше сенсорика является производной по отношению к отражению движения. Сама человеческая жизнь как в индивидуальном, так и в групповом разрезе есть система сменяющих друг друга деятельностей. Деятельностная концепция психики, разработанная в психологии Л. С. Выготским и А. Н. Леонтьевым, утверждает, что человеческая психика, сознание возникают и развиваются во имя успеха человеческих целей и удовлетворения человеческих потребностей. Основоплагающее допущение этой концепции гласит: «Ключ к морфологии сознания лежит в морфологии деятельности»⁵¹⁾.

Итак, тот или иной вид деятельности порождает ту или иную морфологию сознания, а вместе с нею аппарат убывающей или возрастающей погрешимости познавательной способности. Понятно, что в разные способы деятельности включены разные органы и разные орудия, реализующие то или иное действие. Все эти факторы, вместе взятые, включая анатомо-физиологическую структуру мозга, обуславливают морфологию сознания.

Среди всех видов деятельности, определяющих возможности сознания, А. Н. Леонтьев на первое место ставил труд. Он подчеркивал, что труд — это не просто процесс воздействия на природу. Потребляя ресурсы вещества и энергии, животное также воздействует на природу. Однако, в отличие от приспособительного поведения животных, труд человека не носит биологически запрограммированного характера. Процесс воздействия на природу, который мы называем трудом, есть процесс

воздействия с помощью орудий. Орудие — это не просто физическая вещь, имеющая определенную форму. Это вещь, за которой закрепился определенный способ употребления. Человеческое орудие есть то, что изготавливается, то, что сохраняется и хранит способ действия с этим орудием. С этой точки зрения, труд есть не просто деятельность, позволяющая обнаружить инвариантность мира, это деятельность, создающая инварианты и матрицы культуры. Именно в этом состоит человекотворческая функция труда. Назначение орудия — быть носителем способа действия, и как носитель способа действия орудие связывает направленные на объект (на вещество природы) операции между собой, подчиняет их определенной логике, логике взаимодействия руки (операционального органа) с объектом: последовательность операций, осуществляемых в труде, *отбирает* наиболее эффективные (удачные) сочетания операционального органа с объектом. Такая селекция операций по критерию успешности или неуспешности закрепляется в орудии. Орудие как бы подвергает испытанию своим действием свойства предмета и соединяет между собой разные предметы, обобщает, объединяет их, причем объединяет предметы по чисто объективным, не зависящим от его отношения к предмету свойствам, которые испытываются самим действием орудия. Топор, способный расколоть один предмет, другой и третий, оказывается бессильным перед четвертым.

Итак, орудие приспособляется к предмету действия (крупное орудие не годится для овладения предметом малого размера) и выступает овеществленным мерилем его удачной обработки. Вот почему человек хранит и бережет изготовленное им орудие, заботится о тех приспособлениях, с помощью которых ему приходится обрабатывать природный материал, приготавливать (делать пригодным) к потреблению, к усвоению того вещества, той энергии, которые в нем заложены.

А вот животное не изготавливает орудий и не хранит их. Изготовление орудия — подготовительная фаза осуществления соответствующего предметного действия, и наличие такой подготовительной фазы («опережающего отражения») — существенная характеристика человеческого интеллекта. В орудийной деятельности мы наблюдаем *разрыв* фазы подготовки и фазы осуществления действия, что служит подлинным мотивом пробуждения сознания, делает необходимым сам *акт* сознания. Вещество, энергию, информацию люди добывают посредством труда.

Когнитивная система человека развивалась, чтобы служить подвижному организму. Либо изменения самих явлений, презентирующих о себе информацию, либо движения, производимые человеком, позволяют раскрыть инвариантность сенсорных характеристик вещи, попадающей в наше поле зрения. Люди движутся. Они поворачивают голову, перемещают корпус, переходят в соседнюю комнату, идут в магазин, путешествуют по миру. Нельзя понять природу презентирваемой нам информации, не учитывая эту мобильность человека.

Вещи вибрируют, ударяются, трутся, поэтому слух сообщает нам только о движении и изменении. Дети рождаются с тенденцией смотреть в направлении источника звука. Даже легкий сдвиг головы в сторону до-

статочен для того, чтобы обнаружить новые аспекты у большинства близко расположенных предметов. Поверхности пропадают из виду и вновь появляются в виду, когда наблюдатель движется, сначала в одном направлении, а затем в противоположном. Люди и животные, — подчеркивает Дж. Гибсон, — видят окружающий мир, в сущности, именно в процессе движения, а не только в паузах между локомоциями. Человек исследует оптический поток, двигая глазами, головой или всем телом. Движения глаз и головы «производят» (делают доступной) новую оптическую информацию.

Итак, первичная рецепция информационного стимула начинается с физического взаимодействия между рецепторным аппаратом и внешним предметом. Предназначение рецепторного аппарата заключается в настроенности на прием и трансформацию раздражения. Именно рецепторный аппарат производит трансформацию энергии внешнего воздействия в нервный процесс. Информационный сигнал, принявший вид нервного импульса, проходит путь от рецепторных клеток до кортикального конца распространения нервного возбуждения. Кортикальное представительство — это «конечная станция» на пути нервного импульса. Информационный стимул, попадающий на нервную ткань, преобразуется в нервно-физиологический код, приобретает вид нейродинамического «кружева». Извлечение информации из физической встречи с объектом начинается в рецепторных клетках сенсорного регистра и заканчивается в кортикальной области мозга⁵²⁾.

На всем пути от рецепторных клеток до коры головного мозга сигнал нервного возбуждения имеет общекодированную структуру, которая нуждается в последующей предметной расшифровке. Именно предметная соотнесенность объясняет «скроенность» внутреннего мира по моделям мира внешнего. Свыше 100 лет тому назад И. М. Сеченов подчеркивал: «Когда на наш глаз падает свет от какого-нибудь предмета, мы ощущаем не то изменение, которое он производит в сетчатке глаза, как бы следовало ожидать, а внешнюю причину ощущения — стоящий перед нами, т. е. вне нас предмет»⁵³⁾.

В работах Л. М. Веккера этот принцип находит дальнейшую конкретизацию. В частности, в своей монографии «Психика и реальность» Л. М. Веккер указывает: «Психически регулируемые движения, действия и целостная деятельность обращены не к пустому пространственно-временному континууму окружающей реальности, а к континууму, заполненному теми предметами, которые и являются прямыми объектами деятельности»⁵⁴⁾.

Лишь активность человека позволяет нам извлекать информацию об окружающем мире, и она же связывает предметы определенными пространственными и временными отношениями. Движение — это всегда движение относительно некоторых пространственных координат и не бывает движения вне временной длительности и временной последовательности. Успех в удовлетворении первичных потребностей человека напрямую зависит от его ориентации в пространстве. Но любое расстояние мы определяем через время, потраченное на его преодоление.

Вот почему временная структура призвана служить организующим началом всех психических событий. Вся сенсорика без исключения является производной по отношению к отражению движения. Признавая исходную роль движения в пространственно-временной структуре сенсорных процессов, мы тем самым должны признать структурообразующую роль памяти в организации человеческой психики. Образы времени неотделимы от образов движения: доминирование в психике деятельностных ориентаций в то же самое время означает доминирование образов времени как главных регуляторов как отдельных действий, так и их целостных совокупностей.

Именно на функцию памяти приходится удержание непрерывной целостности временного ряда событий.

Глубоко продуманную концепцию памяти мы находим у Л. М. Веккера. По Веккеру, память — средство осуществления актуальной динамики представлений, динамики их протекания. С одной стороны, память обеспечивает воспроизведение прошлого в настоящем именно в качестве прошлого, с другой стороны, благодаря памяти воспроизведение прошлых воздействий может быть отнесено к будущему. Таким образом, память есть передача информации по временному каналу. Память — это необходимый общий компонент и сенсорного пространства, и сенсорного времени. Это — организующий принцип формирования образов, а затем всех остальных психических процессов. Без участия памяти невозможно формирование человеческого опыта. Л. М. Веккер приходит к выводу, что память есть универсальный интегратор психики.

Воображение — своеобразная экстраполяция возможностей памяти в будущее. Воображение — это психический процесс, симметричный процессу памяти, но обращенный не назад, а вперед: от точки, отвечающей настоящему моменту, к достижению желаемого будущего. Для человека как движущегося существа решающую роль приобретает интегративная функция времени и временной организации психики. Вот почему и память, и воображение делаются сквозными психическими процессами.

Как формируется нейрофизиологический дубликат презентуемой информации в долговременной памяти? Его исходным пунктом является общекодový уровень преобразования информации, воспроизводящий метрику физического пространства и времени. Инвариантность такого воспроизведения свидетельствует о первичности соответствующего способа переработки информации.

В общекодových структурах долговременной памяти заключено *непроявленное* содержание кодов всех остальных модальностей, надстроенных или надстраивающихся над метрикой пространства и времени. Это *непроявленное* содержание *может* стать проявленным лишь за счет последующей когнитивной деятельности. Все параметры презентуемой информации заключены в общекодových структурах, но не вычленены в их соотнесенности друг с другом.

Для того, чтобы параметры презентуемой информации были структурированы в систему, отвечающую их предметной соотнесенности, требуется возникновение особых механизмов распаковки и «расфасов-

ки» информации по предметным модальностям. «Расфасовка» параметров информации по ячейкам памяти происходит в соответствии с определенными психическими законами.

Распакованная информация — это *узнанная* информация, включенная в адаптивную систему ежедневного поведения. Проявленность или непроявленность параметров информации обнаруживается по мере «прилаживания» образа памяти к презентуемому информационному паттерну, по мере примерки «выкройки» (паттерна) к реальности. Следы памяти приобретают предметную соотнесенность не в силу одноразового приема информационного стимула. Предметная соотнесенность обеспечивается *многократным* сопоставлением следов памяти с воздействием физических свойств объекта. Более того, следует подчеркнуть, что там, где у переработанной мозгом информации появляется предметная «прописка», предметный адресат, там появляется и психика. В предметной соотнесенности заключена *суть* самого феномена психики. Вместе с тем следует помнить, что содержание предметности в разных модальных кодах (зрительных, слуховых, гаптических) будет различно. В то же время информационная и энергетическая эквивалентность любых кодов коррелирует между собой. Любая сенсорно-перцептивная модальность «вырезает» только ей присущим способом определенный диапазон из объективного физического континуума соответствующих раздражений. Таким образом, разные нервно-физиологические коды по-разному артикулируют параметры полученной информации.

Ценность информации для человека определяется тем, как она служит опознанию физических вещей. Перцептивный конструкт приобретает адаптивное значение тогда, когда происходит его «выведение наружу», т. е. сравнение паттерна когнитивной информации с презентуемой информацией⁵⁵). Для того, чтобы сопоставить когнитивный паттерн с мерой самих вещей, информация должна быть не только извлечена из тайников памяти, но еще и спроецирована, трансцендирована в мир вещей самих по себе. При этом перцептивный конструкт как бы «забрасывается» в мир, засылается в разведывательный поиск для идентификации свойств объекта, способных удовлетворить насущные потребности человека. Любая примерка когнитивной информации и презентуемой информации представляет собою *идеальный* процесс: такая примерка осуществляется не в голове человека и не в вещах природы, а *между* ними. Идеальное проецирование образов памяти в мир означает, что каждый человек *сначала* выступает как закройщик, а только потом — как портной. Человек кроит мир в голове и отстриженные информационные куски прилаживает к тому, что находит вне головы. Если между когнитивной информацией и презентуемой информацией складывается какая-то форма изоморфизма, значит, «примерка» прошла успешно: наши образы в каких-то отношениях совпадают с «фигурами» вещей как таковых. Подгонка перцептивной конструкции под презентуемую объектом информацию начинается с репродукции энграммы памяти (следа памяти), переводимой из латентной в активную нейродинамическую структуру. Затем информация, извлекаемая из ко-

да долговременной памяти, должна быть переведена в код сенсорного регистра и уже в сенсорно-перцептивной форме информация может быть апплицирована на предметное окружение человека. Встреча информации, идущей изнутри, и информации, идущей извне, есть не что иное, как *оживление* прошлого опыта, актуализация следов уже имевшихся в прошлом взаимодействий субъекта перцептивного поведения с объектом перцепции.

Поскольку сенсорный регистр приспособлен для многократного пропуска информации, он тем самым служит органом сличения информации, извлекаемой из памяти и информации, поступающей от *того же самого объекта* на вход в аппараты сознания. Иначе говоря, информация не только поступает вовнутрь системы мозга, но и выводится на его входную часть. Движение информации приобретает циклический характер: \Leftrightarrow вовнутрь \Leftrightarrow вовне. Циклическое движение информации распадается на две периодически сменяющие друг друга фазы: первая фаза — движение от долговременной памяти к сенсорному регистру, вторая фаза — движение от сенсорного регистра к долговременной памяти. За пределами сенсорного регистра поток информации преобразуется в идеальный план, в идеальный феномен: проекция самой вещи ставится в соответствие сенсорному коду, *проецируемому вовне человеческим умом, человеческим сознанием*. Таким образом, цикл возвратно-поступательного движения охватывает не только нервные процессы в мозгу человека, но и их идеальное продолжение, их идеальное апплицирование на физические вещи и природные процессы.

На этом пути когнитивно-переработанная информация переносится на объект, «слипается» с ним, и в слипшемся с презентуемой информацией виде возвращается субъекту перцептивного поведения. Подгонка одной информации к другой способствует корректировке информации, забрасываемой в когнитивный поиск, снижает погрешимость гипотетической конструкции, поступающей в сенсорный регистр.

Заложенная в познавательном аппарате информационная модель, информационная «выкройка» служит своеобразной «удочкой», забрасываемой в мир. Понятно, что успех подгонки перцептивного конструкта к предметному содержанию поступающей извне информации будет зависеть от параметров информационного образа, его полноты и структурного многообразия «забрасываемого» в мир, «засылаемого» разведывательный поиск для тестирования тех черт объективной реальности, которые потребны либо в краткосрочной, либо долгосрочной перспективе. От природы перцептивных эталонов, примеряемых к отыскиваемым результатам будет зависеть селекция вычерпываемой на данном этапе информации: ее деление на «важную» и «второстепенную»; «значимую» и «незначимую» («нейтральную»).

Таким образом, использование перцептивного конструкта включает как поисковую составляющую, так и верифицирующую составляющую. Одна «выносит» информацию из перцептивного органа вовне, другая извлекает, «выуживает» информацию из окружения, в котором находится субъект перцепции. Если обе информации оказываются совместимыми,

акт верификации проходит успешно, а обе составляющие складываются в челночное движение перемещения информации из сенсорного регистра в долговременную память и обратно. Однако челночное движение «туда-сюда» не ограничивается выполнением функции проверки усвоенной ранее информации: оно расширяет ее рамки, выполняет *эвристическую* функцию, обнаруживает большую или меньшую степень инвариантности в воспринимаемой ситуации. Ведь поисковая деятельность — это всегда отыскание не только тождества, а и различия. Различия между вещами порождают модальные артикуляции, классификационную неидентичность. Вот почему в челночном движении от презентуемой информации к ее когнитивной переработке каждая «петля» обратной связи выполняет не только верификационную, а еще чисто познавательную задачу, обогащая исходное содержание новыми данными. Это неизбежно, поскольку тот же самый объект познается в движении, а следовательно, с некоторой новой стороны. Тот же эффект возникает в силу *изменения позиции наблюдателя*: точки отсчета постоянно меняются. Тем самым челночное движение постоянно расширяет диапазон информации, поступающей на вход в сенсорный регистр. В силу указанного обстоятельства общекодовая структура энграммы *разрабатывается* и приобретает способность к воспроизведению все новых и новых различий в составе вещей.

По тем же деятельностным основаниям психика человека отличается от психики животных уровнем распаковки информации, эквивалентной воспроизводимой ситуации. Челночное движение, осуществляемое посредством разных способов или видов деятельности, обеспечивает человеку возрастающую адекватность артикулируемой информации применительно к физически инвариантной ситуации. В челночном движении от презентуемой информации к ее когнитивной переработке постоянно происходит столкновение информационных потоков «туда-сюда»; переоценка одного информационного потока, недооценка прямо противоположного. Челночное движение — это одновременная *селекция* информации по некоторому заранее принятому основанию, где приоритет отдается либо сенсорному эталону, либо масштабности презентуемой информации. Само устройство человеческой психики таково, что в челночном движении происходит *выборка* из сферы поступающей информации преимущественно тех параметров, которые приложимы к сенсорному эталону.

Итак, наш когнитивный аппарат *пригоден* для постоянной корректировки непосредственного опыта. Однако человек тем и отличается от животных, что он живет в обществе и потому не может ограничиться одним только собственным узколичным опытом. Как общественное существо человек никогда не остается *наедине* с вещью (с природным образованием), а потому его чувственные данные не столько непосредственны, сколько *опосредованы* включенностью человека в жизнь социума, и уже *социум* диктует человеку способы его рецепции мира.

Для оценки степени погрешимости человеческого знания нужно в первую голову разобраться, к какому обществу принадлежит чело-

век, как социальная определенность «когниции» влияет на адекватность знания миру.

Если когнитивные паттерны представляют собой пакеты информации, то такие пакеты могут формироваться из разных источников, они включают в себя как паттерны чувственного восприятия мира, так и паттерны опосредствованного знания, куда входят коллективно выработанные представления о мире, коллективно выработанные нормы взаимоотношения людей с их окружением. Вырабатываемые обществом стереотипы диктуют индивиду, что ему надлежит делать, какой техникой — как в отношениях с природой, так и в отношениях с другими людьми — пользоваться. И тогда одни стороны мира оказываются приемлемы для сознания, а другие — неприемлемы (ввиду отсутствия надличностной санкции). Селекция приемлемого и неприемлемого осуществляется не по физическим, а по культурным основаниям.

Коллективный опыт может быть только прошлым по отношению к использованию его индивидом. Личный опыт должен потесниться под напором коллективного опыта, а это означает, что удельный вес опосредствованного знания всегда превышает удельный вес личностного знания. Память и чувства не функционируют обособленно друг от друга, и потому любая когнитивная конструкция оказывается наполнена гетерогенным содержанием⁵⁶). Для тех проекций вещей, которые выстраиваются в нашем мозгу, наиболее удачным мы считаем название, которое связано с понятием *репрезентации*. Репрезентации — это «следы» в нашей долговременной памяти, «следы» от всего, начиная от зрительных впечатлений, акустических явлений, тактильных ощущений вплоть до концептуальных репрезентаций в виде планов, намерений, умозаключений, при этом вербальные источники информации могут превалировать и даже подчинять себе перцептуальные, сенсорные, чувственные (эмоциональные) представления⁵⁷).

Итак, следует различать «языковленные» и «неязыковленные» структуры когнитивной деятельности (к которым относятся схемы сюжета действия и поведения). С указанной точки зрения, любой когнитивный паттерн, интегрированный в голове человека, разносубстратен по каналам поступающей информации, а если принять во внимание, что содержание памяти неравномерно накапливается в разные периоды жизни человека, то следует признать гетерохронность и гетерогенность информационного содержания в любом когнитивном образовании.

Система репрезентаций или «концептуальная система», как ее называет Е. С. Кубрякова, — «это динамическое образование, постоянно находится в состоянии развития и оперативной подвижности. Она постоянно преобразуется под влиянием приходящей извне информации, причем информации, получаемой по разным каналам, а также в результате ее усвоения и переработки мыслящим человеком»⁵⁸). Следует только учесть, что в поведении общественного человека традиция, как правило, перевешивает инновацию.

Объем усваиваемой информации прямо зависит от того, что человек знает заранее. Хорошо известно, что новорожденный игнорирует

информацию, которую старшие дети и взрослые усваивают без всяких усилий. Тренированный наблюдатель способен извлечь больше информации из информационного потока, чем нетренированный. Можно было бы привести и другие примеры. Как правило, распаковка и артикуляция информации происходят на базе погружения в повседневный опыт, а его когнитивные возможности крайне ограничены.

Находящаяся в круговороте движения «туда-сюда» информация, т. е. *находящаяся в работе*, составляет осознаваемую часть всей воспринимаемой информации. Информация, не вовлеченная в кругооборот челночного движения, никуда не девается, она «выпадает в осадок»: погружается либо на уровень подсознания, либо на уровень бессознательного. Но вовлеченная в кругооборот челночного движения информация «всплывает на поверхность» и становится восприятием. Оживление следов презентуемой информации в кортикальной зоне инициируется челночным движением. Восприятие — это не просто актуализированное представление, а актуализированное деятельностью «туда-сюда», *вовлеченное* в кругооборот этой деятельности. «В норме восприятие представляет собой циклический поток предвосхищений и сбора информации», — указывает У. Найссер в своей работе «Познание и реальность»⁵⁹⁾.

Неподкрепляемый кругооборотом челночного движения образ памяти как раз и называют представлением. От восприятия представление отличается более расплывчатой и обобщенной артикуляцией параметров информации, менее четкой ее выраженностью.

Элементом восприятия является ощущение. Следить за событием — значит искать и принимать любую информацию о нем, независимо от модальности. Но из сенсорного регистра мы извлекаем ровно столько информации, сколько это позволяют сделать коды долговременной памяти.

По ходу челночного движения первичная информация, извлекаемая из памяти, начинает «куститься»: ветвиться в самых неожиданных направлениях, разрастаться в разные стороны. На этой основе возникают новые способы артикуляции первичной информации.

Репертуар когнитивных паттернов, доступных человеку, лимитирован как со стороны способа нейродинамической обработки презентуемой информации, так и со стороны законов культуры, которым подчиняется человек. Воздействие культуры на содержание и форму присвоенной человеком информации будет предметом всего дальнейшего рассмотрения. В вводном разделе следует охарактеризовать анатомо-физиологические предпосылки, которые человек ставит на службу своему сознанию.

В решении этой проблемы автор присоединяется к научным представлениям, впервые разработанным А. Пайвио и Бруксом⁶⁰⁾.

Гипотеза двух систем кодирования и хранения информации в долговременной памяти человека утверждает, что информация может храниться как в образном, так и в вербальном виде (то ли в каждой системе кодирования, взятой отдельно, то ли в обеих системах вместе взятых). Системы кодирования могут перекрывать друг друга с большим акцентом

на ту или другую систему. При этом вербальный код возникает *после* активации образного кода. Единицы образно-иконической рецепции информации обрабатываются «сразу целиком», а не последовательно, такой способ обработки информации будем называть симультанным. В отличие от симультанного кода вербальный код обрабатывает поступающую извне информацию пропозиционально⁶¹⁾.

Различая «картиноподобные» и «языкоподобные» паттерны, А. Пайвио подчеркивает, что первые имеют аналогические, иконические, *континуальные* свойства, а вторые — это условные, дискретные, пропозициональные символизации. Такие подсистемы кодирования информации «различаются в самой природе репрезентивных единиц, их организации и иерархии. Функционально они независимы в том смысле, что каждая подсистема может быть активизирована независимо от другой или они могут быть активизированы параллельно. В то же время они функционально связаны таким образом, что активирующее начало одной подсистемы может быть инициатором активизации другой подсистемы»⁶²⁾. Единицы репрезентации образной подсистемы А. Пайвио называет имогенами, а единицы репрезентации вербальной подсистемы — логогенами.

Многие видные представители когнитивной лингвистики придерживаются аналогичных взглядов. Так, по представлениям Дж. Лакоффа, мышление, восприятие, эмоции, процессы осознания, двигательная деятельность и язык организованы в структурах гештальтов⁶³⁾. Дж. Лакофф различает гештальты-основания и гештальты-«фигуры». Первые характеризуются бесформенностью, *диффузностью*, непрерывностью, плавностью; меньшей очерченностью. У гештальтов-оснований (*Grund*) отсутствуют границы, они отличаются непостоянством, неоднозначной детерминированностью, у них нет различимых частей. Свойства фигур (*Figure*) — прямо противоположны названным. Дж. Лакофф сосредоточивает внимание на содержательной стороне информации, закодированной в разных подсистемах памяти. По Лакоффу, в фундаменте когнитивного айсберга лежит особый слой репрезентаций, который не может получить точного вербального выражения. Очевидно, дискретные средства (предикаты) неадекватны недискретному содержанию: между формой и содержанием когнитивности неизбежно возникают «ножницы».

На такие «ножницы» указывают и другие авторы, анализирующие единицы ментальности. Вот как с позиций психолингвистики решает эту проблему У. Чейф: «...существуют мысли, которые очень трудно выразить словами и при объективации которых мы сталкиваемся со значительными трудностями»⁶⁴⁾. В другом месте тот же автор указывал: «Большая часть нашего знания находится в еще не выкристаллизовавшемся состоянии» и лишь в момент речи «лежащее в ее основе знание выкристаллизовывается в пропозициональные „языковые структуры“»⁶⁵⁾. Однако такая трактовка когнитивности, ее происхождения и специфики отнюдь не является общепризнанной.

Гипотезе о двух системах кодирования информации в голове человека противостоит концептуально-пропозициональная гипотеза, выдвинутая Андерсоном и Бауэром⁶⁶). Гипотеза утверждает, что информация хранится в долговременной памяти в пропозициональном формате, который определяет объекты, события и их отношения. Согласно гипотезе, вне пропозициональных средств, средств дискретизации мира сознание мира невозможно.

Объяснительные возможности двух «кодовых» гипотез (двусистемной и односистемной) были проанализированы Кослиным. Ученый приходит к выводу, что гипотеза Андерсона и Бауэра не отвечает эмпирической адекватности, поскольку она не согласуется с данными, указывающими на наличие образных процессов, подчиняющихся изоморфизму второго порядка⁶⁷).

Сосредоточивая внимание на проблеме изоморфизма и гомоморфизма, мы вновь возвращаемся к вопросу: может ли информация, извлекаемая из окружения человека, оказаться недостаточной, замаскированной, двусмысленной, неясной, противоречивой и просто ложной?

Поисковая активность расширяет диапазон выборки информационных проекций, подлежащих сведению к единому знаменателю, повышает валидность (англ. *valid* — «веский, обоснованный») извлекаемой из мира информации. Вместе с тем «всасываемая» (по рецептам К. Поппера) информация переконструируется в соответствии с примысливаемым содержанием точно так же, как «вливающаяся» в наш мозг информация. «Всасываемая» информация всегда избирательна: она поглощается через некоторый фильтр, содержащийся в самом сознании. В конечном счете «всасываемая», т. е. односторонне поглощаемая информация, может содержать больше искажений, чем «вливающаяся», свободно поступающая в сенсорный регистр. Человеку необходим когнитивный баланс между активностью и приспособлением к миру (вписанностью в мир), и процедуры верификации могут больше сказать человеку о его вписанности в мир, чем процедуры фальсификации (процедуры отбрасывания непригодных к использованию паттернов информации). На этом пути даже индуктивные комбинации могут оказаться более успешными, чем немотивированные «озарения».

По существу, вне процедур верификации нет способа определить, совпадает ли апплицируемый паттерн когнитивной информации с физическим паттерном или нет?

Весь вопрос в том: поддается ли апплицируемый паттерн исправлению в ходе многочисленных проверок? Если апплицируемый паттерн оказывается чрезмерно резистентным, процедуры верификации становятся бесполезными. И, напротив, если апплицируемый паттерн поддается корректировкам, его погрешимость убывает. Все новые и новые акты апплицирования (прикидки с точки зрения совпадения образа с оригиналом), если не могут полностью уничтожить погрешимость субъективного образа, то все же существенно снижают элемент субъективизма, элемент навязывания миру иллюзорных ожиданий. Если человек доверяет посто-

янно возобновляющемуся круговороту рецепции и аппликации информации, если решающее значение он придает их взаимосогласованности между собой: их сведению к *единому* знаменателю, то более погрешимое содержание рецепции трансформируется в менее погрешимое содержание рецепции.

Вместе с тем нельзя уходить от оборотной стороны медали (что мы подчеркиваем с полной определенностью): не все aberrации сознания легко устранимы: в особенности если они связаны с устройством самого мозга — аппарата, перерабатывающего информацию о внешнем мире.

Воздействие мозга на способы переработки информации нам теперь и предстоит рассмотреть.

Глава 2

Правополушарные (симультанно-недискретные) и левополушарные (сукцессивно-дискретные) способы обращения с информацией

Наш мозг — это аппарат, инструмент извлечения информации, распространенной в мире. Понятно, что содержание информации, доступной осознанию, во многом зависит от инструмента, ее улавливающего. Свойства приемника, кодирующего и декодирующего информацию, не могут быть игнорируемы при оценке валидности информации, репрезентированной мозгом. Объективные свойства вещи можно просто «не заметить», если нет средства, аппаратурной возможности для его восприятия. Когда наука стала изучать нервно-физиологические аппараты сознания, ее ждала большая неожиданность. Оказалось, что наш мозг асимметричен.

Доминантность полушарий по отношению к речевым функциям впервые была продемонстрирована французским хирургом и антропологом Брока в 1861 г. «Мы говорим левым полушарием», — заявил Брока⁶⁸).

Оказалось, симметричные области мозга реагируют на те же раздражители, обрабатывают одинаковую информацию, но конечный результат этой обработки оказывается разным⁶⁹). Было установлено, что базисные молекулярные процессы, обеспечивающие адаптацию, у всех представителей животного мира имеют одинаковую природу. Однако механизмы, обеспечивающие надмолекулярный и надклеточный уровни организации этих свойств у животных различных филогенетических уровней, демонстрируют существенные различия, которые возрастают при переходе к человеку. Было доказано, что идентичные повреждающие воздействия на правое и левое полушарие сопровождаются количественно и качественно различными нейрохимическими сдвигами⁷⁰).

Основное различие двух типов переработки информации правым и левым полушариями мозга стало специальным предметом в работах Р. Сперри⁷¹). На основе операций по хирургическому разделению полушарий мозга Р. Сперри пришел к выводу, что каждое полушарие после рассечения мозга имеет свои собственные отдельные ощущения, восприятия, мысли и идеи, полностью обособленные от соответствующих внутренних переживаний другого полушария. Каждое полушарие — левое и правое — имеет свою собственную отдельную цепь воспоминаний и усвоенных значений, недоступных для другого. Во многих отношениях

каждое из них имеет как бы отдельное собственное мышление. За это открытие Р. Сперри в 1981 г. была присуждена Нобелевская премия.

Дальнейшие нейропсихологические исследования на людях, не подвергавшихся хирургическому вмешательству в их мозг, показали, что у более чем 95 % праворуких людей, не имевших в раннем возрасте травм или поражений мозга, язык и речь контролируются левым полушарием, а у остальных 5 % — правым. Большая часть леворуких — около 70 % — также имеют речевые зоны в правом полушарии. У половины из остальных левшей (около 15 %) речь контролируется одним правым полушарием, а у другой половины (15 %) — обоими. Полушария мозга симметричны по одним, асимметричны по другим показателям. Морфологические асимметрии возрастают в филогенетическом ряду, более рельефно выражены у человека, чем у антропоидов, максимально выражены в неокортикальных структурах: нижнетеменной, нижнелобной, верхневисочной. Сильвиева борозда, отделяющая височную долю от остальной коры, — в левом полушарии более длинная, а в правом она сильнее изогнута вверх. Такая асимметрия выявилась и при изучении ископаемых черепов неандертальского человека. Это позволяет предположить, что асимметрия полушарий составляет часть генетического наследия *Homo sapiens*.

Согласно гипотезе Гольдберга и Коста, большие полушария головного мозга человека обладают различными дескриптивными (описывающими, кодовыми) системами⁷²). Кортикальная латерализация (лат. *lateralis* — бок, сторона) психических функций означает, что информация поступает в оба полушария, но преимущественно или исключительно перерабатывается в одном из них.

Представление о преобладании аналитического восприятия в левом полушарии и аналогового, синтетического восприятия в правом полушарии возникло в неврологии давно, начиная с работ Джексона (Jackson, 1874).

При поражении правого полушария были отмечены трудности узнавания людей, определения местоположения предметов, перемещения в пространстве, сложности с одеванием. У больных с правосторонними поражениями нарушена возможность одновременно оценить, запомнить и использовать для узнавания сразу несколько признаков или компонентов сложного изображения.

В одном из исследований локальных поражений мозга у детей были описаны особенности рецепции при разных случаях мозговой патологии. При поражениях правого полушария наблюдались грубые дефекты узнавания, разрушение содержания перцептивных кодов. Больной с нарушенной правополушарной способностью называет ремень — «утюгом», пальто — «домом» (и спрашивает, почему нет окон), змею — «флагом», ведро — «книгой», телефон — «шубой» и т. п., причем один и тот же предмет, многократно предъявленный больному, оценивается, как правило, по-разному: ведро называлось то «стаканом», то «книжкой»; телефон — то «тетрадкой», то «шубой», то «книгой» и т. д. (что свидетельствует об отсутствии четко очерченных границ в правополушарной рецепции).

В некоторых случаях названия конкретных предметов подменялись более общими понятиями: белка называлась «зверем» (лексемой с контурным, четко не определенным содержанием), ворона — «птицей», кофта — «одеждой», капуста — «овощем». Цыпленок мог быть назван «мышонком», «насекомым», «вороной» и т. д.

Девочка-школьница так рассказывает об ошибках своего поведения: «...бабушка послала в магазин, а я не знала, куда идти и пошла в другую сторону», «...вынесу ведро с мусором и не знаю, в какую дверь войти, чтобы попасть домой». Очевидно, для «расплывающихся», бесформенных паттернов предметная фокусировка крайне затруднена. Больной мальчик жалуется: «Я не могу понять, кто это такой, потому что вместо глаз вижу кружочки, а вместо рта и носа — палочки»; «Ко мне пришли родители, а я не узнал их и принял за чужих людей». Девочка признается: «Чужую тетю приняла за маму и только, когда обняла ее, поняла, что это не мама».

Нарушения зрительного восприятия у детей с поражениями правого полушария часто сочетались с нарушениями конструктивной деятельности. Скажем, вместо рисунка куба на бумаге появлялись каракули, изображающие налагающиеся друг на друга пятна плоских поверхностей. В целом поражения правого полушария приводили к нарушениям узнавания предметов. Рецепция происходила на диффузном уровне, не позволяющем четко отграничить один предмет от другого.

Вот как описывал специфику правополушарного зрительного восприятия Р. Сперри. «Имея дело, например, с лицами, правое полушарие, по-видимому, реагирует на все лицо в целом, воспринимая его как перцептуальную единицу, в то время как левое обращает внимание на отдельные выдающиеся признаки и детали, к которым легко могут быть приложены вербальные ярлыки, и использует эти признаки (глаза, нос, очки, прическу. — *Е. Р.*) для различения и узнавания»⁷³).

Наиболее фундаментально обоснованным положением современной неврологии является вывод о доминировании правого полушария при выполнении сложных пространственных заданий. Доказано, что правое полушарие превосходит левое при выработке ассоциаций по внешнему сходству. Правое полушарие выявляет внешнее генерализованное сходство предметов, но не реагирует на их внутреннее соответствие, а левое — наоборот⁷⁴). Можно сказать, что правополушарное обращение с информацией таково, что из сенсорного регистра информация погружается в континуальное пространство «мерцающих» паттернов с постоянно колеблющимися границами⁷⁵). Аналоговая переработка презентруемой информации такова, что еще до вычленения конкретной внутренней структуры воспринимаемого объекта грубо отображаются его общие размеры по длине, ширине, высоте, но лишь в контурном, усредненном виде. Представления о форме и величине предмета «мерцают», колеблются вокруг некоторых средних значений. Правополушарные коды можно охарактеризовать как *изобразительно-генерализующие*, *изобразительно-контурные*.

Такой вдумчивый исследователь, как В. В. Аршавский, подчеркивал, что отличительной особенностью правополушарного способа обраще-

ния с информацией является одномоментный охват всех ситуативных связей, что обеспечивает непосредственное восприятие реальности в ее *непрерывности*, принятие ее такой, какой она является, т. е. обнаруживает себя в доселективном (мы бы сказали — додискретном. — *Е. Р.*) изображении⁷⁶).

Правополушарные паттерны восприятия воспроизводят совокупности различных и противоречивых свойств и связей предмета или явления *в их целостности*. Но эта целостность представляет собой «целостность мозаики или калейдоскопической картины», в которой недифференцировано размещение элементов, следующих друг за другом⁷⁷).

По представлениям О. С. Адрианова, на долю правого субдоминантного у людей нашей культуры «приходится более элементарный „первосигнальный“ уровень гнозиса (непосредственное, конкретное, образное восприятие) и праксиса (по И. С. Беритову, „образная психонервная деятельность“»⁷⁸).

С позиций неврологии, *последовательная* моторная координация осуществляется в левом полушарии. Так, Р. Эфрон показал, что у здоровых людей оценка временного порядка двух коротких тактильных (осязательных) стимулов осуществляется преимущественно левым полушарием⁷⁹. Миллс получила в 1977 г. сходные результаты, используя невербальные слуховые стимулы. Кроме того, ею было обнаружено, что оценка коротких временных интервалов, даже если они не последовательны, происходит благодаря левому полушарию. Специализация левого полушария для *последовательного* анализа тактильных ощущений стала предпосылкой для развития в нем механизмов речи.

По представлениям Д. Кимур, левополушарная асимметрия человека генетически связана со специализацией животных предков человека, у которых «левый» мозг «заведовал» моторикой. Согласно гипотезе 1974 г., выдвинутой Кимурой с сотрудниками, левое полушарие стало «седалищем» знаково-символической, дискурсивной деятельности потому, что оно оказалось хорошо приспособленным для некоторых видов двигательной активности. Эволюционные преимущества, предлагаемые искусной в манипуляции рукой, оказались наиболее полезным основанием для построения системы общения, которая сначала была жестовой и использовала правую руку, но впоследствии стала использовать голосовую мускулатуру. В результате левое полушарие приобрело фактическую монополию в управлении моторными системами, участвующими в выработке речи — устной или письменной. Тонкая артикуляция звуков оказалась связана с движениями губ, языка, гортани, отсюда ее «прописанность» в левом полушарии⁸⁰).

Как известно, дискурсивное мышление представляет собою перевод информации с собственно психологического языка пространственно-предметных структур (а «первосигнальный» уровень переработки информации унаследован человеком от его животных предков) на символически-оперативный язык, представленный речевыми сигналами. Условный, «неизобразительный» характер последних позволяет вывести переработку

презентируемой информации на новый уровень. На базе знаково-символических кодов левое полушарие производит классификацию видимых объектов, давая им обобщенное описание с высоким уровнем абстрагирования. Так левое полушарие становится последовательным процессором: будучи специализировано на восприятии временных отношений, оно служит для организации программ *последовательных* (сукцессивных) действий.

Согласно выводам Богена, левое полушарие работает «пропозиционно», оперируя дискретными единицами информации, соответствующими целым классам объектов, и устанавливает отношения между ними, правое работает «апозиционно», давая аналоговое описание мира⁸¹⁾.

Специальные исследования показали, что зрительные образы левого полушария используются как дискретные и далее неразложимые единицы. «Имея дело с хорошо знакомыми объектами, левое полушарие обычно обладает преимуществом в опознании, быстро принимая решения, к какому из известных классов их следует отнести», — отмечают А. А. Невская и Л. И. Леушина⁸²⁾.

Но в силу действия того же пропозиционного принципа речь оказывается несовместима с глобальным одновременным подходом, необходимым для восприятия пространства⁸³⁾.

Итак, правое и левое полушария по-разному справляются с особыми познавательными задачами. Правое полушарие имеет преимущество в оценке пространственных отношений и в установлении различий между воспринимаемыми предметами, одномоментно соположенными в пространстве. Левое полушарие лучше справляется с оценкой временных отношений и с установлением сходства различающихся предметов. В целом коды левополушарные — это коды *линейно-дискретные*.

Когда человек впервые видит незнакомое ему ранее изображение, ведущую роль в его описании и запоминании должно играть правое полушарие, а левое может разве что отнести это изображение к таким классам, как «закорючки», комбинации пятен или прямолинейных отрезков и т. п.⁸⁴⁾.

Как отмечают названные авторы, гипотезы относительно природы межполушарных различий не столько противоречат, сколько дополняют одна другую, подчеркивая разные стороны процесса восприятия: сочетание анализа и синтеза, необходимость оценивать общие и частные свойства объекта, пространственные и временные его характеристики, а также зависимость каждого конкретного акта восприятия от прошлого опыта воспринимающего субъекта и стоящей перед ним задачи.

При рассечении левое полушарие полностью сохраняет способность к речевому общению и к манипулированию другими строго формализованными знаками. Работа левого полушария позволяет человеку понимать обращенную к нему речь, как устную, так и письменную и давать грамматически правильные ответы. Она позволяет человеку свободно оперировать цифрами и математическими формулами в пределах формальной логики и ранее усвоенных правил. Но левое полушарие как бы нечув-

ствительно к музыке и плохо справляется с распознаванием сложных образов, не поддающихся разложению на простые составные элементы.

При поражениях левого полушария у больного происходят нарушения перцепции из-за отсутствия вербального контроля. Затруднена или не может состояться классификация (и соответственно *категоризация*) перцептивной информации, т. е. чувственные впечатления не сортируются, не иерархизируются, не ставятся в отношения подчинения и соподчинения по критерию важное/второстепенное.

При поражениях в теменной области левого полушария одновременно нарушаются описания как пространственных, так и всяких иных отношений между видимыми объектами и между понятиями: отношения сравнения, тождества, последовательности во времени, перехода действия с одного объекта на другой, причинно-следственные связи между явлениями. При не слишком обширном поражении левого полушария мозга больной может выражаться лишь описательно: иконический, изобразительный знак подавляет вербализованный знак. При предъявлении компаса на картинке больной изъясняется так: «Да... направление... показывать направление... магнит показывает на север».

Обычно больные с поражением левого полушария жалуются на нечеткость восприятия: расплывание фигур, мелькание перед глазами. От больного можно услышать констатации такого рода: «...если вижу глаза, не вижу нос и рот». Изображение телефона часто оценивалось как «часы», настольная лампа — как «гриб», фуражка — как «тарелка» (по контурному сходству с эллипсом). Больной отрицает возможность отнести кошку к группе животных потому, что «она дома, в комнате», а мышь потому, что она «маленькая».

При левополушарных расстройствах больной теряет понятия о числительных, забывает названия цифр, теряет представление о разрядном строе чисел и не может считать.

Если признаем, что *мир и континуален, и дискретен*, мы должны будем признать, что необходимы *органы*, способы для восприятия и континуальности, и дискретности: такими *раздельно* существующими органами стали правое и левое полушария мозга.

Правополушарный сенсорный код характеризуется изобразительной *контурностью*. Скажем, при слове «монета» у нас в изобразительном коде возникает образ круглой, блестящей вещи, пригодной для обмена. Номинал монеты в таком генерализованном изображении, как правило, не просматривается. Контур — это надэлементная характеристика вещи. Контур самолета мы представляем в виде длинной трубы, к которой прикреплены два крыла. Все самолеты нам видятся различными вариантами этого прототипа. Контурный, генерализованный образ служит первичным маркером вещи. Психологические эксперименты свидетельствуют, что правое полушарие мобилизуется для принятия экстренного решения еще до детального анализа ситуации. Так, увидев букву А, мы перерабатываем ее как целостность, не разделяя на элементы: / \ —. Назначение правополушарных единиц кодирования информации — обеспечить самую *возможность* узнавания различных явлений.

По представлениям ряда авторов, восприятие обычно начинается с размытого, недифференцированного целого, которое постепенно модифицируется и разрабатывается. Диффундирующая структура представляет собой иррадирующую модель, захватывающую информационные сигналы от разных объектов, не полностью тождественных с исходным эталоном. В расплывчато-иррадирующем образе признаки вещей «скользят и колеблются», незаметно переходя друг в друга. Для правополушарных образов характерен неустоявшийся, зыбкий способ кодирования информации. Иррадирующая, расфокусированная генерализация сенсорной информации, генерализация, могущая быть сфокусированной на *любом* конкретном предмете — таково принципиальное отличие правополушарной переработки информации, определяющей сам *способ* кодирования сигналов, регистрируемых на входе в правополушарную информационную зону.

Адаптивное значение такого способа переработки информации заключается в том, что живому существу нужно постоянно быть готовым к встрече с *неожиданной* опасностью. Чтобы выйти за пределы сиюминутного действия, сиюминутной конъюнктуры, нужны иррадирующие образы вещей. Нужен контур, чтобы его можно было «заполнить», «раскрасить». Что подлежит *детальной* визуализации, вытекает из генерализованной формы ее существования. Если нет контура, любая «вылезшая на глаза» единичность может быть идентифицирована с чем попало. Без избыточной генерализации невозможна антиципация, предуготовленность к восприятию ранее неведомого, неиспытанного. Вот почему иметь расплывчатый контур, предуготовленный к восприятию какой-то группы вещей, лучше, чем вообще не иметь кода, способного к переработке поступающей извне информации. Только заполняя некоторое вместилище признаков в виде чуть намеченного контура вещи, сенсорная информация становится опорой ориентировочной деятельности, необходимой для адаптации к миру.

Превосходство того или другого полушария при восприятии презентуемой информации определяется соотношением двух этапов ее переработки: зрительно-пространственного запечатления, в котором преобладает правое полушарие, и процессов, связанных с вербализацией, где преобладает левое полушарие. Как мы помним, превосходство правого полушария основано на более точной оценке пространственной близости (либо удаленности) элементов ситуации.

Каковы же утилитарно-практические преимущества визуализации элементов презентуемой информации по аналоговому, ситуационно-наглядному принципу?

В. В. Аршавский, специально изучавший особенности межполушарных взаимодействий у коренного и пришлого населения Северо-Востока Российской Федерации, пришел к выводу, что в самом факте неодинакового восприятия потока сенсорной информации и характера ее переработки структурами правого и левого полушария головного мозга кроется специализированный вклад этих нейрофизиологических структур в приспособительные возможности человека к существованию в различных

социально-экологических условиях⁸⁵). Нейрофизиологические обследования, проведенные В. В. Аршавским, показали, что среди представителей коренного населения полностью психически адаптированных к социально-экологическим условиям жизни оказалось 74 % обследованных и это были в основном лица с правополушарным типом реагирования. Напротив, лица с доминирующим логико-вербальным типом переработки информации (старше 20 лет) хуже адаптируются в среде обитания региона Северо-Востока и в большем проценте его покидают.

Итоговый вывод, к которому пришел В. В. Аршавский, в другой своей работе, был сформулирован так: «Коренные народности Северо-Востока, формирование психической деятельности которых происходило в условиях, требующих быстрого осознания всех аспектов ситуации и четкой пространственной ориентировки, обнаруживают большие возможности включения и использования функциональных систем правого полушария, связанного с образным типом переработки информации»⁸⁶).

В. В. Аршавский отмечает наиболее высокие показатели правополушарного типа реагирования на ситуацию у оленных чукчей и коряков. Межполушарную специализацию названных этнических групп коренного населения (среди испытуемых старше 10 лет) В. В. Аршавский объяснял тем социально-историческим обстоятельством, что у этих групп населения оленеводство, а еще в недавней истории охота на дикого оленя, были занятиями семейными, «...где важнее ориентация на местности и одномоментный охват всех существующих связей»⁸⁷).

Одновременно В. В. Аршавский ссылается на выводы другого исследования, согласно которому в экстремальных условиях среды более успешно адаптируются лица, у которых происходит активация правого полушария⁸⁸). Действительно, в экстремальных условиях смутное ощущение опасности важнее последовательного перебора сенсорной информации. Все решает быстрота реакции. Мгновенное улавливание главного источника опасности (без детализации полученной информации) обеспечивает инстинктивное уклонение от несущего опасность фактора и спасает жизнь человеку. Аналогично, там, где нужно подстеречь добычу, находясь в засаде, решающее значение приобретает интегрированное схватывание ситуации в ее подчиненности целостнообразующим контурным ориентирам⁸⁹).

Очевидно, в филогенетическом плане правополушарное реагирование явилось наследием палеолита: того периода, когда человеческая гортань была качественно недоразвита и доминирование правополушарных механизмов было неизбежным⁹⁰). Однако именно правополушарное реагирование вполне успешно справлялось со своими специфическими задачами пространственно-образного восприятия мира.

Вот как разворачивался процесс охоты на кенгуру у охотников-собирателей австралийского племени аранта. Подстерегая кенгуру у водопоя, охотник заранее прячется в кустах и, лежа, терпеливо выжидает, пока животное подойдет и не склонится к воде. Лишь после этого охотник постепенно поднимается на ноги, дюйм за дюймом, и, если кенгуру настораживается, он застывает, как статуя, не шевеля мускулами и не моргая

глазами, напряженно прислушивается и выжидает. Охотник знает, что он может поразить кенгуру только в момент, когда животное пьет⁹¹⁾. В этой ситуации, когда охотник прислушивается, прячется, выжидает, для него все важно. Нет таких деталей ситуации, которые можно было бы оставить без внимания. Нет таких незначительных деталей, которые в изменяющихся обстоятельствах места не могли бы приобрести решающего значения: здесь *все* важно, *все* существенно для результативности процесса охоты.

Континуальность, нерасчлененность самого действия охоты активирует соответствующие правополушарные нервные центры. А в правополушарном нервном коде несущественный признак «приобретает равную или даже большую „физиологическую силу“ по сравнению с существенным»⁹²⁾. Слитность, недифференцированность множества характеристик ситуации охоты определяется самой остротой переживаемого момента. Если же охота ведется не из засады, а загонным способом, для ориентирования на местности любой малозначительный элемент в свою очередь приобретает маркирующее значение⁹³⁾.

Неразвитость конструктивной деятельности, организованной по линейно-дискретному принципу, оказывается напрямую связанной с примитивностью палеолитических орудий труда и жизнеобеспечения. Но и в современных условиях наблюдается доминирование правополушарных когнитивных репертуаров в обработке информации. Родоисторическому человеку была дана генетически лишь потенция, *предрасположенность* к образованию дискретных моторных паттернов. Механизмы высшей мозговой деятельности, унаследованные человеком от его животных предков, даже препятствовали дискретному видению мира. Они должны были быть разрушены, подвергнуться радикальной перестройке, поставлены в подчиненное положение, чтобы могла развиться родоисторическая способность к логико-вербальному мышлению у *Homo sapiens sapiens*. Отнюдь не на любой ступени человеческой культуры такое было достижимо.

Первичная, биологически-значимая ориентация в мире происходит по контурному очертанию предмета, по его нерасчлененному абрису: лишь в результате длительного филогенетического развития такой абрис наполняется культурно-историческим содержанием.

Как мы могли в этом убедиться по приведенным выше данным, переконструирование «вливающейся» в сознание информации на базе правополушарных механизмов происходит совершенно иначе, чем на базе левополушарных механизмов рецепции. Правое полушарие начинает с мгновенного оконтуривания ситуации («рисования» ее контура). В оконтуренной ситуации все соположено внешним и произвольным образом: в той последовательности, на которую натывается «рисующий» ситуацию глаз (или рука), не задерживающийся ни на одной точке, взятой в отдельности. Остановка движения, его дискретизация чужды правополушарным репертуарам когнитивности. Правополушарное мышление — это мышление, *ретуширующее* демаркационные линии между вещами. Затусшевание специфики отдельных фрагментов позволяет «схватывать» и оценивать ситуацию в целом без дальнейшего анализа составляющих ее

элементов. Но там, где дистинкции вещей делаются неразличимы, право- и левополушарный виды мышления не могут рассматриваться как равноценные со стороны их погрешимости. У правополушарного восприятия и мышления погрешимость больше, у левополушарного — меньше. Особенности мозговой деятельности сковывают выработку последовательно развернутых рациональных конструкций.

О неизжитости правополушарного доминирования в когнитивном поведении и о степени его погрешимости можно судить по данным этнопсихологии. В этом отношении особый интерес представляют полевые исследования А. Р. Лурия, получившие отражение в его работе «Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологические исследования» (М., 1974). Экспериментальные наблюдения производились в 1931–1932 гг. в отдаленных горных кишлаках Узбекистана. Они-то и продемонстрировали «пережиточный» характер когнитивности у взрослых мужчин и женщин обследованного района. Особенности правополушарного реагирования прямо бросались в глаза. Перцептивная адистрибутивность была здесь налицо.

Так, мужчины на обследованной территории не знали названий цветов, и все цвета называли «синим». Перцептивное соположение включало в категорию *асбоб* (инструментов) орудия и продукты, а также широкий круг вспомогательных вещей. Можно было услышать такое высказывание: «Земля — это самый важный *асбоб*». Названия вещей принимали крайне расширительный характер, специфика орудий как таковых никак не выделялась. Надситуативные определения вещей напрямую связывались с наглядной ситуацией и не поддавались отделению от нее. Так, круг получал название *тарелка, сито, ведро, часы, месяц*. Треугольник идентифицировался как *туляр* (узбекский амулет), квадрат — как *зеркало, дверь, дом, доска* (на которой сушат урюк). Незаконченный круг никогда не назывался кругом, но почти всегда браслетом или серьгой. Квадрат, прямоугольник, трапеция воспринимались одинаково: «*Эти похожи, у них стороны ровно сделаны*». Так как абстракции от непосредственного впечатления вызывали трудности, дистинкции между вещами осуществлялись по признакам сходства, контраста, включения в наглядную ситуацию.

Способность выделять классификационные признаки, обособляющие одну группу вещей от другой, у разных индивидов была развита крайне неравномерно. Классификационные признаки выделялись через сравнение и перечисление вещей той же категории, через устройство и способ работы (автомобиль *сделан на заводе, ходит с помощью огня и пара*) и, наконец, через указание на существенную функцию (*труд очень облегчается автомобилем*). Логический класс подменялся произвольной конфигурацией, члены которой соучаствуют в эмпирически регистрируемой ситуации. Наиболее типичной была оценка предметов по степени «нужности». *Пила, молоток и лопата очень друг другу нужны. И полено нужно сюда.*

Когнитивные особенности людей, живущих в условиях элементарной социально-экономической практики и к тому же неграмотных, были зафиксированы в ряде исследований не только А. Р. Лурией, но и Мак-

Коули со Скрибнером (1975). Специально организованные наблюдения показали, что испытуемые предпочитают группирование предметов по их принадлежности к одной и той же наглядно-действенной ситуации, в то время как категориальная классификация для них оказывается «несущественной». Отсюда рассуждения такого рода: «Полено нужно раньше распилить, потом разрубить», в то же время испытуемые отказывались включить в ту же группу лопату: «Она здесь ни при чем, она нужна для огорода».

Оперирование подобными наглядно-изобразительными соположенностями и их принципиальное отличие от категориальной классификации было выявлено Е. Вейгелем еще в 1927 г. Первый способ группирования предметов получил название *Aufräumen*, второй — *Ordnen*. Глубокое психологическое различие обоих типов группировок было изучено выдающимся немецким неврологом К. Гольдштейном (1934).

Сам А. Р. Лурия, анализируя вербализацию одного и другого генерализующего паттерна, пришел в выводу, что наличие или отсутствие логической иерархии понятий является основным признаком, который отделяет наглядно-действенное применение слова от вербально-логического применения понятий, выраженных в слове. Неспособность к операциям с логическими классами не позволяла осуществлять рассуждения по схемам дедукции. Испытуемые терялись при постановке познавательной задачи «на сообразительность». Формулировались посылки «На дальнем севере, где снег, все медведи белые. Новая Земля находится на севере». Задавался вопрос: «Какого цвета там медведи?». Однако для данной категории испытуемых рассуждения были возможны лишь в пределах их собственного опыта. Испытуемые отказывались иметь дело с надситуативными высказываниями, и по этой причине не принимали большую посылку силлогизма. Типичны были такие заявления: *Они (испытуемые. — Е. Р.) никогда не были на севере и никогда не видели медведей. Для ответа на этот вопрос нужно обратиться к людям, которые были на севере и видели медведей. Говорить можно только о том, что видел.*

В сознании, ограниченном опытом «здесь и теперь», надситуативная логика классов просто не укладывалась. На этих примерах мы видим, что углубленное развитие классификационной способности у взрослого человека может просто не состояться. Переход к логике классов отнюдь не обязателен, не является однозначным императивом когнитивной эволюции. Было бы неправильным проигнорировать резюме автора исследования — А. Р. Лурии: «Положение об историческом формировании реальных процессов отвлечения и обобщения и их теснейшей зависимости от конкретных исторических форм общественной практики относится к важнейшим положениям психологии и дает все основания для коренного пересмотра тех концепций о неизменности основных категорий мышления, которые в течение веков оставались основными в философии и психологии»⁹⁴).

В одних и тех же исторических условиях детская когнитивность отличается той же непродвинутой, что и взрослая. Устоявшиеся, так сказать, «впитанные с молоком матери» формы обращения с информаци-

ей плохо поддаются переделке, имеют тенденцию перерастать в социально-наследуемые механизмы. Родоисторические задатки левополушарной специализации остаются недостаточно разработанными, недостаточно выраженными. Невыраженность задатков служит препятствием для развития соответствующего набора способностей. Обнаруживается негативизм в тех случаях, когда требуется сделать вывод из положения, в котором отсутствует собственный опыт, наблюдается недоверие к любой логической операции, если она носит чисто теоретический характер. По данным В. В. Аршавского, полевые исследования обнаруживают очень высокий удельный вес олигофрении у детей коренных народностей Северо-Востока Российской Федерации, значительно превышающий этот показатель среди детей пришлого населения. Как известно, для олигофренических проявлений психики ведущим, объединяющим клиническим синдромом является недоразвитие высших форм познавательной деятельности. Это недоразвитие В. В. Аршавский объясняет условиями семейно-культурной депривации (лат. *deprivatio* — потеря, лишение), подчеркивая, что последняя не является чем-то роковым и при соответствующих методах школьного обучения может быть выправлена.

Вместе с тем нельзя игнорировать базовую сторону в составе детерминирующих когнитивность факторов. Продвинутость или непродвинутость правополушарных и левополушарных режимов обращения с информацией напрямую связана с этнической культурой и цивилизационной степенью ее развития. Именно культура определяет вектор эволюции когнитивных репертуаров.

Тот же В. В. Аршавский отмечает, что психологические исследования, проведенные на аборигенах Австралии и Африки, выявили у них преобладание образного, правополушарного мышления. «По-видимому, у представителей этих народностей, — пишет Аршавский, — психика формировалась в условиях, требующих быстрого усвоения общих аспектов ситуации и четкой пространственной ориентировки. Соответственно у них обнаруживаются большие возможности использования механизмов и функциональных систем правого полушария»⁹⁵). Так, по данным А. Козульи (1974) среди коренного населения ЮАР насчитывается 50 % левшей, что в неврологическом плане свидетельствует о правополушарном доминировании.

Еще в 1965 г. известный австралийский нейрофизиолог Дж. Экклс высказал предположение, что все истинно человеческое идет от левого полушария, где расположены речевые центры. Правое полушарие лишено знаний, потому что мысли или знания может иметь только левое полушарие. Только тогда, когда к массе невербальной ткани произвольно-активируемых чувственных паттернов добавляется богатая лингвистическая система, появляется полноценный человек, способный оценивать, желать и размышлять о жизни. По представлениям Дж. Экклса, функции правого полушария принципиально не отличаются от таковых у животных⁹⁶).

Концепция Дж. Экклса представляется достаточно односторонней и не находит подтверждения в более современных исследованиях. Так, контрфактическими по отношению к обобщениям Экклса представля-

ются выводы, содержащиеся в статье Н. Е. Свидерской «Осознаваемая и неосознаваемая информация в когнитивной деятельности человека»⁹⁷).

Хорошо известно, что автоматизация любого навыка как практической, так и теоретической деятельности означает «погружение» последовательности и стратегемы действий на уровень подсознания.

Еще в 1974 г. Д. Гэлен предположил, что способ мышления правого полушария сходен с фрейдовским описанием «подсознательного». Д. Гэлен обращает внимание на параллель между функционированием изолированного правого полушария и психическими процессами, которые подавляются, не выходят на уровень сознания и не могут непосредственно управлять поведением: «Определенные аспекты функционирования правого полушария соответствуют способу познания, который психоаналитики называют первичным процессом — формой мышления, которую Фрейд отнес к системе подсознания (бессознательного)»⁹⁸).

Соответствующие представления экспериментально обосновываются в работе Н. Е. Свидерской. Н. Е. Свидерская характеризует правополушарный режим как симультанный способ обработки информации, при котором происходит одновременный анализ множества элементов информации и интуитивно-синтетическая его репрезентация в форме далее нерасчлняемой целостности. По тому же основанию характеристика левополушарного режима предстает в виде сукцессивного способа обработки информации (сукцессивного процессора): «вытягивания» элементов анализируемой информации в линейную последовательность. «Вытягивание» элементов информации и симультанная картинка взаимодополнительны, своим единством образуя принципиальную дихотомию мозга. Однако когнитивные возможности каждого из «процессоров» различны. Например, в оперативной памяти, опирающейся на сукцессивную дискретность, одновременно может храниться и использоваться только шесть-семь символов, что оказывается явно недостаточным в случае необходимости быстрой (мгновенной) переработки большого объема информации в экстремальных условиях. И тогда на помощь левополушарной стратегии необходимо должна прийти правополушарная стратегия обращения с информацией. По мысли Н. Е. Свидерской, неосознаваемая информация имеет собственные входы в мозг и свое специфическое содержание. Специфической особенностью рационализованного сознания, — подчеркивает Н. Е. Свидерская, — является медленный и дискретный характер работы. Между тем, чтобы справиться с чрезвычайной ситуацией, необходим «инсайт» — озарение.

Как правило, поток сигналов, воспринимаемый мозгом и используемый им для принятия решения, содержит не только информацию, достигающую уровня сознания, но и находящуюся за его пределами. Объем первой очень невелик по сравнению с объемом второй. Сукцессивный процессор просто не в состоянии справиться со всей вновь поступающей информацией, вот почему аналитически-расчлененное осознание информации не является непременным условием ее реализации. Какая-то часть поступающей информации, минуя сознание, поступает в память, там хранится и при необходимости актуализируется и используется. Таким

образом, использование неосознаваемой информации является важным условием для решения нестандартных заданий. «Все это определяет ограниченность возможности использования осознаваемой информации»⁹⁹).

Экспериментальные исследования показали, что для решения нестандартных заданий (скажем, при описании местности по отдельным ее фрагментам) необходима совместная работа обоих полушарий *при лидирующей роли правого полушария*. Вот почему многие авторы приходят к выводу, что европейский тип мышления — всего лишь одна из форм мышления.

В 1870 г. Р. Орнштейн опубликовал книгу под названием «Психология сознания». В ней он писал, что мужчины и женщины западных цивилизаций используют только половину своего мозга и, следовательно, половину своего умственного потенциала. Он отметил, что упор на языковое и логическое мышление в обществах Запада обеспечивает развитие способностей левого полушария. Орнштейн утверждал, что функции правого полушария составляют игнорируемую часть способностей и интеллекта людей западной цивилизации и что эти функции лучше развиваются в культурах, мистицизме и религиях Востока. Иначе говоря, автор отождествлял функции левого полушария с мышлением рационалистического, технологического Запада, а функции правого полушария — с мышлением интуитивного, мистического Востока¹⁰⁰).

В левом полушарии происходит поэлементная переработка информации, выстраиваемая в определенные цепочки чередующихся элементов, в вертикальную последовательность. По тому же основанию можно классифицировать и культуры:

- 1) правополушарные или «интуитивные» с преобладанием изобразительных образных паттернов;
- 2) левополушарные или «дискурсивные» культуры.

Некоторые восточные культуры, ориентированные скорее на приспособление человека к миру как неизменной данности, чем приспособление мира к человеку, и преодолевающие внутреннюю противоречивость мира благодаря «слитности» с природой, используют в основном возможности образного мышления и способствуют его развитию. Этим культурам присуще интуитивное схватывание богатства многозначного контекста, недоверие к мертвящему препарированию мира, к разложению всякого гештальта на элементы. Эти культуры, как правило, отличает яркая самобытность в поэзии и других видах искусства.

Безусловно, следует различать доминирующие когнитивные типы мышления: пространственно-образное, изобразительное мышление, характерное для традиционного Востока, и дискурсивное мышление, начиная с эпохи античности, характерное для культуры Запада. Однако не следует забывать о том, что сдвиги в типах рациональности происходят и там, и здесь: определенное сближение когнитивных культур Востока и Запада перестает быть лишь дискуссионной проблемой. Очевидно, в нервно-физиологическом потенциале человечества содержатся еще большие скрытые резервы дальнейшего развития когнитивности.

Итак, вся совокупность данных современной науки опрокинула антиэволюционистскую догму культурной антропологии. Например, с позиций «исторической релятивности» Ф. Боас писал: «Функции человеческого мозга одни и те же для всего человечества»¹⁰¹). Ему вторит М. Спиро: «Сознание человека работает (или способно работать) везде и всюду одинаково»¹⁰²). Думается, что после открытия Р. Сперри эти утверждения утрачивают валидность и повисают в воздухе.

На наш взгляд, смутное очертание Нечто, улавливаемое в инсайте, может послужить сигналом опасности, но вряд ли годится как опора для силлогистических рассуждений. Правополушарные паттерны могут стать помехой для линейно-дискретного видения мира. Левополушарные паттерны — продукт длительной эволюции культуры, и потому зрение на основе правополушарной когнитивности — это совсем не то же самое, что зрение на основе левополушарной когнитивности. Образы с иррадирующе-расплывчатым содержанием имеют тенденцию к трансцендированию в запредельное. Именно на базе правополушарных кодов складываются образы с *метаочевидным* значением.

В уровнях генерализации есть своя закономерность: чем крупнее единица правополушарной обработки информации тем более расплывчатой становится ее контур. Такая единица информации, по существу, может вместить все, что угодно. Предельно *расширенное* содержание образа становится опорой *метаочевидности*. Избыточная генерализация неадекватна прямому сенсорному воздействию, что создает специфические затруднения в выборе ситуативно оправданной линии поведения. Диффузный образ нужно сосредоточить, сконцентрировать на некоторой последовательности действий, приводящей к успеху. Нужна *контриррадирующая* стратегия поведения и, следовательно, *контриррадирующие* средства рецепции информации. Нужен когнитивный противовес, обеспечивающий *поэлементную* рецепцию информации. Способы поэлементного анализа поставляют сознанию *левополушарные* формы рецепции. Вербальные коды рецепции позволяют заместить нерасчлененный, расплывчатый паттерн правополушарной деятельности расчлененно-представленной конструкцией, сфокусированной на однозначно-фиксированных признаках предмета. Сознание *учится* экземплифицировать, сосредоточивать расплывчато-генерализованные образы на конкретных, единичных предметах, и решает эту познавательную задачу с помощью форм левополушарной деятельности, прежде всего с помощью *предметно нацеленной* локомоции (осознательно-двигательной реакции), а затем с помощью вербальных символов. Регулирующее воздействие левополушарных кодов все в большей мере оказывается направленным на *снятие* неопределенности, присущей контурно-изобразительному воспроизведению сенсорных сигналов. Этой способности к детализации и поэлементному воспроизведению предметного содержания окружающего мира сознание исторического человека научается далеко не сразу.

У взрослого человека, принадлежащего к культуре линейно-дискретной когнитивности, опознание образов обеспечивается всегда *совместной* работой обоих полушарий, поскольку в процессе опознания они могут

обмениваться информацией. «Одновременная и взаимосвязанная работа двух опознающих систем позволяет добиться высокой надежности применяемых решений»¹⁰³).

Однако специфика предметной деятельности, в которой задействован интеллект, становится решающим фактором, определяющим доминирование либо правополушарных, либо левополушарных способов рецепции информации.

Несовместимость левополушарных и правополушарных паттернов может вылиться в подавление и вытеснение одним подразделением мозга конструкторов, конституированных другим. В асимметрично дополнительной подсистеме возникает «взвесь» паттернов с явным преобладанием одних конструкторов над другими. К такому результату, как правило, приводит депривация (недогрузка) того или иного полушария головного мозга: функциональная недогрузка в отправлениях какого-то одного способа переработки информации, по сравнению со способом переработки информации, ему прямо противоположным.

У исторической антропологии нет сомнений в том, что вербальные коды переработки информации представляют собой эволюционно более позднее приобретение когнитивной практики. Исторически генетически более древнее и потому более развитое подавляет генетически недоразвитое, молодое, несформированное, вот почему у архаического человека правополушарная деятельность, безусловно, доминировала над левополушарной. Мера подчиненности правополушарных и левополушарных паттернов друг другу задается исторически: она задается проецированием в мир либо предметно сфокусированных, либо предметно несфокусированных перцептивных образов. Вытеснение одних образов другими оказывается когнитивной составляющей процесса антропогенеза, становления человека человеком. Только в результате крайне медленной, растянутой на десятки тысяч лет эволюции сознания человек становится *Homo sapiens*, которого мы встречаем сегодня.

Глава 3

Нерасчлененность мышления ребенка и проблемы его вербализации на путях к линейно-дискретному членению мира

В настоящей главе эволюция когнитивности будет раскрыта как процесс постепенного включения левополушарных механизмов в способы обращения с информацией. Для когнитивности детей, воспитанных в условиях западной культуры, характерна инверсия доминантного правополушарного реагирования в субдоминантное. Такая инверсия означает переход от хаотического сопоставления элементов информации к первичным классификациям и линейно-дискретному членению мира.

Неизбежно возникает вопрос о возрастных границах такой инверсии. У специалистов по детской психологии не вызывает сомнения тот факт, что у всех детей до определенного возраста образное мышление преобладает над логическим¹⁰⁴⁾.

До овладения языком накопление сенсорной информации ребенком представляет собой неречевую фазу действия. По исследованиям Ж. Пиаже, в первых сенсомоторных схемах, создаваемых ребенком, он не отделяет перцептивные свойства от самих предметных действий. Не в начале, а в конце прошлого века Л. М. Веккер подчеркнул: «Первоначальные психические структуры различного уровня обобщенности филогенетически и онтогенетически формируются задолго до того, как они приобретают второсигнальное символическое опосредствование, преобразующее их в значение знака»¹⁰⁵⁾.

В каком же направлении осуществляется развитие перцептивных способностей ребенка? До 3–4 лет перцепции ребенка сохраняют адистрибутивный (лат. *distribuere* — распределять, разделять), нерасчлененный характер. Так, новорожденному присущи слитные, диффузные ощущения. Они не могут быть иными, потому что новорожденный не умеет управлять органами чувств и органами движения, у него нет согласованности между чувствованием и движением, нет должной координации локомоторного аппарата. Его движения носят беспорядочный нецеленаправленный характер.

Как подчеркивает А. Р. Лурия, на раннем этапе развития ребенка «сознание носит аффективный характер, оно аффективно отражает мир. На следующем этапе сознание начинает носить наглядно-действенный характер, и слова, через посредство которых отражается мир, возбуждают систему практических наглядно-действенных связей. Только на завершающем этапе сознание приобретает отвлеченный вербально-логический характер...»¹⁰⁶⁾.

Исходным состоянием когнитивности у младенца является ее неразвитость, напрямую связанная с невербализованностью. Генетическая предзаданность и онтогенетическая эволюция таковы, что начальные этапы порождения высказывания на родном языке связаны с правым полушарием, а окончательное оформление — с левым.

На раннем этапе развития любое слово имеет еще диффузное, расширенное значение: оно вплетено в ситуацию, мимику, интонацию и только при этих условиях приобретает предметную соотнесенность.

Предметную соотнесенность ребенок улавливает только в том случае, если слово сопровождается указательным жестом. В значительной мере ребенок реагирует на знакомую интонацию. Так, если слово «кошка» произносила мать, ребенок поворачивал к ней глаза, однако если это же слово произносил отец, ребенок уже не реагировал соответствующим образом. «Распаковывание» информации, поступающей в мозг ребенка, происходит крайне медленно. О направленности этого процесса И. С. Сеченов писал: «Из хаотической смеси образов, звуков, движений, окружающих ребенка, начинают мало-помалу выступать с большей и большей определенностью те или другие элементы»¹⁰⁷).

На аффективном этапе восприятие слова еще не отделяется от сопровождающего его жеста или действия, которые продолжают оставаться неотъемлемой характеристикой самой вещи. Эмоциональное отношение к воспринимаемому остается на переднем плане. В одном эксперименте перед ребенком размещали ряд игрушек: рыбку, петушка, чашку и др. Экспериментатор говорил ребенку: «Возьми рыбку», однако рыбка была расположена немного дальше, чем ярко раскрашенная чашка, и ребенок берет не тот предмет, который называет взрослый, а тот, который вызывает у него непосредственную ориентировочную реакцию. Как указывал Ж. Пиаже, «ребенок — раб прямого восприятия».

И на более поздней ступени слова ребенка будут обращены к предмету, но правополушарная «заретушированность» ситуации порождает нерасчлененную диффузность в обозначении элементов переживаемой ситуации. Так, слово *тпру* у ребенка начала второго года жизни может означать и «лошадь», и «тележка», и «остановись», и «поезжай». Слово «тпру» приобретает свое значение в зависимости от ситуации, в которой произносится. В другом случае мальчик называл утку *га-га*. Но затем оказалось, что словом «га-га» называлась и вода, в которой плавает утка, и монета, на которой изображен орел. Когда исследовательница просила ребенка: «Дай птичку», ребенок без колебаний приносил «тете» фарфоровый шарик, у которого был острый выступ (что-то вроде клюва птички).

В первые годы жизни и контактные, и дистантные признаки вещей выступают в сознании лишь в диффузном, нерасчлененном виде. У ребенка 3–4 лет обнаруживается явное безразличие к классификационным дистинкциям, четко отделяющим одну вещь от другой. В одном детском учреждении малышам 3–4 лет был прочитан рассказ С. Я. Маршака «Пожар». Через два дня детей, прослушавших рассказ, попросили нарисовать картинку по пожару. В рисунках малышей пожар был представлен в виде чего-то совершенно нерасчлененного, слитного, сохранившегося в форме

чувственного образа огня: чего-то красно-желтого, не имеющего формы, не связанного с какими-либо другими предметами.

В своей классической работе «Речь и мышление ребенка» Ж. Пиаже специально останавливается на критике ассоцианизма Д. Гартли и Дж. Пристли. По мысли самого Ж. Пиаже, диффузная генерализованность предшествует вычленению элементов запечатлеваемой ситуации. Согласно Пиаже, мы начинаем с неделимой единицы восприятия. Для обоснования этой идеи Ж. Пиаже берет себе в союзники А. Бергсона, категорически заявлявшего: «Ассоциация не является начальным фактом, мы начинаем с диссоциации»¹⁰⁸). Вместе с тем неделимой единице восприятия в правополушарном коде оказываются присущи избыточная расплывчатость и неустойчивость артикуляций. Так, при предъявлении ребенку трех с половиной лет требования *нажать кнопку при появлении красного света, но не зеленого* малыш оказывается не в состоянии выполнить это задание: он механически нажимает кнопку как при появлении красного, так и при появлении зеленого сигнала.

Иначе говоря, опираясь на смутные правополушарные образы, иррадирующие и захватывающие друг друга, ребенок не в состоянии провести четких разграничений в окружающем мире.

Тот же феномен мы фиксируем в процессах оречевления восприятия. Раскрытие презентуемой извне информации в слове однозначно соответствует ее раскрытию в чувственном образе. Язык не в состоянии опережать эволюцию когнитивных процессов. Язык лишь *следует* за успехами познавательной, репродуктивной деятельности. Там, где когнитивность носит аконстантный ситуативный характер, то же самое содержание присутствует в слове. Очевидно, когда ребенок похлопывает по стулу и произносит «стул», он имеет в виду ожидаемую ситуацию, взятую в целом: сидеть на стуле, есть кашу, пить молоко, видеть лица людей.

По наблюдениям Т. Е. Канниковой, ребенок после года часто обозначает одним словом совершенно разные вещи, объединяя их по разным признакам:

- все вкусное:
адига: рыбий жир (который ребенок очень любит), конфеты, пирожное;
- по местонахождению:
аболя: яблоко, масло, зеркало (все, что находится на одном столике);
- по внешнему сходству:
кх-кх: мех, кошка, муфта, воротник, пушистые волосы;
ла-ла: пение, музыка, радио.

Его мышление отличает когнитивная невнятица.

Аналогичные наблюдения мы находим в экспериментальном исследовании, проведенном Е. Ю. Протасовой. Автор специально подчеркивает, что речь ребенка «порождается несформировавшимся артикуляционным аппаратом; она связана с диффузными, неконстантными представлениями о предметном мире, времени и пространстве; она не учитывает социальных взаимосвязей за пределами ограниченного мира»¹⁰⁹).

Что характерно для первоначального этапа речевого онтогенеза? Известно, что первые речевые проявления человека — это не слова и не высказывания, а крики, звуки и звукокомплексы, богато интонированные вокализации. Когда ребенок произносит словоподобный звукокомплекс, тот еще не отделен от соседних, он — один из элементов повторяющегося цикла вокализации.

Первая ступень вокализации связана с таким типом восприятия мира, когда ребенок не осознает постоянства предметов и действий: в таком случае звукокомплекс соотносится с хаотическим множеством перцептивных впечатлений. Уже в 7–8 месяцев у ребенка могут появиться первые слова. Свое имя он слышит чаще любых других слов и его же имитирует в ситуации игры со взрослым. На этой ступени когнитивного развития словом *мама* ребенок может обозначать любого близкого родственника. По свидетельству Г. Л. Розенгарт-Пупко, один ребенок называл словом *аля* («сломал») все возможные неприятности: сломанную игрушку, дырку на штанишках, синяк. Слово *итик* (листик) в устах другого ребенка означало как лист, так и цветок.

По наблюдениям Е. Ю. Протасовой, у Вари П. (1 год—1 год 3 месяца) слово *бати* («ботинки») было одним из первых. Вначале так называлась любая обувь. При частом воспроизведении в лепете слово приобрело форму *батиба*. Ботинки надевают, когда идут гулять, поэтому *бати* (*батиба*) означает еще и «гулять». Когда кто-то ушел, он надел ботинки, поэтому *бати* (*батиба*) означает «уйти». «Уйти» — это перестать быть видимым, поэтому *титоки бати* (*титоки* — это «цветочки», «яркие пятнышки») имеет смысл «пятнышки перестали быть видны».

Расплывчатая диффузность — вот характерная особенность такой перцепции. Очевидно, адистрибутивный язык ребенка отражает особенности его перцепции и воспроизводит все изъяны и упущения, присущие примитивному способу переработки информации, *исчерпывающему* когнитивную способность детского ума. В полной мере адистрибутивность перцепции обнаруживается в неумении зафиксировать признак вещи обособленно от самой вещи. В таком языке нет прилагательных (лат. — *adjectivum* — прилагательное). Иначе говоря, исходный пункт вербализации — это *доадъективная* вербализация перцепций. Важнейшим маркером любой вещи служит ее изменение, движение, действие. Для вербализации действия нужны глаголы, но ребенок воспринимает мир не в динамике, а в статике и в силу этого обстоятельства в его языке отсутствуют глаголы. Доадъективная — это одновременно *доглагольная* стадия языка. Ребенок еще должен научиться словесному обозначению действия и поведения вещей. В языковых конструкциях отсутствуют члены предложения. Такое состояние языка можно назвать дограмматическим.

По наблюдениям Н. А. Менчинской, у ее сына Саши в 1 год 6 месяцев словарь состоял из 58 слов, из них только 4 были глаголами и 2 — прилагательными, остальные — существительными. Е. А. Аркина показала, что к 4 годам существительные составляют 50,2 % всех произносимых слов; глаголы — 27,4 %, прилагательные — 11,8 %. Глагольные формы употребляются обычно в неопределенной форме: *сесть, дать, пить* и т. д.

Как мы помним, у Вари П. существительное бати означало *гулять* или *уйти*. Но вот с расширением жизненного опыта, когда Варя стала постарше, в ее языке появляются новые слова: *тапаки*, *туфи*. Наконец, девочка обнаружила, что кроме туфель существуют сапожки, и у них появляется специальное название *исокие* («высокие»). Тем самым сапожки характеризуются через свое самое примечательное свойство. Речь девочки вступает в состояние адъективации, и, следовательно, первичная адистрибутивность уступает место зачаточной артикуляции. Хаотическая масса перцептивных впечатлений подвергается расчленению, но последнее происходит исключительно за счет признаков, *одновременно*, сиюминутно попадающих в поле зрения. В когнитивности ребенка дистинкции только нащупываются, они еще недостаточно выявлены и не всегда точно маркированы. Маркировка элементов опыта происходит за счет дистинкций, *навязываемых ситуацией*. Здесь перцептивная способность и ее вокализация идут рука об руку.

О том, с каким трудом преодолевается первичная адистрибутивность, свидетельствуют рисунки детей 4–5-летнего возраста. На новой ступени перцепции в картинке «Про пожар» предметная соотнесенность возрастает, но выглядит достаточно расплывчато. На одном рисунке горит не дом, а пожарная машина, на другом рисунке в красный цвет оказались окрашены не только дом и пожарная машина, но и сами пожарники, включая их каски и лица. И, наконец, в старшей детсадовской группе в картинке «Про пожар» появляются люди, которые заливают водой дом, стоят на лестнице, идут с ведрами. Как мы помним, прототип всех изображений восходил к рассказу С. Я. Маршака, где пожар и его тушение описывались во всех подробностях: презентруемая информация для детей всех возрастов была одинаковой.

Р. Кузине, директор журнала «Новое образование» в 1922–1939 гг., определял перцептивную адистрибутивность как такую ступень, на которой детские представления образуют «неразложимые массы». На этой ступени содержание перцепций ребенка пронизывает *контриризаторность*: неумение расчленить массу чувственных впечатлений и произвести их селекцию по какому-то одному признаку, мало-мальски существенно-му признаку.

Неспособность ребенка 4–5 лет к выделению абстрактных признаков вещей особенно отчетливо обнаруживается при счете. Материалы психологов изобилуют примерами типа:

Взрослый: Сколько будет два и один?

Патрик (4 г. 1 мес.): Четыре.

В.: Ну, а сколько будет, если ты возьмешь два леденца и еще один?

П.: Три.

В.: Сколько будет два слога и еще один?

П.: Три.

Экспериментатор: Так сколько будет два и один?

П. (честно глядя прямо в глаза): Шесть¹¹⁰.

Соответствующее наблюдение ясно указывает на неспособность ребенка подняться на операциональный уровень мышления, позволяющий количественную сторону считаемых предметов отделить от их качественной стороны.

Однако вовлеченность в новые формы игровой и обучающей деятельности неизбежно ставит ребенка перед необходимостью более точной вписанности в окружающий мир и соответственно — преодоления перцептивной адистрибутивности. Последняя должна быть преодолена, и она преодолевается. На смену перцептивной адистрибутивности приходит постепенно совершенствующаяся перцептивная артикулированность. Естественно, «распаковка» элементов перцептивной информации (ее «расконсервирование») происходит на базе самих перцепций, образующих первичное содержание всех последующих психических форм. Разворачивание перцептивной информации приобретает вид ситуативной наглядной соположенности воспринимаемых элементов. В ситуативной комбинации «вылезших на глаза» впечатлений элементы восприятия объединяются по признаку наименьшего расстояния друг от друга. Рядоположенность образных компонентов информации приобретает перемежающийся, «колеблющийся» вид.

Еще И. М. Сеченов утверждал, что «умственный мир ребенка населен скорее единицами, чем группами»¹¹¹⁾. Ж. Пиаже, специально исследовавший феномен ситуативной соположенности, со своей стороны пришел к выводу, что на этой ступени сознание ребенка знает лишь единичные предметы, мыслимые абсолютно и не находящиеся ни в каком отношении одни с другими. Иначе говоря, в ситуативной соположенности единичности предстают нагроможденными друг на друга как попало. Перцепция фиксирует случайный набор элементов. Вот почему, — пишет Ж. Пиаже, — непосредственная действительность «...для примитивного ума состоит из ряда не связанных друг с другом частных случаев»¹¹²⁾.

В соположении перцептивных элементов заключена тенденция немедленно, без анализа находить аналогию между предметами (или словами), чуждыми одни другим. Поэтому Ж. Пиаже определяет соположение как «нехватку связи». Ж. Пиаже работал в Институте Ж.-Ж. Руссо, созданном при Женевском университете по инициативе швейцарского психолога Э. Клапареда. У Э. Клапареда как основателя института Пиаже позаимствовал термин «синкретизм» применительно к обозначению такого когнитивного состояния, когда происходит «осмысливание предмета по одной несущественной его части». Ж. Пиаже пишет: синкретизм такой, каким мы его видели, «характерен для смутных восприятий, охватывающих предметы целиком без анализа и нагромождающих их в беспорядке»¹¹³⁾.

Видимо, о правомерности самого термина «синкретизм» можно говорить лишь в смысле обозначения диффузной слитности общего с частным, а также существенного и устойчивого со случайным и вариативным в образах, создаваемых правополушарным режимом обращения с информацией, для ребенка все связано со всем, а изнанкой такого представления служит убеждение или верование, что ничто не связано ни с чем.

Дальнейшая артикуляция ранее «неразложимой массы» чувственных впечатлений приводит к выделению частей целого и к их самостоятельному рассмотрению. Но само выделение частей из слитного целого приобретает достаточно странный вид. Как известно, многие черты (или особенности) правополушарного режима обращения с информацией были обнаружены психологией, когда она вплотную обратилась к изучению подсознательных психических процессов. Ж. Пиаже специально обращал внимание на то обстоятельство, что образы и представления, следующие одни за другими, в подсознании (мечта, сон, бред), лишены явной связи между собой, они спонтанно и неожиданно всплывают в мозгу, помимо нашей воли и желания. Сновидение не обладает никаким средством объяснить течение событий, помимо соположения.

По З. Фрейду, две существенные функции управляют образованием образов сновидения: сгущение и перемещение (*déplacement*). Перемещение *переносит* с одного предмета на другой принадлежащие первому признаки. Этот принцип перемещения одного к другому мы предпочитаем называть принципом *транспонирования* (лат. *transpono* — «перекладывать», «переносить»). У транспонирования оказывается достаточно широкий диапазон действия: его принудительная сила такова, что к перемещению оказываются способны *и* признаки вещи, *и* ее части. Отсюда специфика детских рисунков, отражающих определенный этап эволюции их когнитивности. Такой рисунок оказывается составлен из одних деталей. За отсутствием связи эти детали попросту нарисованы одна возле другой, так что на рисунке, изображающем человека, глаз находится *рядом* с головой, рука *рядом* с ногой и т. д.

Другой характерной чертой подсознания является прямое и полное отождествление образов подсознания с действительностью. Соответствующий феномен условимся называть *перцептивным реализмом*. Легко убедиться, что аналогично тому, как перцептивный реализм осуществляет себя в подсознании, он составляет доминирующую черту *всех* правополушарных перцепций.

Ребенок, — подчеркивает Ж. Пиаже, — видит только то, что знает, и воспринимает внешний мир таким, как если бы предварительно построил его своей мыслью. Рисунки ребенка отражают состояние его когнитивности. Так, трех-четырёхлетние малыши воспроизводили на рисунке «Про пожар» образ чего-то красно-оранжевого с перемежающимися очертаниями. Синкретичные модели, — отмечает Пиаже, — не представляются состоящими из частей. «Ребенок, — пишет Ж. Пиаже, — думает при помощи своих личных схем, расплывчатых и непроанализированных... Эти схемы соединяются между собою тем более легко, чем более они расплывчаты и вследствие этого более пластичны»¹¹⁴). Ребенок, — пишет Пиаже, — позволяет себе плыть по течению своей фантазии.

Итак, чувственная реальность для ребенка оказывается построенной целиком с помощью перцептивного конструирования. Та же чувственная реальность возникает на его рисунках. Вот почему, по Пиаже, первые стадии детского рисунка не представляют верной копии внеположенного

уму оригинала. Ребенок рисует только то, что знает о вещах, и глядит лишь на «внутреннюю модель».

Ребенок 3–7 лет дополняет предметы при помощи мысли. Внутренняя модель преобразует его перцепцию и на рисунке к профилю человека он добавляет второй глаз или в доме, изображенном на лужайке, неожиданно «проглядывает» внутренний интерьер. Обособление части от целого принимает вид самостоятельного существования части, отделенной от целого. Так, ребенок около 6 лет при изображении велосипеда рисует, кроме рамы и двух колес, педали, цепь, зубчатое колесо, шестерню. Но эти детали находятся *рядом* одна с другой, вне какого-нибудь порядка: цепь нарисована рядом с зубчатым колесом, а не правильно на него надета, педали висят в пустоте, а не прикреплены. Все происходит так, как если бы ребенок знал, что цепь, педали и зубчатое колесо необходимы для функционирования машины и что эти части идут «одни за другими». Но сознание связей на этом заканчивается.

На ступени когнитивной соположенности части одного и того же целого всегда нарисованы, а значит понята *независимо* от целого¹¹⁵). Тот же императив обнаруживает себя при *вербализации* когнитивной соположенности. Так, свое знание о том, что увидел на улице, Саша Менчинский в 1 год 10 месяцев передает так: «Матик, сегу, бух» (Мальчик в снег упал). Отметим, что Саша не пользуется глаголом: *бух* — это доглагольное имя.

Как утверждает Ж. Пиаже, на ступени когнитивной соположенности ребенок имеет тенденцию «распылить все в ряд отрывочных и несвязанных утверждений»¹¹⁶). При словесном описании таких фактов, что луна не падает, что она очень высоко, что она дает свет, когда нет солнца, они образуют сплошную массу постольку, поскольку эти черты всегда воспринимаются *вместе*. В этом, как и во многих других случаях, ребенок совершенно не заботится о том, «каким образом» связаны те факты, которые он излагает. Текст близок к назывным предложениям. Высказанные утверждения соположены настолько, что между ними не существует ни связей причины или времени, ни логической связи.

• Еще в 1920 г. Клара и Вильям Штерны показали, что лишь за пределами «детсадовского» возраста мальчики и девочки переходят от использования «„слов-предложений“ (Nota bene. — E. P.) к *паратактическому* предложению, а от него к *гипотактическому*»¹¹⁷). Достигнутая ступень преодоления адистрибутивности еще не создала средств, необходимых для понимания переносного значения слов: метафоры будут пониматься буквально, а словесные конструкции остаются нечувствительны к логическому противоречию.

Вместе с тем отсутствие связности уступает место осознанию элементарных связей между вещами по мере более полного вовлечения ребенка в сферу конструктивной деятельности с ее стереометрическими построениями, разворачивающимися в самых разных плоскостях. Временной аспект этих построений в свою очередь выступает в качестве интегрирующего фактора, упорядочивающего чувственные впечатления. Действие указанных факторов приводит к возвышению детской когнитивности

на следующую ступень, а именно приводит ее к осознанию неравнозначности элементов перцептивной ситуации. У ребенка складываются зачаточные формы левополушарного, линейно-дискретного раскрытия содержания перцептивной информации. На смену беспорядочным соположениям приходят поэлементно структурированные фрагменты наглядно-действенной ситуации. Возникают перечислительные генерализации.

На вопрос «Что мы на ножки надеваем?» ребенок 2 лет 5 месяцев отвечал: «Кеды, тапочки, сандалики, сапожки, туфли, ботинки». В этом возрасте ребенок постепенно отказывается от синонимичного употребления глаголов и имен (типа *бати, бух*) и начинает их различать. У мальчика двух лет мы наблюдаем высказывание: «Вон яблоко, дай ножика, почистить, корка почистить, почистить корка, почистить яблоко». У девочки того же возраста: «Нету слон, слон ушла, домой ушла». Это серьезное продвижение по пути овладения грамматическим строем языка.

Для зрительных перцепций в возрасте 4–5 лет характерно такое представление: *лошадь — это живот, спина, голова, хвост и четыре ноги по углам*. Однако грамматические значения слов в 4–5-летнем возрасте еще не полностью отдифференцированы в сознании ребенка. Так, ребенок может сказать: «Я болтаюсь, сапоги болтаюсь» в смысле «Я болтаю ногами в сапогах». В языковой сфере преобладает рядоположенность (паратаксис) лексических единиц.

Речевой аппарат только учится удерживать в сознании объективно данные разграничения вещей. Совместная деятельность и вербальное общение — необходимая причина и предпосылка дальнейшего возвышения когнитивности. Отсюда особая роль опыта, сопровождающего овладение языком¹¹⁸). Еще английский психолог Д. Сьюлли в работе «Человеческая мысль» (The Human Mind, 1892), а позднее Ж.-Г. Компейре в своих работах обращали внимание на примечательную особенность детского мышления. В соответствии с характером своей мысли дети думают, что все предметы обладают изначальным и неизменным наименованием, которое составляет в некотором роде их сущность (наименование *пребывает* в вещи). Эту особенность детского мышления Ж. Пиаже передавал в такой характеристике: слово — это «сама внушающая страх действительность, которая составляет часть названного предмета»¹¹⁹).

Французский философ Л. Ружье предложил назвать это явление в теории познания «номинальным реализмом» (его синонимом служит термин «вербальный реализм»). У ребенка название предмета первоначально слито с самим предметом. Например, если ребенку 3–5 лет предложить ответить на вопрос, сколько слов во фразе «В комнате двенадцать стульев», ребенок без колебаний отвечает: «Двенадцать», смешивая число предметов с числом слов, выражающих соответствующее суждение. В некоторых случаях даже на вопрос, сколько слов во фразе «Коля съел все пирожные», ребенок отвечал: «Ни одного, он же все их съел!»¹²⁰).

Вещественные слова (существительные), — отмечает А. Р. Лурия, — выделяются и осознаются ребенком гораздо раньше, чем слова, обозначающие действия или качества. Трудность осознания словесного состава речи отчетливо выступает у ребенка, «когда ему предлагается сосчитать

число слов в сложной фразе типа „Папа и мама пошли в лес“. Ребенок в этом случае может ответить: „Два: папа и мама“ и только иногда добавляет: „...и лес!“. Таким образом, слово, обозначающее действие (равно как и качество), легко употребляется ребенком практически, но еще не выделяется как слово, не осознается»¹²¹⁾.

Ж. Пиаже вновь и вновь напоминает учителю: ребенок скорее будет противоречить себе, но не расстанется со своим представлением о реальном. В этой плоскости он реалист. Но в то же время реальность, к которой он так привязан, больше «построена» его умом, чем добыта непосредственным наблюдением. Ребенок 7–8 лет, который думает, что все реки текут вверх, действительно увидит, что Рона или Сона текут вверх по течению; тот, кто думает, что солнце живое, будет видеть, как оно разгуливает по небу; тот, который думает, что оно не движется, будет видеть его всегда неподвижным (всегда сопровождающим ребенка на прогулке. Куда бы ребенок ни пошел, солнце будет все в том же месте на небе).

При этом дети думают, что каждая из их мыслей является мыслью всех других людей. Ребенок готов удовлетвориться любым объяснением происходящего, и это объяснение, как правило, сводится к ответу на вопрос «Что это такое?», т. е. к называнию предмета. Что это такое? — Майский жук. Ответ вполне удовлетворяет ребенка. Слово-наименование служит для ребенка не только означаемым символом, но и определением, и объяснением ранее незнакомого предмета. Объяснить этимологию слова для ребенка означает «объяснить самый предмет»¹²²⁾. Отождествляя слово и вещь, ребенок любит заполнять свою память выученными названиями.

На следующей ступени когнитивности приходит время первичных классификаций. Фиксируемые в вещах адъективные и предикативные различия кладутся в основу для классификационных различий.

Появляются вопросы оценки: Это красиво? Это неверно? Это нехорошо? Ребенок тяготеет к упорядочиванию опыта чувственных впечатлений по крупным основаниям: живое — неживое, движущееся — недвижимое. Складывается детская концепция, согласно которой двигающиеся предметы наделены собственной активностью. Для ребенка шести с половиной лет жизнь и произвольное движение еще смешаны. Солнце — живое, *потому что оно возвращается*. Вода неживая: *у нее нет рук, она не может бегать по траве*. Облака — живые, *потому что это двигается*. Стол — неживой, *потому что это не двигается*.

Сказывается когнитивное наследие хаотического комбинирования признаков. Очень часто под понятием жизни ребенок подразумевает несколько разнородных качеств: например, движение, обладание лицом, руками, кровью или полезную для человека деятельность. Ж. Пиаже приводит характерные высказывания Дюсса (9 лет). Ящерица живая, *потому что у нее есть кровь*. Дерево — потому, что *в нем есть сок*. Но живое и солнце, потому что *оно светит* (является источником свечения), огонь — потому что *он горит*. По мнению другого мальчика — Пига — ветер неживой, потому что *не разговаривает*. Пиаже замечает: образ имеет не одно устойчивое содержание, а изрядное число содержаний, плохо

увязанных друг с другом. «Именно такое явление встречается в каждой примитивной и малоуправляемой мысли»¹²³⁾. По одному из наблюдений, женевские мальчики до 7–8 лет (и старше) рассматривают светила, огонь (возможно, что и воду) как живых и сознательных существ, потому что они двигаются сами!

Принципы перцептивного и вербального реализма в императивном порядке подводят ребенка к наделению вещей намерениями и силами, психическими по своему качеству и происхождению. «Для ребенка факт, влекущий за собой другой факт, мотив, приводящий к действию, и идея, порождающая другую, — все это одно и то же, или, если угодно, для него мир физический и мир мыслимый, или психологический еще смешаны»¹²⁴⁾.

В представлениях ребенка вещи не составляют еще отдельной области, но остаются проникнутыми намерениями и целями. До 7–8 лет, по Ж. Пиаже, мир понимается ребенком как совокупность намерений и действий, ситуативно упорядоченных, волевых, не оставляющих места для случайных необъяснимых встреч. Ребенка отличает вера в то, что все можно объяснить всем. Ребенок всегда находит основание для каких угодно сближений. Если все связано со всем, то очень вероятно, что все имеет конечную цель и что эта цель антропоморфного происхождения.

«Мир, в котором нет случайностей, значительно менее механистичен и гораздо более антропоморфен, чем наш»¹²⁵⁾. Отсюда «причинность» имеет у ребенка характер целеустремления и психологической мотивировки. Ребенок постоянно вводит понятие силы: камешек *имеет силу*, ветер *имеет силу*. Все подчиняется некоторого рода необходимости моральной и физической одновременно. Мир физический и мир мысли составляют неразличимый комплекс. У ребенка, — пишет Пиаже, — «мысль оттесняет наблюдения и наблюдения оттесняют мысль, откуда и происходит равное и соотносительное незнание и реальности и логики»¹²⁶⁾.

Дело обстоит так, как если бы природа была копией мысли, отсюда действительность для ребенка одновременно и более произвольна, и более урегулирована, чем для нас. Она более произвольна, потому что нет ничего невозможного и ничто не подчиняется законам причинности. Но при этом ребенок всегда находит достаточные мотивы для обоснования тех самых фантастических происшествий, в реальность которых он верит, поэтому-то, по его мнению, всегда и все можно объяснить. Для такого мировосприятия возможное не есть низшая ступень бытия — это особый мир, обладающий той же степенью реальности, как и «настоящий» мир. Ребенку представляется вполне естественным отвечать на все «если».

В возрасте до 7 лет мысль ребенка скользит, если можно так выразиться, по чувственной поверхности предметов и явлений, схватывая в них лишь то, что непосредственно доступно видению, слуху и осязанию. Отсюда произвольный характер перцептивных генерализаций. Трехлетний ребенок может назвать щетину зубной щетки лепестками, на иголку шприца ребенок может сказать *грифелек*.

Рассказывая о том, что он видел в зоопарке, ребенок 3–5 лет быстро соскальзывает на побочные, бесконтрольно всплывающие ассоциации: «Вот я там видел медведя, а он большой, его боятся... А вот у Коли есть маленькая собачка, она лает. Он ее кормит мясом...» и т. д.

В работе «Генезис числа у ребенка» Ж. Пиаже отмечал, что шестилетний ребенок совсем еще не подготовлен к рассмотрению совокупности как соединения единиц, т. е. как $1 + 1 + 1$. Выражения «часть чего-нибудь», «некоторые из» остаются словесно не понятыми. Часть и целое сопологаются и отождествляются друг с другом. Так, Бэн (7 лет 1 месяц) на вопрос, что значит «часть букета желтая?», отвечает: «Это значит, что он (букет) имеет одну половину желтую». — «А другую половину?» — «Ее нет».

На вопрос «Что такое семья?» ребенок отвечает: «Это люди, которые живут вместе, в одной и той же квартире». Родство, не будучи освобождено от обстоятельств места и времени, среди которых ребенок живет, не понимается как отношение. В перцепции преобладает реализм зрительный, отношения пространственные. Ребенок определяет семью по занимаемому пространству, исходя из непосредственной точки зрения, которую он усвоил, видя свою семью сгруппированной вокруг него в квартире.

В связи с указанными обстоятельствами Ж. Пиаже отмечает, что логический класс вещей как таковой никогда не является перцептивным, чувственно воспринимаемым, поскольку он, как правило, обладает бесконечным объемом. Когда же класс обладает ограниченным объемом, то воспринимается не как класс, а как совокупность определенной пространственной конфигурации, как конфигурация, возникающая из объединения каких-либо элементов, сгруппированных в пространстве. Предметом перцепции служит «наглядный ансамбль». Вместе с тем вербальная генерализация начинает оперировать собирательными признаками вещей, и на этой основе происходит углубление линейно-дискретных дистинкций. Адъективные артикуляции перерастают в дистинкции наглядно-классификационные. Тем самым пополняется дистрибутивный потенциал вербального дискурса.

Так, на вопрос «Что такое обувь?» пятилетний ребенок отвечает: это *ботинки, тапки разные*. В 6 лет ребенок называет: *ботинки, кроссовки, кеды, коньки, лыжные ботинки, сапоги, рыболовные сапоги, тапочки, сандалии, босоножки, чешки, шлепанцы*.

Как подчеркивал в такой ситуации Л. М. Веккер, рост обобщенности «образа может привести только к образу более высокой степени обобщенности и абстрагированности, но не к мысли»¹²⁷). Мысль требует вербальной генерализации, а облеченность мысли в речевую форму находит свое выражение в трехчленной структуре предложения, где явно выделены подлежащее, сказуемое и связка. Переходность при вытеснении перцептивных генерализаций вербальными находит свое выражение в неизжитости дефектов ситуативной артикуляции. В вербальном дискурсе соположенность с ее произвольными сочленениями по-прежнему сохраняет силу. В этой связи Ж. Пиаже подчеркивает, что детское рассу-

ждение «состоит из ряда несвязанных суждений, которые обуславливают друг друга чисто внешним, а не внутренним образом»¹²⁸).

Детские суждения до 7–8 лет следуют вереницей, никогда одно другое не обосновывая. Все «доказывается» благодаря предвиденным сближениям *ad hoc*. Например, солнце не падает, *потому что жарко*, или: солнце не падает, *потому что это очень высоко*.

Компоненты ситуации остаются аггломерированными. Противительные союзы (хотя, но, однако, несмотря на...) и имплицативные выражения понимаются очень плохо вплоть до 11–12 лет. Типичны «обоснования» по случайным соображениям: *Фернан потерял свое (пишущее) перо, стало быть, у него было красивое перо. Фернан потерял свое перо, стало быть, оно было новое*.

В первом классе советской школы, когда малышей просили тематически разложить картинки в сходные группы, рыба у большинства детей попадала в одну группу с лодкой и лейкой (*потому что им всем нужна вода*), лопата и цветы относились в одну группу, *чтобы клумбу сделать* и т. д.

Сегодня лодки представляются держащимися на воде потому, что они легки, завтра — потому, что они тяжелы. В этой связи Ж. Пиаже считает, что до 11–12 лет ребенок рассуждает заключениями от единичного к единичному без логической обязательности. Такое рассуждение относится к классу традуктивных. В традуктивном заключении каждому предмету соответствует специальное объяснение. Этот камешек заставляет воду в стакане подниматься, потому что он тяжел, значит, этот другой камешек также заставит воду подниматься, потому что он также тяжел; этот кусок дерева заставит воду подниматься, потому что он большой, этот другой также заставит ее подниматься, потому что он тоже большой. На традуктивной ступени рассуждения в сознании отсутствуют правила с квантором общности (типа *все живое движется*).

Квантор общности отождествляется с повторяющимся признаком, присущим некоторой группировке вещей. На такую эмпирическую общность как на наиболее характерный признак опирается дистинкция вещи, ее отграничение от всех остальных вещей. На смену традукции приходят первые детские дефиниции, фиксирующие родовой признак раньше, чем будет осознан видовой признак вещи. Ж. Пиаже приводит характерные примеры.

Жо (5 лет): *Брат — это маленький мальчик. «Все мальчики — братья?»*. — *Да*.

Лола (5 лет): *Сестра — это девочка, которую знаешь. «Все маленькие девочки, которых ты знаешь, сестры?»* — *Да, а мальчики — братья*.

Но такие же ответы экспериментатор встречал у детей 9 лет. Вот ответ Кура (9 лет): *Брат — это маленький человек, который живет с нами. «Значит, все мальчики, которые с тобой — братья?»*. — *Нет, это мальчик, который всегда с нами*. Для 7–8-летнего возраста характерны такие дефиниции: *Лошадь — это животное. Кукла — это игрушка*.

На додефинитивной ступени когнитивности преобладают наглядно-действенные характеристики вещей: «Молоко — оно вкусное, его кошка лакает, маленькие дети не любят пить» и т. д. Вместо того, чтобы дать логическое определение вещи, ребенок припоминает конкретные ситуации. Даже на более высокой ступени иерархизации правило выводится ребенком не из отвлечения и обобщения признака, а из непосредственного впечатления: «Лодки плавают потому, что они легкие», «Корабли плавают потому, что они большие» и т. д.

Только на следующей ступени когнитивного созревания ребенок научается противостоять непосредственному впечатлению. Как правило, формирование когнитивных структур логико-вербального мышления происходит в результате и на основе систематического школьного обучения. Только с 5-го класса школьники научаются фиксировать родовидовые отношения между вещами. С высокой степенью определенности школьник утверждает: *девочка — ребенок женского рода, плыть — значит разгрести воду руками*. До 11–12 лет ребенок неспособен дать исчерпывающего определения, он ограничивается тем, что определяет по родовому признаку: «Мама — это дама».

Дальнейшее продвижение когнитивности связано с переходом от вербальной генерализации, отражающей эмпирически регистрируемую общность («конфигурацию»), к вербальным правилам с квантором общности. На ранних ступенях развития преобладает умение выявить различие, а не сходство. Только на основе сформировавшегося различения зарождается обобщение. Логическое обобщение означает коренную смену психологических операций, которые использует ребенок, выполняя когнитивную задачу.

До критического возраста в 11–12 лет осознанию ребенка плохо поддаются не только родо-видовые отношения вещей, но и относительность как таковая. Если маленького ребенка спросить: «У тебя есть брат?», он ответит положительно и скажет: «Это Коля». Однако если спросить ребенка: «А у Коли есть брат?», он ответит: «Нет, у Коли нет брата». Сам себя ребенок не считает братом Коли, потому что слово «брат» имеет для него не относительное, а абсолютное значение. Ребенок того же возраста не в состоянии объяснить, в чем разница между фразами: 1) «Петя дал сливу» и 2) «Петя попросил сливу». Ему трудно разобраться в грамматическом различии конструкций «брат отца» и «отец брата»: отвлечение от вещественного значения обоих имен для него крайне затруднено.

Ребенок не понимает, что брат необходимо должен быть чьим-то братом, что часть необходимо составляет часть целого. Он рассматривает эти представления как существующие сами по себе, абсолютно. В наблюдениях женевских психологов дети 10–11 лет оказывались неспособны понять, что Швейцария в одно и то же время лежит к северу от Италии и к югу от Германии. Географическое расположение стран рассматривалось абсолютно.

До 8 лет ребенок не умеет показать левую и правую руки собеседника, находящегося к нему лицом. Для него его собственная точка зрения

абсолютна. Традукция связывает одну перцептивную наглядность с другой перцептивной наглядностью. В сказке волк с отяжелевшим брюхом, набитым камнями, утонул. И вот сын запрещает отцу купаться в море после сытного обеда, так как отец чувствует тяжесть в желудке. В рассуждениях ребенка отсутствует *обоснование при помощи правила*. Между тем вопросы «почему» *логического* обоснования ищут основания суждения как такового, а не предмета, к которому относится суждение.

Как мы могли убедиться, суть предпонятийного, традуктивного рассуждения состоит в оперировании единичными случаями. Неадекватное соотнесение общих и частных признаков, отображаемых предпонятийной мыслью, неизбежно лишает традукцию необходимой связи между сопоставляемыми единицами, а потому рассуждение лишается логической доказательности. Отсутствие необходимой связи и доказательности в предпонятийном рассуждении в свою очередь обрекает его на произвольность перцептивных построений (после сытной еды можно утонуть). Назначение подлинного умозаключения состоит в том, чтобы познать то, чего индивид никогда в прошлом не видел, не слышал, не осязал. Способность познать то, чего нет сейчас в пространстве, достигаемом органами чувств человека, образует становой хребет левополушарной когнитивности.

Класс — это нечто выходящее за пределы видимой ситуации, и отнесение предмета к классу с неограниченным объемом складывается только там, где осознается *отношение предикации*, отношение неполного включения мыслимой единичности в более широкое целое. Вот почему с точки зрения Ж. Пиаже, можно говорить о классах, начиная с того момента (и только с того момента), когда рассуждающий человек способен: 1) определить по содержанию рассматриваемые объекты через род и видовое отличие и 2) манипулировать с ними по объему согласно отношениям включения или включающей принадлежности, предполагающей согласование интенсивных кванторов «все», «некоторые», «один» и «ни один». Только после 11–12 лет, — говорит теоретик детской когнитивности, — дедукция освобождается от наглядной ситуативности.

Для перехода от оперирования с небольшими агрегатами, основанными на отношениях сходства, к оперированию классами, различающимися по степени общности, совершенно недостаточно обращаться к использованию общего предложения, взятого без его спецификации (типа *Все мамы — дамы*). Неумение расчленять общие и частные, существенные и случайные компоненты вещей, мешает их соотнесению по логически принудительным законам. Наглядно-действенное соположение берет верх над логическим следованием.

Вместе с тем выработка вербальных генерализаций, отражающих «наглядные ансамбли» сходных предметов (типа «молоко — вкусное»), служит подготовительной, *предварительной* ступенью для перехода на более высоком этапе когнитивности к логическим экстраполяциям и выводам.

Наблюдения Ж. Пиаже свидетельствуют, что логическое доказательство рождается из спора, из потребности убедить других участников полилога, совместного обсуждения интересующих детей проблем. Только

соприкосновение с другими, обмен мнениями и противоречия при выслушивании контрфактических высказываний заставляют мысль осознать свои цели и тенденции и таким образом принуждают ее связать между собой то, что до тех пор могло оставаться парадоксально-странным соположением. Как подчеркивает Ж. Пиаже, способность «рассуждать логически подчинена возможности оперировать логикой отношений»¹²⁹).

Именно привычка спорить влечет за собою потребность объединить и систематизировать свои собственные мнения, — утверждает Пиаже. Отрабатывается склонность объединять свои верования и мнения, систематизировать их, чтобы избежать противоречия между ними. Дети 7–8 лет нечувствительны к противоречию и это происходит потому, что, переходя от одной точки зрения к другой, они каждый раз забывают предыдущую. Так, одни и те же дети 5–6 лет в течение опроса утверждают и то, что муравьи, цветы и солнце живые, и то, что они неживые. Некоторые дети то говорили, что реки вырыты человеческой рукой, то, что их создала вода. Оба противоположных мнения укладывались у них рядом; в данный момент они соглашались с одним мнением, в следующий — искренне забывая старое, соглашались с другим. Очевидно, источником такой противоречивости служила конгломератность их перцептивных соположений, в которой все может уживаться друг с другом.

Там, где в когнитивности господствует принцип соположения по наглядно-изобразительному принципу, в детской логике суждение перескакивает с первых предпосылок прямо к выводам, минуя промежуточные этапы. Ребенка мало привлекают логические оправдания и доказательства, контроль предложений. В агломерированных комплексах перцептивных впечатлений гораздо быстрее сообщается чувство уверенности и безошибочности, чем если бы все звенья доказательства были представлены вполне однозначно. Зрительные схемы играют большую роль, даже замещают доказательство и служат опорой традукции. Детская логика опирается на произвольные сопоставления, внешние аналогии, воспоминания о предшествующих рассуждениях, которые оказывают смутное влияние на направление последующих рассуждений.

В противоположность логике соположений логика дедукции, логика классов предполагает два фактора: один — социальный (возможность становиться на всякую точку зрения и покидать собственную, или непосредственную, точку зрения), другой — возможность строить формальные построения по правилам, абстрагированным и оторвавшимся от ситуативной наглядности.

Чтобы делать абсолютно точные выводы, — говорит Ж. Пиаже, — нужно: 1) действовать в идеальных условиях, таких, которые непосредственный опыт осуществить не может, и таким путем прийти к законам, которые, возможно, никогда не подтвердятся эмпирически, а останутся лишь умственными построениями; 2) оперировать идеальными объектами, т. е. имеющими совершенно определенные, четкие границы (типа «квадрат», «прямые углы», «параллельные линии»), препятствующие сме-

шению их с меняющимися предметами, которые мы наблюдаем в реальной жизни.

Рассуждать логически — значит связывать свои предложения так, чтобы каждое обосновывало последующее. Вместе с тем в целях формального рассуждения нужно оставаться в плоскости чистого допущения, не возвращаясь контрабандным путем к очевидности верования или к непосредственной действительности (Солнце *следует* за мною на прогулке). Только на этом пути мысль осознает свою независимость, свои возможные заблуждения, свои условности: она стремится теперь обосновать не вещи, а самое себя.

Как же происходит этот коренной сдвиг когнитивности от генерализаций по наглядно-изобразительным признакам к генерализациям по существенным, глубинным основаниям, объединяющим однородные группы предметов? Этот сдвиг в когнитивности ребенка происходит благодаря помощи взрослых.

Вот как об этом пишет А. Р. Лурия: «Ребенок с самого начала живет в мире вещей, созданных общественным трудом и являющихся продуктом истории; он учится общаться с окружающими людьми, вырабатывает свое отношение к вещам с помощью взрослых. Ребенок овладевает языком — готовым продуктом общественно-исторического развития — и с его помощью анализирует, обобщает и кодирует свои впечатления. Он называет вещи, обозначает их с помощью слов, сложившихся в предшествующей истории человечества, тем самым он относит вещи к определенным категориям и усваивает ту систему знаний о предмете, которая была накоплена в предшествующей истории человечества. Называя воспринимаемую вещь „часы“, он сразу же вводит ее в систему предметов, имеющих отношение к времени („час“); называя движущийся предмет словом „паровоз“, он автоматически выделяет существенные для него свойства — передвижения („возить“) с помощью „пара“. Язык, опосредствующий восприятие человека, производит за него сложнейшую работу анализа и синтеза доходящей до него информации, упорядочения воспринимаемого им мира, кодирования в известные системы поступающих впечатлений»¹³⁰).

В конце проделанного им исследования А. Р. Лурия вновь возвращается к рассмотрению той же проблематики. Он подчеркивает, что вербально-логические конструкции позволяют человеку не ограничиваться отражением отдельных вещей или ситуаций, но создавать ту объективно существующую систему логических кодов, которая дает возможность выходить за пределы непосредственного опыта.

А. Р. Лурия пишет: «В практике мышления возникают новые теоретические операции — анализ свойств вещей, отнесение их к отвлеченным категориям: процесс мышления все больше начинает включать в свой состав процессы отвлечения и обобщения, операции теоретического „категориального“ мышления начинают выступать наряду с операциями практического „ситуационного“ мышления и занимают все более важное место, иногда начиная доминировать в познавательной деятельности человека.

Если раньше движение мысли совершалось лишь в пределах непосредственного, практического опыта и процесс рассуждения в значительной мере ограничивался процессом воспроизведения ранее сложившихся практических ситуаций, то сейчас... возникает возможность делать выводы не только на основе личного практического опыта, но и на основе дискурсивных, вербально-логических процессов.

Отношение к логическому рассуждению, выходящему за пределы непосредственного опыта, коренным образом изменяется, создаются основы *дискурсивного мышления*, выводы которого становятся столь же обязательными, как выводы из непосредственной личной практики.

Все это вносит коренные изменения в строение познавательных процессов и приводит к огромному расширению опыта, к построению неизмеримо более широкого мира, в котором начинает жить человек»¹³¹).

Глава 4

Ранняя ступень родоисторической когнитивности: условия формирования

§ 1. Социокультурные детерминанты когнитивности

Ранние этапы филогенеза во многом похожи на ранние этапы онтогенеза. В онтогенезе рекапитулируют (воспроизводятся) лишь отдельные признаки и процессы, присущие филогенетически пройденным ступеням. Однако уже краткое повторение в онтогенезе (преимущественно на его ранних стадиях) особенностей филогенеза позволяет использовать результаты, полученные при анализе детской когнитивности, для их распространения на родоисторический процесс, взятый в его наиболее схематическом виде.

Недоструктурированная способность к приему и переработке информации в равной мере отличает ранние ступени и онтогенеза, и филогенеза. Несложившаяся когнитивность ребенка и несложившаяся когнитивность первобытного человека подчиняются одним и тем же законам: и та, и другая опираются на одинаковую анатомо-физиологическую предпосылку — неразвитость левой гемисферы мозга, обслуживающей дискурсивное, логико-вербальное мышление. Вот почему правополушарная заретушированность восприятия ситуации отягощает когнитивность первобытного человека точно так же, как она отягощает когнитивность ребенка. Восприятие объемной окружающей среды дикарь заполняет локализованными, но лишь намеченными в общих чертах предметами. На определенный параллелизм между онтогенезом ребенка и филогенезом человеческого сознания обращал внимание Ж. Пиаже, указывая на их косвенное сходство в разработке средств переработки рецепируемой человеческим мозгом информации¹³²).

На наш взгляд, между онтогенезом и филогенезом человеческого сознания имеет место принципиальная общность, а именно — многоступенчатая эволюция когнитивности в онтогенезе может служить аналогом эволюционных приращений в филогенезе. И там, и здесь выход на дискретность сукцессивного типа опосредствован промежуточными (и во многом сходными) звеньями, указывающими на стадиальную утрату когнитивными структурами одних признаков и стадиальное приобретение познавательными структурами качественно новых признаков. Исходные структуры когнитивности перестраиваются и переделываются под воздействием культуры.

Ранние ступени филогенеза человеческого сознания связаны с доцивилизационными этапами развития этнической культуры. Генезис пси-

хической деятельности первобытного человека сначала определяло его животное происхождение, а затем наиндивидуальная солидарность с локальной группой.

По данным исторической антропологии, первое изменение возможностей мозга было связано с заметным ростом сложности производства и использования орудий, наблюдаемого у *Homo erectus*, появившегося приблизительно 1,5 млн лет назад и просуществовавшего более миллиона лет. Судя по характеристикам найденных черепов, за указанный период увеличивались размеры и сложность мозга; отмечаемое расширение зона Брока предполагало возросшие голосовые способности. Специалисты спорят о существовании у *Homo erectus* протоязыка и о наличии в нем одно-двухсловных высказываний. Последнее допущение представляется довольно зыбким. Более валидным можно признать вывод, согласно которому западно-европейские неандертальцы обладали лишь 10 % речевых способностей современного человека¹³³). Отсюда был сделан вывод, что становление языка приходится на период, отстоящий от современности примерно на 35–40 тысячелетий¹³⁴). Автор исследования, посвященного следам языковой структуры типа бушменской в индоевропейских языках, пришел к выводу, что эпоха 50–25 тысячелетий тому назад должна была характеризоваться отсутствием связной речи и жестами, сопровождавшимися выкриками¹³⁵).

В тот период люди вели стадный образ жизни. Стартовой площадкой реформирования человеческой психики послужила биопсихика наших животных предков. Жизнь людей в стаде еще не была разрезана словами и представляла собой слитное, бесформенное, непостижимое нечто. Ввиду несформировавшегося левополушарного интеллекта наиболее древним строем мышления было мышление визуально-ручное. Профилирующее место в предсознании дородового человека занимали модели симультанного типа.

Способ видения мира диктовался отдельному человеку растиражированными в актах коммуникации матрицами восприятия явлений действительности. Взятые в совокупности, соответствующие матрицы переработки информации составляли коллективное сознание. По наблюдениям этнографов, проделанным на рубеже XIX–XX вв., чукчи живут вне индивидуального тела, отождествляясь с любой частью мира и всем коллективом. Ментальность людей дородового общества была наполнена бессознательностью, в которой исчезали все различия. Лишь очень постепенно первобытные люди научились различать предметы приблизительно и без частных. В дородовом обществе психика каждого тождественна психике коллектива и отождествляется с коллективной жизнью. Индивидуальные различия — вплоть до возрастных бесцеремонно игнорируются. Отдельный человек несом коллективной общностью и в соответствующей степени отрешен от всего индивидуального, выделяющего его из группы.

Там, где человек живет как стадное животное, и психика его остается стадной. Таковы истоки первоначального состояния бессознательности и беспамятного единства с группой у членов первобытного стада. Вместе с тем для пробуждающегося сознания важным рубежом стала бифуркация,

отграничивающая людей от других животных. Ее показателем стал обычай погребения.

Антропологам хорошо известно, что большая часть человеческих останков найдена в непогребенном состоянии. Самому раннему из известных погребений — не более 60 тысяч лет. По версии археолога и доктора философских наук А. М. Буровского, всех людей, родившихся и умерших в докроманьонскую эпоху съели их сородичи. О «синантропах», найденных в пещере Чжоу-Коу-Дянь, следует сказать, что их кости точно так же расщеплены, обожжены и обгрызены, как и кости всех остальных животных. В эпоху примерно 50 тысяч лет назад стоянка неандертальского человека в пещере Крапина (Югославия) свидетельствует, что там было съедено свыше 20 человек. Их разрубили каменными орудиями, поджарили в огне костра и расщепили кости для извлечения костного мозга¹³⁶). Только тогда, когда с трупами любых других животных перестают обращаться, как с трупами любых других животных, можно сказать, что человек как-то выделился из остального животного мира.

Погребения детей, стариков и инвалидов стали свидетельством групповой солидарности. Уже неандертальцы начали хоронить умерших вместе с орудиями труда, запасами пищи, цветами и предметами неутилитарного назначения. Мертвых наряжали, погребальную одежду украшали, трупы посыпали красной охрой. Безусловно, обычай погребения не распространялся на врагов локальной группы, которых еще долгое время можно было съесть.

В Европе найдено несколько десятков захоронений, датированных эпохой верхнего палеолита. Самой простой формой социальной организации была бродячая локальная группа, или бэнд. В историческое время такая форма еще встречалась среди охотников и собирателей. В основе доцивилизационных форм культуры лежала какая-то форма семьи, где мужчины постоянно обеспечивают женщин и детей, заботятся о них.

В жизни локальных групп, наряду с охотой, значительное место занимало собирательство. Но собирательство — непроизводительная форма деятельности. Она не изменяет мир по усмотрению человека, напротив, она подчиняет первобытного человека его среде с неожиданными сезонными изменениями, с полной зависимостью от климатических потрясений (от засухи, похолоданий, изматывающих дождей и т. п.). Пассивное приспособление к среде — вот определяющая черта собирательства и примитивной охоты. Совместные действия коллектива приобретают выжидательный характер, его благополучие отдается на волю случая: как сложится охота, будут ли найдены грибные и ягодные места или не будут? Присвоение готовых даров природы по своей сути аконструктивно, не требует сложных форм пространственно-временного построения действий, их «вытягивания» в линейную цепочку последовательно усложняющихся звеньев. Поэтому симультанные способы вполне устраивают первобытного человека, достаточно эффективно служат его целям.

Пассивно-приспособительное отношение к миру укрепляет аппарат правополушарного реагирования, а аппарат правополушарного реагирования укрепляет пассивное, контризбирательное отношение к своему

положению в мире по принципу: «что будет — то будет» (от самого человека в этом мире ничего не зависит). До появления *Homo sapiens*, пока человек не овладел языком, в его сознании безраздельно господствуют правополушарные коды переработки информации.

Как засвидетельствовано антропологией, коды правополушарной памяти относятся к наиболее древнему слою психики: они филогенетически и онтогенетически *предшествуют* образованию и функционированию левополушарных, вербализованных паттернов. Убедительным свидетельством правополушарного доминирования в составе этнической популяции служат данные, относящиеся к искусству верхнего палеолита. Так на 23 отпечатка правой руки в пещерах Гарчас и Эль Кастильо приходится 159 левых отпечатков¹³⁷⁾. Не менее репрезентативны данные о преобладании отпечатков левой руки у других исследователей палеолитического искусства¹³⁸⁾.

Как мы уже знаем, правополушарные коды в силу своей прирожденной размытости в наибольшей мере подвержены диссоциации и потому легче всего преобразуются в бессознательное когнитивное содержание. С другой стороны, обработка информации в симультанном режиме обеспечивает возможность непреднамеренного, произвольного запоминания в отличие от левого полушария, обеспечивающего вербально-осознаваемый уровень организации мнестической деятельности.

Любая форма запоминания предполагает фиксацию предметов и явлений, включающую в свой состав, по крайней мере, три этапа:

- 1) формирование энграммы (нервно-физиологического следа воспринимаемой информации);
- 2) выделение значимой для организма информации;
- 3) ее долговременное хранение.

Базовую форму для всех остальных видов памяти составляла эмоциональная память. Эмоция представляет собой субъективно («изнутри») переживаемый нервный процесс. Ее основу составляет механизм, способный непрерывно оценивать полезность или вредность сложившейся ситуации для организма.

С появлением в эволюции аппарата эмоций начинаются само выделение организма из окружающей среды и формирование его субъективного мира. Любое переживание приобретает эмоциональную окраску по критерию: приятно—неприятно.

Эмоциональная память выступает как *предтеча* идеального образа. Эмоциональная память обладает следующими особенностями:

- 1) она надмодальна, т. е. ее формирование и воспроизведение могут происходить при любых сенсорных воздействиях;
- 2) она формируется очень быстро (в отличие от сукцессивных моделей) и часто с первого раза;
- 3) по Э. А. Костандову, она характеризуется произвольностью запоминания и воспроизведения информации, т. е. обеспечивает пополнение подсознательной сферы человеческой психики.

Осмысление мира в нерасчлененных образах происходило по эмоционально-ассоциативным рядам. Каждый шаг первобытного дикаря был неотделим от массы аффектов, за нагромождением которых подчас утрачивался объективный смысл происходящих событий.

Мы знаем, что правое полушарие с его симультанными моделями активируется в экстремальных ситуациях, но первобытный человек всю жизнь проводил в экстремальных ситуациях, угрожающих его благополучию, здоровью и самой жизни. Неудивительно, что ему приходилось полагаться на эмоционально-окрашенные симультанные образы, обеспечивающие «вдруг» неожиданное и необъяснимое словесно спасение. В этой когнитивной позиции сведения о свойствах переживаемой ситуации добывались преимущественно по принципу проб и ошибок.

В первобытном сознании образ предмета выступал прежде всего как образ действия с предметом, образ его (предмета) значимой для людей функции: способа употребления в человеческих целях. Сам предмет выступал как непосредственное продолжение действия. Выделение предмета из сенсорной информации об окружающем мире происходило на основе деятельности с предметом: его обработки, его приспособления к человеческой потребности. Разделение действия на образ предмета и образ самого действия носило вторичный, производный характер. Путем вынесения своей потребности во внешний мир, путем поиска объекта для ее удовлетворения человек осуществлял проекцию первичного содержания психики во внешний мир. С акта проецирования (аплицирования) начиналось не только освоение и потребление предмета, а и усвоение информации о нем. Причем образ предмета потребности, образ орудия его удовлетворения и образ действия с этим орудием выступали как одно и то же.

В примитивной культуре индивид делит *ответственность* за свои собственные поступки *с группой*, к которой он принадлежит. В этом обществе человек отвечает за свои действия не перед самим собой (согласно своему миропониманию и определению своего места в мире), а *перед группой* и по ее критериям успешного выполнения своих обязанностей внутри групповой иерархии. Неуспех в выполнении каких-либо *обязательств и обязанностей* приводит к возникновению чувства стыда перед группой, но не к появлению *чувства вины перед самим собой*. Человек здесь не является сам себе судьей и оценку своих поступков производит с позиций группы. Быть кем-то означает здесь — «быть, как все».

В рамках присваивающего хозяйства можно сказать, что индивид составляет безраздельную «собственность» социального объединения, которое распоряжается им по своему усмотрению. Здесь общее абсолютно выше единичного и господствует над единичным. Социальная общность — та единственная целостность, которая способна к самовоспроизводству своих элементов и объединяющей их связи. Слияние с общностью кровнородственного коллектива, подчинение своих витальных потребностей интересам последнего — высшее благо и высшее предназначение каждого ее члена. Выживание группы, общности — это та сверхзадача, которой все должно быть подчинено, ради ее выполнения можно претерпеть все, и никакие муки, принесенные на алтарь коллективного святилища, уже

не страшны. В этой культуре авторитет группы сильнее авторитета семьи: сильнее обязательств перед детьми или супругом. Императив коллективизма господствует в архаическом обществе фактически на протяжении всей его истории, сохраняя свою значимость на ступени как протоцивилизационного, так и собственно цивилизационного развития.

В одном из самых древних письменных памятников — в «Ригведе» — «Гимн единению» звучит так:

Вместе собирайтесь!
Вместе договаривайтесь!
Вместе настраивайтесь в ваших помыслах...

Аналогичные «заповеди» присущи этносам, населяющим самые разные территории земного шара.

Архетип подражания — один из древнейших архетипов дородового сознания, когда он активизируется в качестве обычая, принявшего форму ритуала, нормативизированного набора действий, индивид оказывается целиком поглощен коллективным действием и коллективным переживанием. Поглощение делается настолько полным, что индивид не в состоянии обособить свое действие от действия остальных членов группы.

Подчинение стереотипизированному набору действий (обычаю, ритуалу) становится, по выражению Тенниса, «непререкаемой подавляющей силой»¹³⁹⁾. В групповой норме поведения рациональное начало присутствует лишь в самом зародышевом, неразвитом виде. Исследователь народных обычаев У. Самнер указывал, что обычай как норма поведения основан на чувстве и вере, а не на размышлении. Современники постоянно ориентированы в своем поведении на заветы предков, которые являются эталонами для оценки актуальных действий, контроль за ныне живущими осуществляется как бы из прошлого. «Если у некоторых возникают сомнения и вопросы, — замечает У. Самнер, — то это доказывает, что народные обычаи уже начали терять свою твердость и регулирующий механизм в нравах утрачивает свой авторитет»¹⁴⁰⁾.

Локальная группа, а впоследствии община оставалась для человека границей как по отношению к «чужаку», так и по отношению к самому себе. Коллективная солидарность выливалась в групповую замкнутость и изолированность от всего остального мира. Поскольку в первобытном обществе коллективный тип очень развит, — писал Э. Дюркгейм, — а личность рудиментарна, индивид не имеет здесь собственной сферы действий, «традиции, предрассудки, всякого рода коллективные обычаи давят на него не менее тяжело, чем установленная власть»¹⁴¹⁾. Однако высокая степень интериоризации (присвоения) групповых норм не ощущается индивидами как нечто внешнее и давящее, так как сама норма предстает в их сознании как единственно правильный и возможный способ поведения. Характерно в этом отношении высказывание одного старого индейца: «В старину не было никакого закона; каждый делал то, что было правильно»¹⁴²⁾.

В жестко регламентированном обществе, — писал Э. Дюркгейм, — индивид полностью поглощается группой, «наша личность, можно ска-

зять, исчезает, и мы более не мы, а коллективное существо». По Дюркгейму, обычай служил превосходным средством утверждения коллективной солидарности. Э. Дюркгейм считал, что нет никакого основания обществу запрещать употребление такой-то и такой-то самой по себе безобидной пищи. Но раз отвращение к этой пище стало интегрирующей частью общего сознания, то оно не может исчезнуть, не ослабив общественной связи.

Там, где коллективная солидарность низводит индивида до бесконечно малой величины, в сугубо авторитарной культуре, где преобладают симультанные реакции, представления о личной ответственности и об индивидуальной особости просто не могут сложиться. Поскольку в адистрибутивном состоянии сознания исчезают все различия, то ясно, что исчезают различия и между психическими индивидуумами. Человек, принадлежавший безличному коллективу, не имел твердых оснований для выделения в сознании феномена единичности. Для него *все растворялось во всем*. В «роевом» сознании нет места единичности или персонифицированности.

Причастность психических содержаний друг к другу проецировалась в мир и воплощалась в причастность всего ко всему. В неартикулированной ментальной реальности все взаимосвязано, все переходит друг в друга. Любое неосторожное движение может навлечь неожиданную опасность.

Психика дородового человека начиналась с образов слитности с окружающей природой и с другими людьми. В таких образах внешнее было неартикулированной стороной внутреннего, а внутреннее было неартикулированной стороной внешнего: сами противоположности внешнего и внутреннего были делокализованы, размыты. Господствующим состоянием психики оказывалась неслыханная неопределенная безграничная ширь, где нет внутреннего и внешнего, верха и низа, здесь и там, моего и твоего. Желания и импульсы для примитивного человека имели полную ценность уже сделанного, уже свершившегося.

В дородовом обществе человек не персонифицирует неодушевленные явления, не наполняет пустой мир духами предков: он *живет* среди психических содержаний, продуцируемых им самим. Для него не существует «одушевленного», поскольку он просто не различает «одушевленное» состояние и «неодушевленное» состояние как самого себя, так и внешней природы. Вот как характеризует состояние психики человека того времени один из авторов: «...Бессмысленно для него (первобытного человека. — *Е. Р.*) и наше различие между реальностью и видимостью. Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность. Нет, например, никакой причины, почему сны должны считаться менее реальными, чем впечатления, полученные наяву. Наоборот, сны часто поражают человека настолько сильнее, чем однообразные повседневные события, что оказываются не менее, а более значительными, чем обычные впечатления»¹⁴³).

Как мы помним, аналогичную ситуацию фиксировал Ж. Пиаже применительно к детской психике: «Этот реализм приводит к игнорированию

различия между психической и физической реальностями, а следовательно, и к рассмотрению внешнего мира как одновременного воплощения их обеих»¹⁴⁴).

Именно потому, что внешняя данность выступала как психологическое переживание, в неразвитой когнитивности (то ли дикаря, то ли ребенка) диффузный, размытый образ накладывался на самую реальность, предметам мира приписывались фантастические очертания.

Неразвитое сознание не отдает себе отчета в мере совместимости (соответственно несовместимости) проецируемой вовне и поступающей извне информации. Там, где нисходящий ток от Я к не-Я и восходящий ток от не-Я к Я не разделены, они взаимно парализуют и ослабляют друг друга. Энергия моего Я и энергия презентуемого мне не-Я могут проявиться в полной мере лишь по закону поляризации, т. е. по закону отбрасывания одной из форм информации либо в центр ясного и безоговорочного сознания, либо в самую глубину бессознательного. Между тем в неразвитой психике бивалентная природа поступающей в сознание информации сводится лишь к ее *субъективному* полюсу. Человек всегда переносит когнитивную информацию на объекты, прикладывая свои модели к миру, но если он не различает информацию, полагаемую его когнитивностью, и информацию, презентуемую самим объектом, он впадает в перцептивный реализм. В челночном движении сопоставления двух информационных верифицирующая составляющая оказывается подавленной: логика некритического вовнеполагания берет верх над логикой самих объектов. Недооценка внешнего критерия верификации порождает иллюзорную адаптивность вместо восприятия мира таким, каков он есть.

В силу когнитивной установки психическое переживание присваивается самому объекту в качестве его натурального свойства. В глубинах долговременной памяти человек дородовой эпохи создавал образы, которые содержали в себе столько же мысли, сколько чувства и фантазии. В адистрибутивной когнитивности агглютинировали (склеивались) не только психические и физические свойства, а все вообще признаки вещей сливались в неразложимую массу чувственных впечатлений. В адистрибутивных образах все происходящее дано *по ту сторону* каких бы то ни было твердо установленных дистинкций и разграничений сознания. Симультанные аппараты работают с интерактивными свойствами вещей (зависящими от их взаимодействия с человеком) в «полусумраке сознания», как выразился бы К. Юнг.

Отношение первобытного человека к миру определяла виртуальная предсознательность. Алфавит симультанного кодирования не решает задачи выстраивания информации в некоторую последовательность. Так же, как адистрибутивность заполняет весь объем детского сознания примерно до 3 лет, не оставляя каких-либо щелей или зазоров, она же заполняла сознание примитивного человека, не оставляя ни малейшего просвета для образования линейно-дискретных кодов обращения с презентуемой информацией¹⁴⁵).

В архаической ментальности чувства преобладали над интеллектом, эмоции над мыслью, волевые импульсы (желания) над сознанием. Другую

особенность архаической когнитивности характеризует принцип иррадирующей генерализации — причастности малого к большому, части — к целому, причастности всего ко всему. В силу иррадирующего характера генерализаций архаическая когнитивность не отличает часть от целого, вещь — от свойства, общего — от частного. В сознании дикаря все предметы представлялись связанными друг с другом тождественными, малозаметными переходами. Одно — и вот уже по цепочке ассоциаций из него возникает нечто другое. В представлениях дикаря господствовало *тождество* разнородных предметов.

Еще одна особенность такого сознания. Ментальный образ воспроизводил только внешнюю сторону предмета: то, что было видимо и осязаемо. То, что ограничено внешней зрительной данностью. Это сознание, редуцирующее то, что оно видит. Информацию о внешнем мире человек воспринимал в диффузных моделях, сконструированных «внутренним» зрением. В ментальности дикаря ощущения воспринимаются посредством представлений, но не наоборот. Система представлений, выработанная на базе исторически ограниченного опыта, и апперцепций, вытекающих из этой ограниченности, предугадывала способ восприятия мира. А дальше происходило своеобразное отчуждение продуктов сознания: мир образов замещал мир предметной реальности. Мир образов начинал жить *рядом* с реальной, не замечаемой сознанием действительностью.

§ 2. Моторно-гаптические средства нейтрализации когнитивной погрешимости

По представлениям антропологов, отделение гоминид от гуманоидов отстоит от нее на 4,5 млн лет. Но только к появлению *Homo habilis* относится начало палеолита, приходящееся на рубеж в 1,6 млн лет тому назад. У *Homo habilis* точно так же, как у *Homo erectus*, моторные перцепции имели ведущее значение в выделывании каменных орудий, в их использовании в зарождающихся трудовых операциях. Нельзя не подчеркнуть, что выделывание и обработка каменных орудий — это работа руками, это ручной труд, в котором моторике принадлежит решающая роль. Во всем поведении человека моторным операциям принадлежала доминирующая роль. Но там, где связная речь отсутствовала, отсутствовали и линейно-дискретные коды переработки информации, фиксируемые вербальным путем.

Возникновение *Homo sapiens* относится к периоду, отстоящему от нас приблизительно на 35–40 тыс. лет. Возникает современный тип человека, овладевающего речью. Люди научаются не просто пользоваться природным огнем и сохранять его, а добывать огонь. Среди каменных орудий преобладают микролиты, требующие тонкой ручной работы, и ножевидные пластины. Вместе с тем ремесленная специализация в выделывании каменных орудий отсутствовала, и, следовательно, отсутствовала обучающая деятельность по передаче трудового опыта, его постоянная кумуляция. Каждый мужчина выделывал орудие в подражание другому

мужчине. Навыки обработки камня усваивались путем простого «обезьянничания», технические новшества часто утрачивались. В то же время пространственно-реализованное, многократно повторенное действие закреплялось в индивидуальном предсознании в виде шаблона (стереотипа) той или иной последовательности моторных действий.

Еще раз напомним: овладеть орудием — вовсе не значит получить его в свое распоряжение (отнять или унаследовать), но это значит овладеть тем способом действия, развитие которого его породило и средством осуществления которого оно является. В самом орудии закреплен какой-то (возможно, полифункциональный) способ употребления данной физической вещи. И это-то делает орудие орудием. Человеческое орудие — это то, что изготавливается, это то, что сохраняется и хранит способ действия с этим орудием.

В результате несчетных и неисчислимых тренировок пальцев рук рука становилась «умнее» головы: рука обучала голову, что и как нужно делать. На протяжении многих сотен тысяч лет рука становилась все более приспособленной к выполнению достаточно тонких инструментальных операций. Движения руки, направленные на изготовление каменного рубила, становились все более расчлененными, эволюционировали в линейно-дискретном направлении. Неуверенная и нечеткая фокусировка образов правополушарных перцепций у *Homo habilis* сменялась все более точной и уверенной фокусировкой *Homo sapiens*. Не случайно с моторикой генетически связаны аппараты левого полушария мозга, за ними же исторически закрепилась способность к фокусировке изначально ретушированно-размытых информационных образов в нужном месте в нужное время.

Еще раз повторим: ввиду отсутствия вербального линейно-дискретного кода у предков *Homo sapiens* линейно-дискретный код для переработки информации мог быть реализован лишь на базе сенсомоторики. Ясно и другое: на протяжении сотен тысяч лет сенсомоторные коды находились под безраздельной властью правополушарных паттернов.

Следует напомнить, что правополушарные коды переработки информации отличаются неконстантностью представлений о мире в «расплывающихся» образах. Расфокусированный образ, в «поле притяжения» которого может попасть все, что угодно, допускает любые аллюзии и ассоциации. Движение по цепочке расфокусированных образов непродуктивно в линейно-дискретном отношении.

В то же время моторика не может руководствоваться «размытой» чувственностью, ей нужен прочный ориентир, а не шаткая опора. Достаточно вспомнить, что каждый неверный шаг среди полной опасностей девственной природы грозил дикарю гибелью.

Человек не может оперировать только неопределенными, четко нефокусированными паттернами. Он неизбежно запутается в хаосе неразличимых объектов рецепции. Ни первобытный человек, ни его полуживотные предки не могли бы адаптироваться к миру, если бы его деятельность опиралась на одни только правополушарные механизмы перцепции.

На всем протяжении антропогенеза параллельно действию правополушарных механизмов переработки информации в строй вводились линейно-дискретные механизмы, способные с высокой точностью управлять моторикой (хотя бы в ее первичных звеньях). Это решающая роль моторики в жизни первобытного человека породила особый — гаптический — способ восприятия мира.

К *гаптической системе* относятся кожа, конечности, мышцы и суставы плюс их представительство в нервных структурах мозга. В гаптической перцепции налицо непрерывно происходящая деформация кожи, изменения положения суставов, скорости движения конечностей и другие феномены.

Мышечное чувство, — подчеркивал И. М. Сеченов, — главнейший руководитель сознания в деле координации движений. Представление о пространственных отношениях предметов основано на показаниях рецепторов, расположенных в мышцах. Мышцы являются одновременно и рабочим органом, и периферическим отделом органа рецепции. Отсюда способность давать одновременно показатели о внешней и внутренней среде организма, раскрывать и признаки самих вещей, и субъективно-переживаемые состояния органов чувств. Вот почему в процессах чувственной репрезентации мира осязанию принадлежит базовая роль. Общекодовые структуры гаптического чувства составили центральный механизм формирования и синтезирования всех остальных психических процессов¹⁴⁶).

Известно, что в мозг поступает больше всего сигналов не через глаз, а через движение мышц. Это наблюдение И. М. Сеченова — родоначальника отечественной физиологии мозга — было подтверждено другими крупнейшими учеными: И. П. Павловым и Н. Е. Введенским. И. П. Павлов указывал, что к пяти наружным анализаторам следует прибавить весьма тонкий внутренний анализатор двигательного аппарата, который сигнализирует мозгу о каждом моменте движения, о каждом моменте положения и напряжения всех частей организма, участвующих в движении.

Из всех видов кожной чувствительности тактильная чувствительность обладает наиболее высокой остротой и наиболее низкими порогами. Ощупывающие движения характеризуются прерывистостью и неравномерностью. Перерывы внутри ощупывающего движения, по-видимому, необходимы для максимально дробной дифференцировки последовательно поступающих осязательных сигналов. Опыт анализа и синтеза сходных и различных осязательных сигналов составляет предпосылку для формирования важнейшей мыслительной операции — *сравнения*. По существу, простейшие формы сравнения включены в процессы осязания, которые, как правило, осуществляются бимануально. При непосредственном ощупывании информационные воздействия возникают в процессе трения руки о воспринимаемый предмет.

По данным физиологии, осязанием мы различаем десять категорий признаков: тепло, холод, плоскостную форму, величину, удаление, на-

правление, телесность, сдавливаемость, вес и движение. Рельефность, объемность находят в осязании наиболее яркое отражение.

По Сеченову, осязанием можно воспринимать те же свойства предметов, которые открываются зрением, за исключением цвета и чувствования за пределами длины руки; зато рука чувствует плотность тела, его гладкость, шероховатость и теплоту, в высшей степени тонко распознает формы.

Осязание и зрение способны различать в предметах шесть одинаковых свойств: плоскостную форму, величину, удаление и направление (в пределах длины руки), телесность и движение.

Осязающая ладонь — особый орган восприятия формы, состоящий из системы кожных и кинестезических рецепторов. Ощущение формы при ощупывании предмета рукой гораздо полнее зрительной рецепции, так как рукой можно исследовать его со всех сторон: и снаружи, и изнутри. Ладонная поверхность руки, подобно сетчатке, дает сознанию форму предметов. Двигатели руки, подобно двигателям глазного яблока, дают величину и положение покоящихся предметов относительно нашего тела, равно как пути и скоростидвигающихся вещей.

Проба действия в условиях изменения ситуации меняет само действие, так как действие встречает сопротивление вещей. Поскольку действие приспособляется к вещам путем их испытания, *орудийная деятельность* вырабатывает специфические особенности человеческой *руки*. Рука, выполняющая ведущие функции в трудовых актах, является ведущей и в условиях пространственно-двигательной ориентировки, в опознании пространственного сочленения вещей.

В своих теоретических работах И. М. Сеченов особое внимание уделял проблеме *взаимодействия* зрительного чувства и мышечного чувства. Зрение, — указывал исследователь, — воспринимает объект и воздействующую на него руку. Эта взаимосвязь скрепляется тем, что зрение и осязание дают показания об одних и тех же признаках, т. е. воспринимают пространственные отношения предметов, такие их общие признаки, как контуры, величина и другие свойства: «Зрительные ощущения особенно легко ассоциируются с осязательными, так что в наших представлениях о форме тел (круглой, цилиндрической), в понятиях о гладкости, шероховатости предметов и прочих оба ощущения слиты»¹⁴⁷).

Постоянная связь зрительных восприятий с осязанием настолько прочна и образуется в столь раннем возрасте, что обычно она даже не замечается, хотя оба эти вида чувствительности производят непрерывный взаимоконтроль. Действия рук совершаются под контролем зрения. Зрительные образы оформляются и уточняются с помощью осязания. Следует помнить, что осязание требует непосредственного контакта и может исследовать формы вещей лишь постепенно, сантиметр за сантиметром и шаг за шагом. Каждый раз, когда мы берем рукой какой-либо предмет, глаз направляет ее движение.

Все вообще работы, в особенности же ручные, совершаются, по И. М. Сеченову, не иначе как под контролем зрения. Чтобы работать правильно, человек вынужден неустанно следить глазами за тем, что делают

руки, т. е. согласовать известным образом передвижения тех и других по скорости и направлению. Прерогатива мышечного чувства состоит в том, что оно *соединяет* другие ощущения в единый поток. Как подчеркивал И. М. Сеченов, зрение и слух — это высшие орудия приспособления действий к условиям времени и пространства¹⁴⁸).

Тело с его воспринимающей способностью — самый надежный орган овладения различными ситуациями, упорядоченными в пространстве и времени.

Итак, гаптическое чувство связывает предметы определенными пространственными и временными отношениями. Мышечные движения служат *соединительным звеном* между качественно различными рецепциями. По Сеченову, мышечное чувство — это «школа», развивающая зрение и слух. Это школа, в которой слух учится оценивать различную продолжительность интервалов при ускорении или замедлении движения. Точно так же гаптическое чувство «воспитывает» способность сетчатки глаза к пространственному видению.

В процессах чувственной репрезентации мира контактной рецепции принадлежит ведущая роль: тренирующая и «воспитывающая» дистантные способы восприятия информации. Именно контактная рецепция сдерживает неоправданное диффундирование полученной информации, обеспечивая фокусировку двигательных рецепторов в нужное время в нужном месте. Контактная рецепция воздвигает границы для полета фантазии и воображения. Со стороны рецепции информации тактильная чувствительность характеризуется такими когнитивными возможностями, которые отсутствуют у других органов чувств.

Не мог не заметить эту специфику тактильной чувствительности и Э. Гуссерль. С феноменологических позиций он вынужден был признать, что проблематична теория восприятия, односторонне ориентированная на такие чувства, как слух и зрение, которое, по И. Канту, лучше всего соответствует чистому созерцанию¹⁴⁹). Присоединяясь к кантовской интерпретации тактильного чувства как более объективного, чем субъективного, Э. Гуссерль писал: «Субъект, имеющий только лишь глаза, не мог бы вообще иметь являющего себя тела», так как мое тело — это «осязаемый осязатель, невидимый видящий»¹⁵⁰).

Не менее категоричен по аналогичным основаниям П. А. Флоренский: «Осязание предполагает наименьшее возможное наше вмешательство во внешний мир, при наибольшем возможном проявлении им себя»¹⁵¹).

Итак, по общему признанию, в осязании презентуемая информация — а не субъективно переконструируемая информация — преобладает. Почему это происходит?

Как мы помним, когнитивный образ — это всегда констелляция элементов информации, предназначенная для «примерки» к внешнему миру. Но в тактильной чувствительности между рецепцией информации и апплицированием, наложением на мир раз воспринятой информации практически нет разницы: рецепция и апплицирование в гаптической системе совпадают, это не два разных акта, а *один и тот же акт* (рецепции-аплицирования). В действиях руки — «органа всех органов» — пора-

зительно совпадают между собой воспроизведение очертаний предмета и приложение полученной информации к достижению (или к недостижению) человеческих целей. Способность к аберрации, к отклонению от объективного содержания информации, гасится в результате прямого контакта с объектом, в результате изоморфного следования за контурами предмета и непрерывного тестирования телесных, пространственных свойств последнего, *не поддающихся мануальной деформации*. В актах тактильной чувствительности доверие к рецепции всегда перевешивает доверие к аппликации, содержание которой может быть *измыслено* субъектом. Совпадение рецепции и аппликации в гаптическом аппарате не имеет конвенционального характера: гаптический образ служит геометрической копией (все моторные движения имеют пространственный характер), уподобляющейся своему телесному прототипу. В силу совпадения актов рецепции и аппликации (их пространственного тождества), содержание тактильной чувствительности не является произвольным: аберрациям сознания остается очень, очень мало места.

Родоисторические механизмы тактильной чувствительности таковы, что она жестко контролирует каждое движение на адекватность телесным условиям внешнего мира. Точное значение моторного действия либо есть, либо его нет: расфокусировка недопустима. Когда зрительное чувство и мышечное чувство находятся в кооперативном объединении, они всегда сфокусированы на предмете. Локализация действия происходит на базе кинестетического опыта, связанного с толканием, натягиванием, перемещением, столкновением. По ходу выполнения действия осуществляются построение, перестройка и уточнение моторных программ, наиболее эффективно ведущих к выполнению операциональной задачи. Так складываются контриррадирующие паттерны для переработки поступающей извне информации. Паттерны континуально-иррадирующего сознания вытесняются паттернами дискретно-линейными. В основу соответствующего вытеснения ложится устойчивая последовательность моторных операций.

Итак, именно гаптические аппараты обеспечивали родовому человеку тренинг способности к линейно-дискретным построениям. В гаптических кодах навык линейно-дискретного конструирования доводился до автоматизма: отпечатывался в матрицах долгосрочной памяти, становился культурнонаследуемым достоянием.

Нервной организации человека присуще свойство сильнее фиксировать то, что повторяется чаще. Именно в силу миллионнократного повторения гаптические коды эволюционировали в утилитарную орудийную деятельность. Опирающаяся на гаптические коды конструктивная деятельность, разворачивающаяся в трехмерном пространстве, экземплифицировала («оединичивала») когнитивные образы, делала их проверяемыми «здесь и теперь». Многократные проверки когнитивных образований, представленных в телесном виде, делали их *коммуницируемыми*, передаваемыми от человека к человеку, а приобретающие коммуникативную функцию гаптические коды превращались в наследуемую форму культуры.

Глава 5

Конституитивная роль ритуала в первобытной культуре

Как было ранее показано, правополушарное мышление в силу своей генетической предзаданности склонно к изобразительно-диффузному восприятию мира¹⁵²). Но у четкой артикуляции вещей и явлений в сознании первобытного человека был еще один враг: рассеяние информации, размывание ментальных структур, их дезорганизацию вызывало забывание, непрочность нейрофизиологических механизмов памяти, присущих стадному человеку. Для закрепления когнитивных образов в повседневном поведении для их приуготовления к длительному применению необходимы были телесные средства внешнего (надындивидуального) воплощения уже добытой когнитивным поиском информации.

Нужно было каким-то образом сохранять и восстанавливать в памяти информацию, ставшую доступной сознанию первобытного человека, а также сделать ее коммуницируемой, передаваемой от человека к человеку. Интеракция у стадного человека носила непосредственный характер, при выходе человека из животного состояния обмен информацией носил преимущественно имитативно-бессознательный характер и осуществлялся главным образом гаптическими средствами, вплоть до прямого телесного контакта одного человека с другим. Опыт общения между людьми с операционально неформализованными элементами, со структурными единицами, перетекающими друг в друга, получил название узуального (лат. *usus* — применение). Каналом общения служил непосредственный контакт одного человека с другим и во главе угла оказывалось копирование элементов *гаптической* информации при ее передаче от индивида к индивиду. Но необходимо еще было сделать узуальный опыт тиражируемым и запоминаемым, нужно было избежать погружения опыта в пучину беспомыслия. Достижения индивидуального опыта требовалось сделать регулярно воспроизводимым достоянием коллектива. Стереотипизация узуального опыта, опирающегося на гаптические механизмы трансляции информации, превратилась в особый институт культуры, который получил название ритуала.

Хорошо известно, что визуальные паттерны, эйдетические образы вне своего телесного выражения не могут передаваться от человека к человеку, они могут служить *предметом*, но не средством коммуникации. В то же время кодирование информации в телесных движениях вполне способно выполнять коммуникативную функцию.

На базе визуальных кодов как таковых недостижимо *коллективное* накопление уже имеющихся приобретений в переработке информации.

За счет яркости эйдетических образов не происходит возвышения человеческого рода по мере смены поколений: в сфере эйдетики отсутствуют общедоступные способы накопления информации: не возникает передача информации от адресанта к адресату, отсутствуют кодифицирующие правила для передачи каких-либо сообщений. Между тем гаптический код закрепляет содержание переработанной информации внешним, телесно организованным образом и делает его доступным для копирования, а, значит, для коммуникации. Коммуникативная функция гаптических кодов становится лоном преобразования довербального прасознания в сознание, реализуемое знаковыми средствами, на высшей ступени которого формируется вербализованное мышление.

Именно гаптическими средствами обеспечивается материальное воплощение когнитивно представленной информации в сокращениях мускула, в телесных движениях. Более того, именно интеракция требует все более четкого выделения и закрепления элементов линейно-дискретного конструирования. Интеракция требует *эталонности* от осуществления телесно-двигательных операций. Элементы линейно-дискретного конструирования становятся *алфавитом* коммуникативной деятельности. Они становятся *жестами*, выполняющими коммуникативную функцию. Артикуляция мира в ритуале происходила телесными средствами, на уровне сенсомоторики. Чтобы та или иная артикуляция могла прочно войти в сознание, она закреплялась: в жесте, рисунке и ритмике танца, в ритмике звукового сопровождения.

Жест локально ограничен: он подчеркивает лишь главное. Жесты показывают, как толкают и как тянут, как свободно проникают и как преодолевают препятствие, как вязнут и как сталкиваются с жестким материалом. Отсюда проистекает то значение, которое придается в языке первобытных людей очертанию, форме, позе, положению, способу движения, т. е. видимым особенностям существ и предметов. Л. Леви-Брюль приводит следующее свидетельство: «Слова индейского языка, будучи синтетическими и недифференцированными частями речи, являются с этой точки зрения строго аналогичными жестам, служащим элементами языковых знаков. Изучение последнего оказывается таким образом, весьма ценным для сопоставления знаков со словами членораздельного языка. Один язык проливает свет на другой, ни один из этих языков не может быть хорошо изучен без знания другого»¹⁵³).

Например, для обозначения дикобраза, его своеобразного способа рыть землю и отбрасывать ее в сторону, его колючек, его манеры поднимать свои небольшие уши применяются движения рук, точно описывающие эти движения. Опираясь на такие свидетельства, Л. Леви-Брюль приходит к выводу: для того, чтобы воспроизвести мышление первобытных людей, «следует найти вновь те движения их рук, в которых их язык и их мысль были еще нераздельными»¹⁵⁴).

Если размытость всех дистинкций — отличительная особенность диффузного прасознания, то строить предметно-локализованную систему действий нужно было изо дня в день. Отсюда возникала необходимость в особом роде деятельности, в своеобразной праформе всех других арти-

кулированных способов деятельности. Такой праформой, генерирующей саму способность к расчленению единиц информации, стал *ритуал* как средство трансляции гаптически-изобразительного восприятия, присущего первобытному человеку.

Неартикулированную информацию нужно было ввести в твердые берега предметного действия, телесной фокусировки. Эту функцию приняла на себя культура ритуальных действий. «Обучение» прасознания артикуляционным механизмам сложилось в особую фазу, предваряющую исполнение любой другой социально значимой деятельности. Ритуал превратился в пространственно-эксплицированную, телесно закрепленную «технологическую карту», программу, матрицу, формирование которой необходимо для успешного выполнения любых последующих операций, ведущих к заранее поставленной цели. Создание «технологической карты» необходимо должно предшествовать ее применению и использованию. Так же, как изготовление орудия стало подготовительной фазой для преобразования каких-то вещей природы, так выполнение ритуала вылилось в подготовительную фазу, обеспечивающую успех реализации социально осмысленных форм поведения.

Если неуправляемость в стихиях природы для стадного человека была врагом № 1, то размытость психики, неуправляемость животными импульсами, склоняющая дикаря к нецелесообразным и неадекватным действиям была врагом № 2. Для перехода к родовому устройству пралюди должны были domestифицировать, приручить не только диких животных, еще в большей степени они должны были научиться обуздывать свои собственные животные инстинкты. Параллельно domestификации животных шло и должно было происходить окультуривание, «domestификация» самого человека. Отсюда необходимость в «дренажировании» сознания, необходимость в создании завалов, плотин на пути неуправляемой разумом психической энергии, в интересах коллективного выживания требовалось смягчить, нейтрализовать разрушительные силы, бушующие в самом человеке, в сфере его подсознания; нужно было подчинить зверя в человеке высшим, социально оправданным целям и интересам «дренажирования» психических процессов в нужном для коллектива направлении. Возникла сенсомоторная деятельность особого рода: ее назначение заключалось в том, чтобы *переключить* психическую энергию в конструктивное русло, в русло созидательных дел, увести психику с путей деструкции.

Этим целям стали служить особым образом организованные танцевальные (ритмические) движения и ритмически организованное испускание звуков. Чтобы превратить хаосообразную, неустойчивую стихию психики в стихию упорядоченную, созидательную, ритуал, *ритмизированные действия* должны были трансформировать структурную размытость прасознания в структурную определенность. Только так можно было обеспечить концентрацию энергии многих волей в одной точке, на одном объекте.

Ритуал выступал совокупностью ритмически (дискретно) организованных телодвижений, выполняющих функцию приобщения к культуре и индивида и его группы. Его главное назначение — передача узуаль-

ного опыта применительно к самым разным сферам жизни социальной группы.

Известный антрополог В. Тэрнер, всю свою сознательную жизнь посвятивший изучению ритуалов, мельчайший элемент линейно-дискретного кода, «сохраняющий специфические особенности ритуального поведения» называет «символом», выполняющим знаковую функцию и соотношенным с эмпирическим моментом опыта. Согласно такой позиции, ритуал выступает как *довербальный способ репрезентации мира*. К операционным параметрам ритуала относятся танцевальные и игровые движения, жесты, выражение лица, раскраска и татуировка лица, тела, маски и другие изобразительные приемы. Все эти символические элементы, по В. Тэрнеру, представляют собой «ряд запоминающихся механизмов для пробуждения, направления и обуздания могучих эмоций, таких, как ненависть, страх, любовь и горе»¹⁵⁵).

Итак, ритуал есть кодирование информации в телесных движениях, принимающее социально-нормативный вид. Стереотипизация ритуала есть средство кодификации когнитивных образований, представленных в гаптическом сенсорном регистре. Ритуал выступает как особая семиотическая структура, обеспечивающая специфическими средствами, а именно способами телесно-представленного кода, моделирование мира в сознании коллектива людей.

Каждое телодвижение в составе ритуала выполняло означющую функцию, а не утилитарную роль: оно фиксировало элементы артикуляции опыта и «описывало» эти элементы на своем телесном «языке». Так ритуал становился семиотической системой, схематизирующей и программирующей перцепцию первобытного дикаря. На этом когнитивном уровне выработке со-знания, выработке коллективных представлений способствуют *телесные*, доязыковые образы репрезентации мира в элементах гаптического кода.

Именно ритуальным телодвижением была задействована система «глаз—голова—мозг—тело», т. е. первичная форма приобретения информации о мире. Но ритуал всегда был чем-то большим, чем способом усвоения информации, его прямое назначение состояло в том, чтобы быть способом *передачи* информации от коллектива к индивиду и от индивида к коллективу.

Ритуал выполнял *особую* когнитивную функцию. Ритуал — это способ действия, предваряющий само действие. В виде ритуала программное обеспечение действия выделяется в особое звено, которому придается простая, наглядно-изобразительная и легко запоминаемая форма.

В первую очередь ритуал становился способом накопления и передачи трудового опыта, способом трансляции элементарных трудовых навыков. В группах охотников и собирателей во время ритуалов программировались все те действия, воспроизводились те элементы трудового процесса, которые должны были помочь охотникам достичь желаемого результата: подготовка оружия, маскировка, отслеживание зверя, выбор удачного момента для нападения и поражения цели. С полной определенностью об этом говорит В. П. Левкович: «Обряды, совершаемые

перед охотой, служили своеобразной репетицией, тренировкой для их участников. Переряживание в шкуры и маски животных и подражание их движениям и повадкам способствовало лучшему усвоению деталей поведения животных, помогало охотникам совершенствовать свою ловкость и мастерство, а также служило средством передачи от поколения к поколению знаний об особенностях животных, являющихся предметом охоты»¹⁵⁶).

Умение туземцев исключительно точно подражать повадкам и движениям какого-либо животного отмечал, в частности, К. Штрелов. В ритуале размножения эму он подчеркивает то поразительное мастерство, с которым австралиец изображает эту птицу, пришедшую на водопой¹⁵⁷).

Другие этнографы, со своей стороны, подчеркивали, что маскировка под животных путем переряживания, а также *имитирование* движений и повадок животного являлись залогом успешности охоты¹⁵⁸). В ритуалах, предваряющих охоту, поведение животного *разыгрывалось* в телесно-изобразительной форме, доступной гаптическому чувству, чтобы оно отложилось в сознании в дискретном виде: как набор *дискретных* элементов поведения объекта охоты.

Назначение ритуала — закрепить способ деятельности как таковой, осуществить не само действие, а смоделировать ту «технологическую карту», использование которой *в будущем* придаст действию социальную санкционированность, а не элементарную эффективность. Секрет ритуала — обеспечение оптимальной результативности социально-значимого действия в данных исторических условиях. Результативность действия должна быть *признана* сообществом. Константность эффективного способа деятельности — вот что закрепляется ритуалом.

В силу константной определенности (т. е. нормативности) ритуализованная деятельность становится школой выработки трудовых, предметных способностей, а также охотничьих и воинских навыков и умений. Ритуал стал способом объективации и тиражирования социально-эффективной модели поведения.

Очевидно, в стойбище или становище контекст охоты или контекст войны в натуральном виде не мог быть воспроизведен полностью, вот тут-то на помощь родовому, а затем и родовому коллективу приходили сценарии соответствующих способов деятельности, воспроизводимые в ритуальной форме. Военная пляска являлась либо предварением, либо воспоминанием о сражении, которое разыгрывается наперед ожидаемого столкновения с врагами означенного коллектива. Сам ритуал разворачивался в форме драматического представления, захватывающего своим участием всех членов коллектива.

Такую же «упреждающую» функцию выполняли трудовые ритуалы. По представлениям человека той эпохи, бег, танцы с их положительным эмоционально-энергетическим зарядом могли ускорить ход природных событий, например, способствовать росту посевов, увеличению плодовитости выращиваемых животных и т. д. Вот почему нас не должно удивлять этнографическое наблюдение, по которому в племени тарагумары (Ав-

стралия) выражение для обозначения пляски *нола воа* означает буквально «работать».

Ритуал наглядно демонстрировал: *куда* и *зачем* следует двигаться. Свою «обучающую» функцию ритуалы выполняли уже тогда, когда гортань первобытного человека была настолько неразвита, что не могла «озвучить» никакой модели поведения. Существует точка зрения, согласно которой ритуальные формы поведения свойственны животным¹⁵⁹). На наш взгляд, у животных «ритуалы» не выполняют подготовительно-обучающей функции к осуществлению последующей социально значимой деятельности. Даже в том случае, когда поведение животного приобрело стереотипный характер, оно сливалось с жизненным поведением и не сводилось к коммуникации как таковой. Коммуникация и биологически-целесообразное действие у животного нераздельны. Между тем расщепление их у человека только и служит мотивом для появления проблесков сознания.

Человек дородового общества — это человек, артикуляционная когнитивность которого сосредоточена в моторике. Информативность ритуала, разыгрываемого действия, намного превосходила информативность, присущую неразвитой речи, выражающей примитивные состояния психики. Вот как один из этнографов описывает ритуал, подготавливающий охоту на бизонов в одном из племен индейцев Северной Америки.

Танец исполнялся с целью заставить бизонов появиться. Для этого приблизительно 5 или 15 индейцев принимали участие в пляске. «У каждого из них на голове шкура, снятая с головы бизона (или изображающая ее маска) с рогами. В руке каждый туземец держит свой лук или свое копьё, оружие, которым он обычно пользуется в охоте: стрелу (с притупленным для игрового выступления кончиком. — *Е. Р.*). Он падает, как бизон, присутствующие вытаскивают его из круга за пятки, размахивая над ним ножами и своими жестами изображая обдирание и свежевание бизона. Затем его отпускают, а его место в кругу занимает сейчас же другой, который также вступает в танец, наряженный в маску бизона... Так продолжается до тех пор, пока не появляются бизоны»¹⁶⁰).

Итак, последовательность действий в ритуале носила целесообразный характер и была подчинена задаче сообщить коллективному адресату некоторую информацию.

Вместе с тем ритуал навязывал задействованному в нем коллективу определенный способ артикуляции мира и тем самым дисциплинировал человеческий мозг.

Как опытный пианист по пять часов в день упражнениями «разрабатывает» владение своим инструментом, так ритуал был призван «разрабатывать» артикуляционную способность, необходимую сознанию для достижения утилитарных целей в охоте или труде.

Ум, воля, воображение первобытного человека нуждались в дисциплине для достижения целей, согласованных с наиндивидуальной волей, ведущих к реализации общих желаний, общего плана действий. Только суровая дисциплина, жесткое распределение обязанностей мог-

ли обеспечить выживание первобытного коллектива. Необходимо было обеспечить технологическую слаженность процесса, состоящего из множества действий, как при борьбе с враждебными силами природы, так и при столкновении с враждебными группами людей. Этим целям служила коллективная солидарность, объединяющая исполнителей единого ритуала.

Постепенно ритуал стал сопровождаться не только языком жестов, но и *песнопениями*, в которых рассказывалось об изображенных событиях. Ритуальное действие перерастало в мифоритуальное событие. Его мифологическая составляющая складывалась как та или иная композиция коллективных представлений. По меткому выражению английского этнографа Р. Маретта, первобытный миф не выдумывался, а «выплясывался». Иначе говоря, миф рождался как «произносимый» ритуал¹⁶¹). Сопровождающие пляску песнопения были направлены на утверждение человеческих желаний, на организацию коллективных действий, на внушение чувства единства между членами коллектива. Так возникает вербальное воплощение ритуала, которое приобретает кодифицированный (принятый и одобренный коллективом) и сакральный характер. Миф — это не продукт индивидуальной фантазии или индивидуального «сказывания» по поводу изображаемого события. Назначение мифоритуальной деятельности заключалось в выработке *эталонной* схемы (матрицы) поведения.

В любом коллективе культура представляет собой набор функционально различных способов деятельности, тиражируемых обществом. Культура есть образование деятельности, *упреждающее* саму эту деятельность. Как программа задает операции, необходимые для производства некоего социально значимого результата, так специфика культуры заключается в том, что она *задает* способ деятельности каждому отдельному человеку. Тем самым культура не просто отличает человека от животного, а *задает* это отличие. Культура представляет собой наследуемое и надличностное измерение общественной жизни, которому повинуются отдельные индивиды.

Способ бытия культуры есть идеальное бытие сознания. По указанным основаниям ритуал предстает в истории человечества как одно из самых ранних приобретений культуры.

Как уже было ранее замечено, между ритуалом охоты и самой охотой есть некоторый разрыв, временная лакуна. Лакуну между тем, что дано в опыте, и тем, что не дано в опыте, может заполнить только мысль, только сознание. Назначение сознания как раз и состоит в том, чтобы перекинуть мостик между программируемым способом действия и самим действием. Сознание есть *проецирование* (идеальное апплицирование) некоторого способа деятельности на саму деятельность. Наличие лакуны между подготовительной фазой и самой деятельностью требует ее заполнения. Такое заполнение выливается в форму сказывания, т. е. *мифа* по поводу совершаемой деятельности. Проецирование способа деятельности на саму деятельность, осуществляемое в вербальной форме, и *представляет* собой программное обеспечение *мануальной деятельности*.

Иначе сказать, сознание возникает и развивается из первичного зародыша — из необходимости заполнить лауну между способом деятельности и самой деятельностью. Участие в ритуале делается *способом* преломления коллективного культурного достояния в индивидуальные приобретения психики. По ходу мифоритуального конструирования мира тьма неразличимости сменялась многоцветьем структурно-обособившихся форм.

В проблеме соотношения ритуала с формами мифологии, религии, философии, поэзии, драмы мы придерживаемся модели, предложенной В. Н. Топоровым¹⁶²). По представлениям В. Н. Топорова, «словесная» часть ритуала формировалась как нечто необязательное, побочное, привходящее как средство семантического дублирования содержаний психомоторной деятельности. Согласно такой позиции, ритуал древнее языка, предшествует ему и во многих важных чертах предопределяет его: «...именно ритуал, — подчеркивает В. Н. Топоров, — был тем исходным локусом, где происходило становление языка как некоей знаковой системы, в которой предполагается связь означаемого и означающего, выраженная в звуках»¹⁶³).

Итак, членение мира в ритуале опережает членение мира в языке, и поэтому ритуал древнее мифа. В более поздней своей работе В. Н. Топоров напишет: «Можно предположить и особую роль ритуала в процессе вербализации... в особенности если понимать миф как новое содержание, новый смысл, как психея родилась в ритуале как новая довлеющая самой себе сущность, но ритуал, обращаясь к слову, не связал себя с ним в достаточно жесткой степени, оставив для себя свободу уходить в бессловесное, аморфное, глубинно-тайное, где возможна встреча с бессознательным и архетипическим...»¹⁶⁴).

Мы согласны с В. Н. Топоровым, что в исходном пункте вербализации ритуала коллективные представления были перегружены размытой диффузностью. Но неразвитость артикуляционной способности в сознании примитивного человека еще настоятельней делала необходимость поэтапного преодоления исходной неразличимости паттернов сознания. Этим целям служила система выработки не только бытовых, а и тотемистических и иных сакральных ритуалов.

Чтобы в примитивной человеческой группе приобретение сделать наследуемым, его нужно было включить в ритуал, в «сказывание» программы действия, т. е. в миф. Чтобы образец поведения получился хорошо запоминаемым, его следовало отделить от самого действия, придать самостоятельность и наделить особым мнемоническим качеством. Чтобы обеспечить лучшее запоминание программе действия, она напрямую соединяется с одним единственным именем, т. е. сливается с фигурой тотемного первопредка или с фигурой культурного героя. И одна и другая фигуры являются фигурами сакральными: они наделены особым качеством — качеством благодати, харизмы, способной переходить на всех адептов сакрального воплощения силы, сакральной энергичности. Там, где господствует ритуально-обрядовая регуляция поведения людей, сакральная фигура выступает демиургом — первооткрывателем образцо-

вого действия, создателем первого лука, первой лодки, первого топора и т. п. Сакральная фигура создает совершенный образец, которому можно только подражать, в точности копируя, с тем, чтобы харизма демиурга перешла, транспонировалась на все создания человеческих рук и человеческой фантазии. Обращаясь по имени к демиургу первого лука или первой лодки, дикарь тем самым призывает его себе на помощь. В ритуальной практике родового человека, вышедшего из стадного состояния, считается, что за каждым образцовым действием стоит его первосоздатель, демиург.

Сопереживание присутствия демиурга в каждом индивидуальном действии включает, втягивает участников ритуала в особый необычайно психологически насыщенный мир, сопровождается обострением всей гаммы чувств и интеллектуальных способностей, вызывает непередаваемый вербальными средствами эмоциональный подъем и тем самым служит безошибочному запоминанию всех деталей ритуала. Ритуал становится превосходным мнемоническим приемом запоминания программы будущей, подлежащей реализации деятельности. Он становится воплощением исключительных (экстатических) состояний общественного сознания и в этом качестве служит способом организации индивидуальных чувств.

Ритуал превращается в жестко регламентированный стандарт деятельности, в норму, обеспечивающую стабильность массового поведения людей. Ритуал — это унаследованный, т. е. доставшийся от предшествующих поколений, а не созданный вновь и не переосмысленный способ поведения. Его существование в настоящем обусловлено тем, что он существовал в прошлом. Способ деятельности становится «опривыченным», не подлежащим критике, и его реализация индивидом осуществляется «автоматически»: без участия анализирующего, рефлектирующего звена, сопоставляющего цели и средства.

В авторитарно организованном сообществе соотношение обязательного и факультативного поведения таково, что чем более значима сфера поведения, тем более жестко она регламентирована, тем сильнее контроль за соблюдением стандартов и образцов.

Ритуальные формы поведения становятся действенным способом контроля над социальной группой. Приобщение к системе моральных норм или системе табу, осуществляемое в ритуале, носит сугубо императивный характер. Заимствованный из прошлого способ поведения служит эталоном, исключая всякие нововведения. Отклонения от эталона вызывают, как правило, негативные санкции. Норму поведения, закрепленную в ритуале, характеризует общепринятость, т. е. всеобщее признание в обществе или группе. Ритуал представляет собой абсолютную, священную норму, основанную на непререкаемом авторитете группы. Разрешения и запреты подобного рода не нуждаются в переосмыслении и оправдании: вопрос о том, какова цель запрета и от кого он исходит, вообще не встает перед индивидом.

Важную роль в функционировании ритуала как транслятора культуры играет одновременное сосуществование поколений, их непосредственное

соприкосновение друг с другом, а также тот факт, что смена поколений происходит не сразу, а постепенно. Как выражается В. П. Левкович, одно как бы «врастает» понемногу в другое. При этом старшее поколение занимает доминирующее положение, что вытекает из особенности ритуала как унаследованного способа поведения. Старшие — живое воплощение прошлого и образец для будущего — являются главными хранителями социального опыта, самыми осведомленными «экспертами» по самым разным вопросам: и технических навыков и ритуальных действий.

Итак, трансляцию культуры ритуал осуществляет от поколения к поколению в рамках данного общества. Передача социального опыта обеспечивается посредством повторения заданных образцов, целостных комплексов деятельности. В таком комплексе присутствует и способ освоения объекта и процесс его освоения, и сам объект. Ритуал — это предписание, которое реализуется в последующей деятельности индивидов. Механизмом перехода от коллективного действия (коллективного выполнения программы надлежащего поведения) к индивидуальному является подражание. За счет усвоения надындивидуальных, коллективных образцов поведения происходит социализация индивида, «включение» его в культуру. Следуя образцам, индивид овладевает культурой, делает ее своим достоянием.

Именно принадлежность к общей культуре, следование одним и тем же моделям поведения служит тем интегрирующим началом, которое обеспечивает групповую солидарность.

Архетип подражания — один из древнейших архетипов родового и родового сознания и, когда он активизировался в ритуале, индивид оказывался целиком поглощен коллективным переживанием как коллективным представлением. Поглощение делается настолько полным, что индивид не в состоянии обособить свое действие от действия коллектива: он подчинен одному единственному императиву — «делай, как все». Для первобытного общества очень характерны нормативные требования, организованные по схеме: «нужно—нельзя». Нормативные требования диктуют и тип личности.

Диффузное сознание неспособно было в социальных технологиях выделить те стороны деятельности, которые приводили к успеху. Адекватность средств выбранным целям не отразилась должным образом. Причину неудачи какого-либо мероприятия объясняли не отсутствием в наличии нужных средств или их неполнотой, а объясняли недостаточно точным следованием нормативному предписанию. Малейшее отклонение от повторяющихся ранее действий рассматривалось как ставящее под угрозу достижение желаемых целей. В качестве транслятора норм культуры социальные технологии даже поздней первобытности отличались *мизонеизмом*: недоверием и нетерпимостью к нововведениям, огульно отрицательным отношением к любым новшествам. Л. Леви-Брюль приводил многочисленные примеры такого рода. Скажем, Ф. Кэшинг, долгое время проживший в племени зуны, сообщал, что это племя при изготовлении оружия и предметов домашнего оби-

хода тщательно сохраняет традиционную форму этих предметов вплоть до мельчайших деталей орнамента. Другой этнограф Д. Бернау свидетельствует: индейцы Британской Гвианы «обнаруживают поразительную ловкость в изготовлении некоторых предметов: они, однако, никогда их не улучшают. Они делают их точно так же, как делали их предки до них»¹⁶⁵).

Вот почему в «примитивных» обществах социальные технологии сохраняются в неизменном виде в течение длительного исторического времени. Принцип единообразия поведения, неизменности и обязательности для всех членов коллектива его норм имеет в культуре ритуального типа самодовлеющий характер. Необходимость противостоять разрушительным внешним воздействиям достигает такой силы, что принудительность нормы становится высшей ценностью, замкнутой на самой себе. И тогда в наиболее примитивных в хозяйственном отношении группах основные усилия оказываются сосредоточены не на повышении материальной устойчивости или благосостояния, а на неукоснительном выполнении всех ритуалов и предписаний как таковых.

Создание условий психологического комфорта в экзистенциальном бытии индивидов выступает на первый план. Такая функция нормы приобретает особое значение, когда коллектив сталкивается с кризисными ситуациями (стихийные бедствия, массовая смерть членов коллектива и т. п.). Коллектив стремится каким-то образом компенсировать утрату и тем самым продлить свое существование. По представлениям Э. Дюркгейма и Б. Малиновского, эту компенсаторную роль в традиционном обществе успешно выполнял ритуал. С помощью ритуала достигалось чувство сопереживания, солидарности группы, что хотя бы частично помогало облегчить тяжесть потери.

Итак, ритуал — коллективное воплощение гаптически-изобразительного восприятия мира, в своей коммуникативной функции укрепляющее единство группы, ее экзистенциально-переживаемую солидарность. В то же время по мере разрастания и усложнения обыденной профанной деятельности, умножения практических задач, стоящих перед людьми, происходила определенная редукция (свертывание) сакральных элементов, насыщающих тот или иной вид деятельности. Ритуал трансформировался в способ деятельности, не столь тесно связанный с харизмой покровителей рода у «хозяев жизни»: обыденность (ежедневная повторяемость) ритуала превращала его в обычай.

Однако и на более поздних ступенях развития архаического общества ритуал оставался главным регулятором в самых различных областях общественной жизни, средством трансляции узуального опыта во имя приобщения к нему все новых и новых поколений людей. Ритуал как средство передачи опыта в коллективное достояние предполагал коллективное, поголовное участие всех членов группы в его исполнении. Руководителем ритуала, как правило, становился один из самых старших членов группы, мужчина или женщина, наиболее сведущий во всех таинствах ритуала.

Так, в начале XX в. французский этнолог и фольклорист Ван Геннеп выделил особый разряд ритуалов, которым первобытность придавала решающее значение в жизни коллектива. Ван Геннеп назвал их «ритуалами перехода»¹⁶⁶). Это ритуалы, связанные с рождением человека, его взрослением или смертью, с изменением статуса.

Рассмотрим такой характерный ритуал, как ритуал инициации. Инициация, или «мужской» ритуал, знаменует собой начало посвящения в тотемистические культы, знание о которых доступно только мужчинам. Ребенок должен стать юношей-воином. Соответствующий ритуал обставляется по-разному. В одной общине наставники наделяют юношу мужскими украшениями, вручают ему щит и копье-металку. Став инициированным, юноша может взять жену (раньше за такой шаг ему угрожало бы наказание смертью). В других общинах иницируемый проходит через жестокие испытания, доказывая свое мужество и бесстрашие, умение переносить боль без стонов и криков, умение выдержать испытание голодом и жаждой.

В некоторых первобытных культурах иницируемому вырывали зубы, отрубали один из пальцев. Но в любом случае обряд инициации был предназначен для того, чтобы подчинить молодых мужчин контролю старших мужчин, чьи распоряжения они обязаны безоговорочно выполнять. Инициация должна была научить молодых мужчин сдержанности и смелости и, пожалуй, самое важное — она была предназначена для того, чтобы наделить юношей интеллектуальной и моральной зрелостью.

Одной из целей инициации для посвящаемых было стремление добиться от них соблюдения правил, регламентирующих отношения между полами, приобщить их к половым табу¹⁶⁷). Во время инициации юношам внушали необходимость делиться пищей с остальными членами коллектива. А. Вернер указывал, что во время обрядов посвящения юношей учили бескорыстию. «Над человеком, который отказывается делиться своей пищей с другими, смеются как над „непосвященным“»¹⁶⁸). Обряды посвящения должны были наглядно указать юношам на их переход в мир мужчин и недозволенность тех видов поведения, которые были возможны до этого момента.

Одним из типичных ритуалов «перехода» был обряд посвящения вождя. Вот как ритуал посвящения в вожди описывает В. Тэрнер в своей книге «Символ и ритуал». В общине талленси (Северная Гана) испытание кандидата в вожди сопровождалось ритуалом поношения избранника, которое организовывалось сакральным вождем — кафвеной. К посвящаемому в вожди кафвена обращался с такими словами: «Если раньше ты был подл и привык есть свою кашу или мясо один, сегодня ты — вождь. Ты должен оставить себялюбие, ты должен приветить каждого, ты — вождь! Ты не должен прелюбодействовать и браниться. Ты не должен судить пристрастно в делах, в которых замешаны твои близкие, в особенности твои дети. Ты должен сказать: „Если кто-то спал с моей женой или обидел меня, сегодня я не должен быть несправедлив к нему. Я не должен таить в сердце злобу“»¹⁶⁹).

Накануне вступления в должность вождю и его жене поручают разную черную работу, ему не дают спать в ночь накануне посвящения. При самом посвящении вся община осыпает бранью избранника или избивает камнями, палками, обливает нечистотами и помоями. Так будущему вождю дают почувствовать, что наступил переломный момент в его жизни, дают понять, что он может не только возвыситься, но и быть разжалованным. На весь период поношения вождь должен молча сидеть с опущенной головой, демонстрируя униженность и смирение.

Наряду с пропедевтической функцией ритуалы выполняли функцию психической разрядки, восстановления душевных сил членов первобытного коллектива и потому включали в себя развлекательные моменты. Хауитт указывает, например, на то, что во время обрядов посвящения часто разыгрывается ряд комических сценок с явным намерением позабавить участников церемонии¹⁷⁰). В исследовании, посвященном «Элементарным формам религиозной жизни» Э. Дюркгейм указывал, что «...культ... был в то же самое время для людей своего рода развлечением»¹⁷¹). Безусловно, развлекательные моменты служили лучшему запоминанию обряда. Его главное содержание составляла пропедевтическая функция: функция трансляции узуального опыта и культуры.

Итак, на ступени первобытности те или иные поступки становились событием общественной жизни коллектива, лишь превратившись в ритуал. В обществе, где соблюдение разработанной технологии, приобретало решающее значение для эффективного ведения хозяйства, само мышление носило «прецедентный» характер. Мифологическая парадигма (ментальная установка) гласила, что любая вещь появляется на свет в соответствии со своим образцом, пришедшим из сакрального мира.

Ритуал — это прежде всего механизм, регламентирующий поведение первобытного коллектива, механизм, дисциплинирующий и мысль, и действие становящегося человека. Назначение ритуала — не только в борьбе с хаосом природных стихий, а еще в большей мере — в борьбе с всплесками аффективных импульсов и животных порывов, присущих нецивилизованному человеку. Ритуал выступает как более архаичный механизм переживания мира, «имеющий дел, так сказать, с „первозданным“ миром или даже с тем, что ему предшествовало, — с Хаосом»; «ритуал, имеющий дело с непрерывным (с тем, что „не организовано“, по-своему хаотично), фактически работает... с Хаосом, который тоже непрерывен и лишен организации...»¹⁷²). Функция ритуала как раз и состоит в том, чтобы «космизировать» мир, т. е. в содержании коллективного опыта провести разграничительные линии и тем самым упорядочить совокупный опыт людей.

Задача «космизировать» мир, по В. Н. Топорову, — основное назначение ритуала. Согласно В. Н. Топорову, об этом назначении ритуального действия «проговариваются» знаменательные элементы самого термина «ритуал» в индоевропейских языках¹⁷³).

Космизация мира выступала как конструирование особой мифической реальности. Как пишет Ван Баал, «в рассказываемом мифе сверхъестественное становится фактически существующим. Различие между прошлым и настоящим, между прагматическим и сверхъестественным постепенно исчезает»¹⁷⁴). Тот же Ван Баал подчеркивает: «...сообщение мифа — это не просто сообщение соответствующей информации, но и как бы ритуал, в котором разыгрывается какая-то часть сверхъестественной реальности»¹⁷⁵).

Итак, в рамках ритуала совершается мифологизация внешнего мира, мира поступков, жестов, действий, слов. Происходит взаимопроникновение действительности обыденной и мифологической. Не случайно еще в 1954 г. американский антрополог М. Вильсон в изучении ритуала увидела «ключ» к пониманию главного в строении примитивных человеческих обществ.

Глава 6

Переход от гаптически-изобразительного к ономастико-изобразительному видению мира

§ 1. Гаптически-изобразительное восприятие мира как базовый элемент тотемной мифологии

На базе гаптического восприятия мира единственно осуществимой формой мифосознания становится тотемизм¹⁷⁶.

Подлинная реальность открывалась первобытному человеку в ритуале, но ритуал — цепочка гаптических действий. При такой когнитивной установке приоритет гаптического восприятия очевиден. Базовый элемент ритуала становится базовым элементом сознания.

Рука может переходить с одной плоскости на другую непрерывно, и «рисуемый» рукой образ мира в этом случае также будет непрерывным. К руке присоединяется глаз, фиксируемая таким путем непрерывность *мысленно* может быть продолжена как угодно далеко. Совместно с эйдетической памятью гаптическое чувство дает гаптически-изобразительное восприятие мира. Соответствующая картина мира базируется на двух принципах: 1) «истечения» тотемного качества из некоего центра и 2) членения первично данного качества тотема — предка — в дискретно-существующие формы.

В указанном отношении особенно характерны свидетельства, касающиеся образа жизни и образа мыслей аранта — австралийского племени из Центральной Австралии, чей образ жизни и образ мыслей, зафиксированный в мифологических сказаниях, был описан К. Штреловым-отцом¹⁷⁷.

Племя аранта состояло из кочующих локальных групп охотников-собирателей, применяющих в хозяйственной деятельности самую примитивную технику, свойственную каменному веку.

Первобытные люди связывали появление их группы как социального сверхорганизма с проникновением в их плоть некоего трансперсонального (невидимого) качества — качества их предка. Наиболее распространенные или приметные животные (растения) в окружении локальной группы становились ее *предками*. Тотемически выделенное животное (растение) *порождало* людей, а члены локальной группы делались его «детьми». Это был псевдогенетизм.

Тотем (букв. «его род», это слово из языка индейцев оджибве, Северная Америка) подчеркивал общность рода с его членами. Тотем —

источник благодати, таинственной сверхъестественной силы. Родство с тотемом — это сопричастность энергийности тотема: источник непобедимости, бесконечного продолжения рода в его целом, его бессмертия. Такая сопричастность представлялась вполне телесно, как сопричастность облику тотема, «его плоти». Сопричастность тотему осознавалась как общность по происхождению, т. е. как *родство*. Для отождествления с «предком» достаточно было территориальной смежности. Например, если на данной территории были широко распространены красные попугаи, то тотемом становился красный попугай. Для того, чтобы осознать свою причастность к тотемной «коже», первобытный человек окрашивал свое тело в цвет тотема-зверя, подводил глаза, брови и ногти, он выводил на теле изображения тотемных животных, рисовал черточки, пятна, татуировался, красился кровью, ягодами, глиной, умащивался жиром и покрывал себя пухом и перьями, шкурами зверей, всем тем, что делало из него птицу-тотема или тотема-зверя. Слившись с тотемом, он как бы находился под его защитой.

В ту далекую эпоху информацию о внешнем мире человек воспринимал в мифоритуальных образах. Для него его жизнь и жизнь природы — одно. Все, что происходит во внешней природе, происходит и с ним. Отличительная черта тотемизма — слитность единичности со множественностью по формуле: «Я *есть* тотем».

Причастность первобытного человека ко всем делам природы порождала отсутствие разграничения между единичным субъектом, деятелем и надличностной всеобъемлющей силой. Человек чувствует холод и тепло, сытость и голод. Какое-либо одно состояние либо есть, либо его нет, но это *его* состояние, состояние его *психики*, а не состояние внешнего мира. Это мы противопоставляем свое состояние и состояние природы. Так обстоит дело в *нашей* картине мира, а в мифологической системе представлений голод воспринимается как отсутствие тотема. Здесь господствует тот же перцептивный реализм, что у ребенка-дошкольника.

По этнографическим наблюдениям, тотемная энергийность незаметным образом выходит из своего центрального сосредоточия и рассеивается во все стороны: она постепенно, исподволь вживается в любое существо или любую вещь, оказывающуюся поблизости. Происходит непрерывное наполнение вещи (лица) извне приходящим качеством, проникновение в соположенное бытие качества, которого ранее (по предположению) в нем не было. Тотемное качество распространяется пространственно-непрерывно (как свет распространяется от своего источника). Непрерывность распространения порождает непрерывность самого качества, которое присутствует везде и во всем. Тотемное «тело», тотемная «плоть» охватывает всю территорию локальной группы со всем, что на ней находится. В тотемную плотность входят и собаки, и люди, и деревья, и звезды. Поскольку тотемная энергийность может распространяться из своего центра в любую сторону, в тотемном сознании часть и целое тождественны: там, где есть целое, есть его часть, и наоборот.

Хауитт замечает, что южноавстралийский дикарь рассматривает Вселенную как большое племя, к одному из подразделений которого он принадлежит, а все одушевленные и неодушевленные объекты, принадлежащие его группе, *составляют части тела* (курсив наш. — Е. Р.), одна из которых — он сам. Эти объекты в полном смысле слова являются частями его самого¹⁷⁸).

Точно так же аранта всюду встречает вещи, явления, людей, с которыми он тождествен. Отсюда следует, что у аранта есть только «субъект» (совпадающий с тотемной энергийностью), а «объекта» нет. Охотясь за кенгуру, он охотится за тем, что есть он сам, так как кенгуру — его тотем, и он сам кенгуру. В тотемном сознании субъектно-объектное подразделение мира отсутствует. В мира аранта *все существует во всем*.

Эта наполненность мира тотемным содержанием фиксируется лексикой и языком аранта. Слово *altjira* означает тотем и группу мифических предков, к которым принадлежат и от которых происходят, но *altjira* — это еще и перводействие, первособытие, когда мифические предки в виде людей-кенгуру, людей-диких кошек, людей-растений бродили по территории аранта и умерли в различных ее местах. Заметим, что в слове *(al)tji-ra* корень *tja* означает «принадлежать к», «происходить от». Тот же псевдогенетизм проглядывает в обозначении разных фрагментов реальности. Например, *tanga* — это и дерево *tanga* и личинки, живущие на этом дереве, и все они *принадлежат к tanga*. *Para-tja* означает и дерево, и сахар на листьях дерева *para*, но главное, что они принадлежат к одному корню, принадлежат (*tja*) к *para*, а сидеть вместе, принадлежать к одному корню имеет смысл быть «другом, товарищем».

Тотемная энергийность сосредоточена в тотемном центре и называется у аранта *knanja*. Когда тотемистическое качество отделяется от своего сосредоточия, оно принимает вид духа, не имеющего персонифицированного облика и называемого *kuruna*. Мировидение таково: когда мифические предки исчезли в земле, они оставили после себя материальные следы: дерево, камень или какой-либо другой предмет, свидетельствующий о их земном пребывании. Такой предмет представляет собой вещественное воплощение *knanja*, его телесную ипостась, называемую *tjurunga* («чуринга»). Таким образом, в каждом тотемном центре существуют: *knanja*, его дух *kuruna* и телесное воплощение *tjurunga*. Чуринги могут свободно перемещаться за пределами тотемистического центра и тогда становятся предметами священного реквизита мифоритуального действия.

Если к тотемному центру приближается женщина, когда она находится в возрасте, чтобы стать матерью, то в нее входит *kuruna*. Причина зачатия в этом, а не в соединении полов. Тотем того места, возле которого находилась женщина, становится тотемом родившегося ребенка.

Мировидение аранта заставляло признать, что абориген «зачат» не женщиной, а той «плотью», которая составляла его тотемную территорию. Он *принадлежит (tja)* этой территории точно так же, как она *принадлежит* ему. Для аборигена его тотем — это породившее его *лоно*: женщина беременела не от мужчины, а от энергийности тотемной плоти (от *knanja*). Согласно тем же представлениям, когда человек умирает, то

kuruna (живший то ли в мужчине, то ли в женщине) возвращается к своему *knanja*, к источнику группового бессмертия, чтобы при случае опять войти в женщину. Люди, животные и т. д. не умирают: они уходят в невидимый мир с тем, чтобы затем вновь появиться в нашем повседневном мире.

Итак, основное членение мира у аранта — это членение на видимое бытие и невидимое бытие. Доминирование гаптически-изобразительного восприятия мира отражается состоянием языка. Язык аранта без сопровождения жестов и вне конкретной ситуации разговора практически непонятен.

Наши недостатки, как правило, являются продолжением наших достоинств. На ранней ступени когнитивности доверие к осязанию (к гаптическому восприятию в целом) оборачивается недоверием к показаниям других органов чувств, неумением контролировать «чувствование вдаль». Лучше всего понять человек может то, что он сам сделал, построил. У первобытного человека рукотворный мир заканчивался пределами его жилища или пределами его временного лагеря (деревни). Уже за территорией лагеря начинался неосвоенный мир: мир, неосвоенный предметной деятельностью, и соответственно неосвоенный ментально. Так, аранта были способны к различению лишь *конкретно* видимого и *конкретно* невидимого. Уже за поворотом дороги начиналось нечто скрытое от взора и погруженное во мрак неразличимости. И при оседлом образе жизни за околицей деревни (вне границ мандалы, вне границ освоенного пространства) начинался мир, полный опасных неожиданностей, которые могли прийти с какой угодно стороны.

У аранта «видеть» означало появляться *перед* глазами. Исчезать из поля зрения означало погружаться в неведомое: во мрак неизвестности, в котором, по определению, ничего нельзя разобрать, точно дифференцировать, привести части целого в ясные отношения друг с другом. Очевидно, тьма неразличимости — это состояние примитивного сознания, а не состояние самого мира. Итак, невидимый мир — это такой мир, где все неразлично: не может быть точно названо, не имеет собственного имени, не поддается оконечиванию. Недоструктурированность способности к переработке информации выливалась в недоструктурированность образов, доминирующих в сознании. Эпоха гаптически-изобразительного восприятия мира — это эпоха предречья, когда нерасчлененную массу впечатлений можно было обозначать как угодно: жестами, криками, свистом, звукоподражательными возгласами и т. п. Молчание тоже становилось достаточно выразительным, если оно соотносилось с конкретной жизненной ситуацией.

На этой ступени сознание не способно как к персонификациям членов группы, так и к персонификациям ее сакральных покровителей. Так, исследователь быта северных чукчей В. Г. Богораз-Тан в «Лекциях по эволюции первобытных религиозных верований» писал: «Я не мог найти среди чукотских духов ни одного собственного имени, все они были категориями: есть „келе“ — духи-убийцы, есть духи-помощники, духи-хозяева, но все духи с маленькой буквы и ни одного духа нет

с большой буквы... В конце концов я понял, что ищу то, чего нет (личных имен. — *Е. Р.*) и не надо искать»¹⁷⁹).

Другой исследователь палеоазиатских народов В. И. Иохельсон отмечал, что слово *rop* в одульском языке «выражает нечто неизвестное»¹⁸⁰), энергичность присущую всей природе, всей вселенной, порождающую силу, к которой *восходит* все, включая домашнее имущество людей — *ропре*.

Жизнь примитивной общины характеризовалась конфликтом утилитарных и неутилитарных устремлений. Ритуальная практика была подчинена экстраутилитарным требованиям, но запросы повседневности, экзистенциальные потребности в пище, одежде, жилище в свою очередь заявляли о себе. Нужда диктовала поиск новых способов физиологического выживания и жизнеустройства, и тогда в конфликте интересов перевес оказывался на стороне экзистенциальных запросов повседневной жизни или настоятельных требований экстремальных обстоятельств (спасение от пожара, наводнения, засухи и т. п.). Вместе с тем утилитарные запросы, меняясь по содержанию, оставались верны экстраутилитарной парадигме в своем оформлении, в своем *наличном* бытии. Форма повседневного поведения первобытного человека сохраняла мифологическую заданность с ее телесными аксессуарами.

Повседневная житейская практика порождала потребность превозмочь, вырваться за пределы заретушированности дискретного состояния мира, вырваться из плена неразличимости, из плена ущербного чувствования «вблизи», привязанности к одномоментной бытийственности. Для решения соответствующих когнитивных задач сознание нуждалось в новых регулятивах поведения, в выработке дискретных способов опознания мира. И они были созданы, но на первых порах их разработка не могла выйти за рамки гаптически-изобразительного восприятия мира. Приверженность видимым очертаниям мира была равносильна приверженности пространственным характеристикам вещей, их локативным отношениям. Членение пространственного континуума по экзистенциально-значимым признакам *принимало гаптический вид*. Масштабом восприятия мира, задающим мерку его членения, становилось человеческое тело, а из членения частей тела вырастали уже все прочие членения и дистинкции окружающего бытия.

Ранняя когнитивность устанавливала перспективу и порядок чувственно-созерцаемого мира, беря собственный организм за исходный пункт ориентации. В работе от 1922 г. «Сущность и действие символического понятия» Э. Кассирер так писал о гаптической заданности восприятия в архаическом обществе: «Физическое тело человека и его отдельные части являются как бы „предпочтительной системой соотносительных понятий“, к которой сводится членение пространства и всего того, что в нем содержится. Эволюция языка дает нам массу доказательств этой взаимосвязи... Такой весьма примитивный язык, как южно-андаманский, обладает высокоразвитой классификацией имен, в которой все предметы сначала делятся на основании того, являются ли они человеческим существом или нет (т. е. активны они или инактивны. — *Е. Р.*),

и в котором далее, строго различаются между собой и разводятся по классам *степени родства* и *части тела*... Из частей тела к одному классу относятся голова, мозг, легкие, сердце; к другому — рука, палец руки, нога, палец ноги; к третьему — спина, живот, печень, лопатка и т. д.; при этом все части тела делятся на семь разных классов. Примечательно, что между самими классами родства (т. е. поколенной близости к тотемному предку. — *Е. Р.*) и классами частей тела опять-таки существуют в высшей степени своеобразные отношения: сын соотносится и идентифицируется с ногами, семенным яичком и т. д., младший брат — со ртом, приемный сын — с головой, грудью, сердцем»¹⁸¹).

По свидетельству одного из этнографов аборигены Маринд аним, объясняя устройство и происхождение своего мира, рисовали на песке каноэ и заявляли, что все принадлежащее к их тотему приплывало на одном и том же каноэ с востока, где каждая принадлежащая к тотемному телу вещь располагалась на своем определенном месте¹⁸²).

Итак, клановое и тотемное *родство* — это прежде всего локально-ограниченная общность, она детерминирована пространственным пребыванием в одной лодке, перемещением из одного *места*.

Части тела не только человеческого индивида, но и тотемного животного становятся ориентирами для проведения демаркационных линий и внутри клана и внутри клановой территории. Такое пространственно-гаптическое видение хорошо прослеживается на ступени родового устройства у зуны, ведущих оседлый образ жизни (малая народность, проживающая в Северной Америке)¹⁸³).

Тотемизм — реализация гаптически-изобразительного восприятия окружающего в картине мира. В силу исходной установки части тела тотемного животного становятся маркерами «старшинства» кланов, статусных различий внутри клана и т. д. и т. п. Членение тотемной «плоти» по гаптически-пространственным основаниям перерастает в пространственно-географические членения. Социальные различия идентифицируются на основе пространственно-географических аналогов. Когнитивные ориентиры закрепляются *изобразительными* средствами.

Так, в «Очерке мифо-социологической организации Зуны» Ф. Кэшинг отмечал, что племенное деление у зуны предусматривает особые ритуальные членения. Первенство в общеплеменном церемониале отдавалось северным кланам, которым присваивался статус либо старшего брата, либо древнейшего предка. Запад — младший брат севера, в свою очередь, юг — запада, восток — юга, высший мир — востока, низший мир — младший брат их всех, в то время как середина считается репрезентативным бытием, сердцем или пупом братьев всех регионов — первых и последних, старших и младших. Каждой географической области придаются свой цвет и своя спецификация. Север, запад, юг и восток являются родиной или центром особой стихии, а каждая стихия создает одно из четырех времен года. Север — это место ветра, дуновения или воздуха, запад — место воды, юг — огня и восток — земли.

Соответственно север — это место или источник зимы, запад — весны, юг — лета, восток — осени: «В строгом соответствии с после-

довательностью времен года и их стихий, а также с их предполагаемой взаимосвязью, классифицируются также четыре основных вида деятельности примитивной жизни, а именно, для севера с его деспотичностью и разрушительностью это — война и разрушение; для юга — супружество и врачебное искусство; для востока — магия и религия; между тем верх, низ и середина так или иначе связаны со всем вышеперечисленным. Следствием этого является то, что, например, культовые общества холода и зимы оказываются сгруппированными, хотя и не жестко, но, по крайней мере, теоретически, в северные кланы»¹⁸⁴).

Итак, род распадался на коллатеральные, боковые линии. Это — *телесные* ответвления рода и пространственно-*телесным* образом пролагались границы между теми, кто «старше» и теми, кто «младше».

Принадлежностью к определенному тотему первобытный человек не только сливался с прилегающей территорией, но и выделял себя из необъятной шири окружающих его сил и предметов. Классификационные установки лимитировали дистрибутивность, по ее территории пролагались межи и границы, она сегментировалась и выстраивалась в цепочки дискретных форм рецепции информации¹⁸⁵).

Наиболее жесткие дистинкции в тотемном сознании проводились посредством табу (ритуалов запрета). Ритуалы запрета стали самым надежным средством вычленения экзистенциальных состояний и признаков членов группы.

На примитивной ступени исторического развития человек мог обособиться, выработать для себя определенный регламент поведения лишь посредством многочисленных запретов, какими бы иррациональными и абсурдными ни выглядели табу, они выполняли регулятивные социальные функции. Табу налагало запрет на тот или иной способ поведения, и тем самым «погашало» неустойчивость индивидуальной психики, нейтрализовало конъюнктурность ее содержаний, сиюминутность переживаний, неотделимую от вечных переходов от надежды к отчаянию, от страха к уверенности в успехе. Эти постоянные метания из стороны в сторону уравнивались социально одобренными нормами поведения, закрепляемыми табу.

По представлениям дикаря в табуированном предмете накапливается скрытая сила, истекающая из тотемного центра. Табуированный предмет — жуткий, опасный, нечистый. Он требует в отношении к себе крайней осторожности.

Табу накладывается на сексуальную деятельность, на брак, на акты рождения человека, посвящения мальчика в мужчины и т. п. Табу призваны защитить от гнева злых духов. Они налагаются на манипулирование с трупами, на употребление известного рода пищи и т. д. Действует закон: «Кто преступил табу, сам благодаря этому стал табу» (т. е. нечистым, преступным).

Если табу налагает вождь или исполнитель коллективных обрядов, то оно действительно, чем если оно налагается обыкновенным человеком (скажем, отстаивающим свою власть над созданными им орудиями охоты или огородничества).

Нарушителя табу ждет автоматическое неотвратимое возмездие. Табуировать можно все: как лица, так и местности, предметы и временные состояния, которые могут выступать источником таинственной угрозы или заразы. Дразнить эту скрытую демоническую силу крайне опасно. Нарушителя ждет неминуемая беда.

Если тотем принадлежит к страшным или опасным животным, то предполагается, что оно шадит членов названного его именем сообщества. А если тотем не пощадил человека, значит тот чем-то провинился перед своим тотемом. Если под давлением обстоятельств приходится убить животное, которое обыкновенно нужно щадить, то перед ним надо извиниться, постараться ослабить нарушение табу убийства разнообразными искусственными приемами и оправданиями. Случайно погибшее животное оплакивается и хоронится с такими же почестями, как соплеменник.

Если тотемный предок — источник силы и благодати для всего рода, то раз в году специальный ритуал позволял первобытному коллективу путем убийства и поедания тотемного предка приобщиться к этому источнику силы и благодати, «причаститься» его крови. Акт поедания знаменовал собою телесное перевоплощение атрибутов предка, их буквальную ассимиляцию «детьми» тотема.

Как правило, табуирование предмета осуществляется посредством соответствующего обряда. Таким образом, осознание соответствующих дистинкций, возводящих плотины и запруды половодью первобытной адистрибутивности, выступает продуктом ритуала, продуктом особым образом организованной системы телодвижений.

Тотемистические ритуалы имели социогенный характер: они упорядочивали представления о социуме. Мифы повествовали о происхождении первобытных коллективов и одновременно ритуализовали их общественную жизнь. В тех же мифах содержалась первичная космогония: представления о смерти, жизни, о верхе и низе, о земле и небе.

Иначе говоря, когда речь идет о трансформации прасознания в тотемную мифологию, нужно помнить, что сознание — это всегда результат проекции других сознаний, результат проекции представлений, выработанных *социумом в целом*.

Первоплощение предка в ныне живущего индивида и слияние того же индивида со своим первопредком после смерти — это коллективные представления, господствующие в умах в течение многих и многих тысяч лет. Следы тотемистических представлений сохранились в языках всех культурных народов.

В Древнем Риме каждый гражданин имел в составе своего имени название рода, которое в первоначальной форме служило обозначением тотемной эмблемы. У латинян род Аврелиев есть не что иное как род Орла, Корнелиев — Кизилового дерева, Фабиев — Боба, Овидиев — Овцы, Порциев — Свиньи, Валериев — Черного Орла, Вителиев — Теленка. Применительно к эпохе царского Рима Дж. Томсон писал: «Человека из своего рода узнают по имени и по знаку, который он носит — по его тотему»¹⁸⁶).

Точно также обстояло дело в Древней Греции. Здесь можно отметить такую особенность. Наименования многих аттических родов происходят от названий деревьев и растений. Таковы наименования: «Крушина», «Мирт», «Ива», «Овес», «Укроп». Другие роды обозначали себя наименованиями зверей и домашних животных: «Лошадь», «Бык», «Дракон» и т. п.

В тотемном сознании пространство *состоит* из «плоти и крови» входящих в него индивидов. Причем родственниками «по плоти» оказываются луна, грозы, радуга, трясогузки и т. д. Все, что охватывается тотемным пространством, входит в тотемную «плоть». Иначе говоря, звезда, встающая над территорией тотемной группы, *входит* в состав тотемного тела. Тотемное качество принадлежит любому природному явлению. На эту первичную адистрибутивность позднее накладывались социогенные дистинкции, санкционированные табу.

Половой диморфизм был дистинкцией, которую нельзя было проигнорировать: ее нельзя было не заметить. Но культура потому называется культурой, что она вбирает в себя все биологическое и подчиняет своим императивам любые биологические структуры. Способом культурного освоения полового диморфизма стал запрет на инцест (запрет на половые отношения между близкими родственниками: отцом и дочерью, матерью и сыном, братом и сестрой). Это табу повлекло за собою важные социальные последствия. В силу запрета на инцест соседние селения объединялись на основе обмена женами. Дочери селения А становились женами в селении В, и наоборот. В каждую поселенческую единицу входили «берущие жен» и «дающие жен». Отцы семейств отправляли своих дочерей «за околицу», и там же за околицей их сыновья приобретали себе жен.

Поселенческая структура из «дающих» и «берущих» образовывала так называемую фратрию (все мужчины, принадлежащие к одному и тому же возрастному страту считались *братьями*). Селение становилось либо патрилокальным, либо матрилокальным. При матрилокальном расселении муж переходил в семью жены, при патрилокальном — жена переходила в семью мужа. Любую фратрию связывали узы родства и свойства, но свойственниками были и члены взаимодополнительных фратрий. При патрилокальной структуре женщины приходили в семью мужа со своим тотемом.

Таким образом, дуализм фратрий конституировался для обеспечения обмена женами. Как пишет один из крупнейших исследователей-этнографов Океании А. Хокарт: «...основной целью дихотомии было образование двух ритуально соперничавших групп»¹⁸⁷⁾ (чей тотем *выше* по статусу должно было определить ритуальное состязание), вступавших в брак друг с другом. Дуальная организация поселенческой структуры требовала, чтобы все природные явления были *разделены* между тотемами. Так, по данным этнографических наблюдений, у восточных тимбира все племя делится на две матрилинейные экзогамные половины, одна из которых называется «людьми Солнечного Восхода», другая — «людьми Солнечного Заката». Все явления природы поделены между двумя половинами племени: к половине Солнечного Восхода принадлежат во-

сток, солнце, день, сухой сезон, огонь, земля, красный цвет, красные растения и животные, маис, маниок; в половине Солнечного Заката — запад, луна, ночь, дождливый сезон, дерево для добывания огня, вода, черный цвет, черные растения и животные, сладкий батат, тыква. Одна фратрия татуируется красной краской, другая — черной. Каждая фратрия имеет свой военный клич и образует одну партию во всех состязаниях, соревнованиях, церемониях.

Отношения тотема с территорией экзогамной группы строились по модели гаптического чувствования. Все ощущения приравнивались к гаптическим ощущениям (как базовым) и тем самым дистантная рецепция (рецепция Луны, к примеру) приравнивалась к контактной рецепции (рецепции тыквы). Но если на первом месте в рецепции мира оказывается восприятие кожей, то границы между тем, что «вдали», и тем, что «вблизи» затушевываются: восприятию далекого предмета *приписывается* качество вблизи существующего. Из *нераздельности* тотемной местности и индивида вытекает, что человек, покинувший свою местность, обречен на гибель (как же он может существовать без своей кожи?). При этом с *классификационными* расчленениями природной среды возникает масса затруднений. Нераздельность с тотемным телом заставляет примитива признать, что над территорией *другой* фратрии находятся *другие* Солнце и Луна.

И действительно, археологические данные, относящиеся к древней Центральной Америке удостоверяют наличие в древнемексиканских мифах *двоичных* различий Солнца и Луны. О том, что у восточных тимбира было *два* Солнца: Восходящее и Заходящее, мы уже говорили. Но подлинные затруднения, не позволяющие избежать логических парадоксов, начинаются в силу демографических причин, приводящих к распадению фратрий на кланы и субкланы. У каждого клана должен быть свой тотем и распределение по тотемам растений, животных и людей делается все более запутанным. Если фратрия выступала носителем первичного тотема, то кланы становились носителями субтотемов.

Возникло допущение, что каждый вид растений или животных имеет предпочтительное место обитания и только там существует в совершенной форме. Так, наряду с «истинным» орлом появились ухудшенные его копии. В одном из докладов Этнологическому институту за 1896 г. Ф. Кэшинг сообщал, что у зуны наряду с орлом, приписанным к Зениту (т. е. к центру фратрии) существовали наименования желтого орла, синего орла, белого орла и черного орла. Цвет приписывался той или иной местности *условно*, и соответственно *синими* именовались орлы, независимо от их реальной окраски. Они именовались так потому, что принадлежали к «синей» тотемной территории.

По мере нарастающей демографической дифференциации у основных и подчиненных тотемов появлялись *заместители* тотемов. Так, заместителями медведя (т. е. к *медвежьему классу*) относились койот или горный баран. Точно также появлялись заместители у барсука или орла (у тотемов соседних кланов). В подобных случаях можно было говорить об отношении «большого имени» к «малым именам». Соответственно колдуны клана делились на «птичьих», «медвежьих» и пр.). При дихото-

мическом делении фратрии, по свидетельству Хауитта, один клан принял в качестве главного тотема белого пеликана и тогда Солнце переместилось на второе место и стало субтотемом, а в другом клане Солнце осталось тотемом, а белый пеликан оказался на положении субтотема.

Поскольку исходное разнесение животных происходило *по договору*, то в ходе последующих дроблений эта конвенциональность только усиливалась. Очевидно, разнесение животных одного и того же вида (или вещей одной и той же природы) по разным тотемным классам затрудняло идентификацию экземпляров одного и того же вида по эмпирически фиксируемым признакам: приписывало вещам иллюзорные, отсутствующие у них качества. Можно сказать, дихотомический принцип членения явлений природы только-только зарождался и порождал многочисленные недоразумения.

Дихотомический принцип в эндогамной группе работал в контрэгалитарном направлении. Ритуальными половинами становились «класс мужчин» и «класс женщин». Дихотомия осуществлялась мужчинами во имя укрепления их престижа и привилегированного положения. При патрилокальном расселении жены становились «приходящими» (ведь они принадлежали *другой* тотемной плоти) и в дело вступал мужской шовинизм. Изобретателями и хранителями ритуалов и соответствующих им мифов были мужчины, а женское население эндогамной группы от выполнения главных тотемных ритуалов отсекалось. Именно «старший мужчина» становился живым воплощением тотемного первопредка и выступал руководителем любого проводимого группой обряда.

Так, у аранта класс мужчин совпадал с классом предков, «которые впервые заселили эту местность»¹⁸⁸). Отлучение женщин от ритуалов главного тотема эндогамной группы ставило женщин в зависимое положение: отныне их благосостояние (тотемное, а значит и бытовое) целиком определялось мужчинами. На этом примере мы видим, что дихотомия между экзогамными группами *конструировалась* для обеспечения обмена женами, а дихотомия внутри эндогамной группы делалась продуктом *поляризации*, а не синтеза.

Миротворчество «старшего мужчины» выделяло тотемный центр. Как правило, тотемный центр сопрягался с «выдающимся» над земной поверхностью объектом или с «подземным» объектом, в свою очередь бросающимся в глаза. Эпицентром тотемной территории (тотемной плоти) делались самое высокое дерево, возвышение или впадина, нарушающие «профанное» равновесие природной среды. Для рельефа Австралии характерно представление о равной поверхности как обычной. Отклонение от нормы удостоверяло сакральную выделенность тотемного центра. Тотемный центр становился уникальным местом, где проведение сакрализованного обряда было оправданным. Только здесь обряд становился возможным, поскольку события мифологического времени (а это было время, в котором прошлое, настоящее и будущее не различались) могли происходить в мифоритуальном пространстве: там где «первопредки» появились на свет (тотемный центр выступал как «место зачатия»), или там, где первопредки ушли в землю, покинули этот мир, т. е. были похоронены.

Если лагерь кочующей локальной группы был местом, где хозяйничали женщины, то тотемный центр был местом всевластия мужчин. Аборигены Австралии постоянно перемещались между этими двумя пунктами. На «полпути» находилось «круглое место», где при выполнении соответствующих обрядов происходила встреча мужской и женской части коллектива¹⁸⁹).

Житейская целесообразность и иллюзорное ритуальное мифоконструирование тесно переплетались друг с другом.

§ 2. Ономастико-изобразительное видение как форма когнитивности

На стадии тотемной мифологии разрыв первобытного человека с окружающей природой еще только намечался.

Добывание и использование огня стало культурным водоразделом, отделяющим человека от животного. Животные боятся огня, «укрощенного» огня люди не боятся. Огонь — это первая стихия природы, которую человек подчинил себе. Он используется человеком для приготовления пищи. Употребление жареной (вареной) пищи отличает человека от животных. Освоение огня — индикатор трансформации натуры в культуру. В неолите огонь стал средством обжига глиняной посуды, а значит, послужил делу создания страховых запасов на случай погодных неурядиц, нехватки пищевых ресурсов в ближайшем окружении человека, в непогоду он согревал жилище и спасал от холода. Происходит дальнейшее размежевание человека с животным миром, с миром природы и тотемное сознание отходит на задний план под давлением обстоятельств практической жизни.

В тотемном сознании господствовало отождествление человека со своим животным (растительным) «предком». Представления о зооморфности (фитоморфности) облика человека лежали в основе картины мира, определяли императивы поведения первобытного человека. С этими представлениями архаичский человек расставался мучительно долго, сбросить с себя звериную личину человеку никак не удавалось.

В пещере Трех Братьев во Франции палеолитическое изображение предстает в виде прямостоящего зубра с человеческими ногами, другой рисунок изображает человека с бычьей головой, с копытами вместо кистей рук и бычьим хвостом. Но и через 30 тысяч лет аналогичные по типу изображения мы обнаруживаем в Малой Азии, вступившей в цивилизационную эпоху с ее городами и храмами. При касситах (1595–1160 гг. до н. э.) повелитель пресных вод в месопотамском пантеоне — Энки-Эа — изображался в виде животного с головой барана и туловищем рыбы-козы.

Перед тем, как вознести молитву своему богу, шумер накидывал на себя овечью шкуру и специальную церемониальную юбку. Завитки на шкуре были тщательно расчесаны, со спины свисал овечий хвост.

В Бактрии (современный Афганистан) мы встречаем изображения человека, покрытого шерстью или рыбьей чешуей.

На найденной в Уруке (Месопотамия) вазе изображена процессия, несущая приношения богам, в ее составе овцы, бараны (носильщики даров), во главе царь-жрец со своими прислужниками.

В Древнем Китае, в самой ранней культуре оседлого земледелия — в культуре Яншао (около V тыс. до н. э.) гончарные изделия имеют зооморфный и антропоморфный орнамент. На глиняных сосудах изображаются человеческие личины с рисунком рыб (например, человеческие лица вписываются в контур рыбе́й головы) или цветов, или животных, принадлежащих к ареалу долины Вэйхэ.

Земледельческая культура эволюционировала к созданию государственности, с ее зарождения миновало несколько тысячелетий, но иныцы и чжоусцы человеческую душу — хунь или шэнь — нередко изображали в виде птицы, улетающей на небо.

Переход к оседлому земледелию был крупнейшей культурной революцией в истории общества. В жизнеобеспечении людей ведущую роль стали играть земля и вода. Земля и вода выдвинулись на роль важнейших стихий природы, без освоения которых само существование рода и общины делалось невозможным, было невысказано. И человек, и животные, и растения стали пониматься как рожденные землей, рассматривались как порождения подземных сил.

Неолитическая революция означала коренной сдвиг во всех сферах культуры, и одним из следствий перехода к качественно новому образу жизни стала трансформация тотемных образов в Предков, рожденных землей. Тотемные предки вытесняются хтоническими фигурами (греч. *chthon* — «Земля»). По причине «привязанности» к земле покровители дома, семьи, рода приобретают змеевидный характер. Змеи живут в земле, самым тесным образом связаны с землей. Соответственно духи — покровители земледелия — приобретают змеевидный характер.

Родство с хтоническими силами выступало как родство с подземными животными, а поскольку наследие когнитивной адистрибутивности до конца не было преодолено, хтонические образы выступали в полиморфном (зооморфном и фитоморфном) виде: звериные и людские черты в них были переплетены самым тесным образом. Вместе с тем хтонизм манифестирует переплетение порядка и хаоса, тьмы и света, локализованного и делокализованного существования. Мифология хтонизма — это мифология «родотворчества земли» (выражение А. Ф. Лосева). Мифологию А. Ф. Лосев отождествлял с хтонической ступенью как раз там, где духи или «демоны» принимали зооморфный (не антропоморфный, а полиморфный) вид.

На ступени хтонических представлений предки или первооснователи рода еще не порвали пуповины, связывающей их с тотемным генетизмом. Границы между человеческим и нечеловеческим здесь крайне зыбки и непрочны. Так, по свидетельству такого крупного этнографа, как М. Мид, на той крайне примитивной ступени социально-исторического развития, на которой находились горные арапешы (Новая Гвинея), сверхъестественные существа, так называемые «хозяева жизни» носили общее имя *марсалаи*. В соответствии с хтоническими представлениями, марсалаи живут

в разного рода укромных местах, не подходящих для человека. У них разнобразная форма, чаще всего это двухголовые, двуххвостые разноцветные змеи и ящерицы, некоторые из них сверкают, подобно меди.

В мифе папуасов калауна рассказывается, что люди первоначально жили под землей, где они не ели, не занимались хозяйством и продолжением своего рода и не умирали. Затем часть их вышла на поверхность земли через случайно обнаруженную дыру, и только после этого к людям пришла «культура». Образ хтонического кита, лежащего на дне моря и вызывающего при движении штормы и землетрясения, известен в алтайском эпосе «Маадай-кара» и в сказаниях эскимосов. К тому же циклу относятся мифы о мировом змее, охватывающем кольцами тела всю землю (древнеегипетский Апоп, ведийский Вритра).

В древнекитайской мифологии покровительницей плодородия считалась Нюй-ва, изображавшаяся как женщина со змеиным хвостом. Зерновое хозяйство в Китае начиналось с подсечно-огневого земледелия, в котором красный огонь отождествлялся с творческой силой плодородия. Соответственно хвост Нюй-вы изображался с красной полосой, символизирующей огонь. Когда матрилинейный род был вытеснен патриархальными отношениями, фигура Нюй-вы была замещена мужским персонажем, именовавшимся Пань-гу. Змеиная природа Пань-гу отражена в значении составляющих его имя иероглифов: *пань* («сворачиваться кольцами») и *гу* («древний»). Пань-гу — первопредок, «сворачивающийся кольцами»).

Согласно архаическому сознанию, змеи — обладатели бессмертия, здоровья и истоков жизни, хранители сокровищ и мудрости. В Юго-Восточной Азии и в Китае культ дракона вытеснил культ более древнего змееобразного существа. Во всей Юго-Восточной Азии и Китае — благожелательный дракон — хозяин туч и дождя. Для его изображения прототипом служил крокодил.

Нелишне вспомнить, что в русском языке оба слова — «змея» и «земля» — происходят от одного корня¹⁹⁰). У русских бывшей Смоленской губернии существовало представление, что «в каждом доме есть домовая или дворовая змея и без таковой змеи дом существовать не может»¹⁹¹). «Змеевидность, — указывал А. Ф. Лосев, — всегда указывает на близость к земле и на пользование ее силами»¹⁹²).

В хтонических фигурах *человеческая* половина служит показателем неполного, частичного отождествления человека с его животной ипостасью, но в ходе родоисторического развития животная половина «предка» редуцируется и сходит на нет.

На базе производящего хозяйства углубляется социальная дифференциация, складывается асимметричное распределение социальных ролей, престижа, привилегий, достоинств. Сегментация мира внутри общины влекла за собою сегментацию мира за пределами общины, приучала к дискретному видению окружения человека.

Подходя исторически, мы должны разобраться, что удастся разложить, выделить из ранее неразложимой массы впечатлений тотемного видения, когда и как это становится возможным?

В силу установления статусных различий и неравенства престижа приписывание тотемного качества тем или иным его носителям становится дробным. В тотемной картине мира распространяются, переносятся с вещи на вещь не только сакральные, но и обычные качества вещей. При этом они проникают, внедряются в принимающую их структуру либо в более полном, либо в менее полном объеме. Такое дискретное перенесение качества, его распространение *порциями* будем называть (в отличие от «истечения» качества) транспонированием.

В гаптической системе представлений (как исходном состоянии всякой мифологии) телесное качество может перемещаться лишь телесно, т. е. пространственно изменять свое местонахождение. Это пространственное *внедрение* качества какого-либо существа или вещи в другое существо, в другую вещь.

В начале прошлого века Г. Гюбер и М. Мосс отмечали, что первобытное мышление всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем заражения, осквернения, овладения, т. е. при помощи множества *действий*, которые *приобщают* мгновенно или по истечении более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству. Эти действия либо сакрализуют предмет (делают его священным), либо десакрализуют предмет (лишают его сакрального качества) в начале или в конце какой-нибудь церемонии. Согласно этим представлениям, съесть мясо какого-нибудь животного — значит прежде всего мистически причаститься его тайного содержания.

Один малайский вождь отказался перевозить оленью шкуру в своем челноке из боязни, чтобы трусость оленя не передалась его мальчику. Гуичол, который надевает на голову перья орла, имеет целью не просто украсить себя. Он помышляет о том, чтобы при помощи этих перьев приобщиться к зоркости, прозорливости, силе и мудрости птицы, присвоить ее храбрость и ум. Иначе говоря, каждой вещи или животному принадлежат свои отличительные особенности, которые со всей своей спецификой *передаются* подходящему реципиенту.

Абилоны решительно трепещут перед мыслью об употреблении в пищу кур, яиц, овец, рыбы, черепах, они воображают, что такая пища вселит вялость, слабость в их тела и трусость в их души. Но зато с жадностью пожирают мясо тигра, быка, оленя, вепря, в уверенности, что они увеличат свою силу, свою смелость и храбрость. Аналогичными были представления североамериканских индейцев чироки: человек, которые питаются мясом быстроногой дичи, является более быстрым и зорким, чем человек, который питается мясом неуклюжего медведя или глупой домашней птицы. В Новой Зеландии наиболее мелодичной из певчих птиц страны была коримако. Для того, чтобы помочь юному вождю сделаться красноречивым, его кормили мясом этой птицы. Для того, чтобы качество «перекочевало» с одной вещи на другую, достаточно простого соприкосновения, телесного контакта между «передатчиком» и «приемником» качества.

Индеец на охоте или на войне бывает удачлив или неудачлив, смотря по тому, воздерживается или не воздерживается его жена, оставшаяся

на стоянке, от тех или иных поступков. Его успех и даже жизнь могут пострадать от неосторожного или неподобающего поступка жены (примеры Л. Леви-Брюля).

В соответствии с идеей транспонирования, представления примитивного человека о болезни и смерти коренным образом отличаются от наших представлений о болезни и смерти.

Секрет болезни первобытные люди ищут в невидимом мире, который существует бок-о-бок с миром видимым. По этим представлениям, что-то внезапно нападает на человека, проникает в него и мучает его. Болезнь является как бы «флюидом» или веществом, которое овладевает больным.

Африканские племена дают болезням названия такого рода: «когда им снятся змеи», «когда им снятся рыбы», «когда их мучают привидения», «когда что-то делает так, что их что-то грызет», «когда колдунья сделала так, что пища в теле больного превратилась в ящерицу, лягушку или в острую палку». Короче говоря, больной — это человек, который стал добычей какой-нибудь злой силы или дурного влияния, распространяющегося вполне телесно (порциями). Нужно узнать, какая именно злая сила, какое дурное влияние овладели больным, такое дознание осуществляется при помощи барабана, пляски, завываний, дыма от снадобий, обращения к мощам и собеседования с духами.

Та же идеология управляет представлениями о смерти и о посмертной жизни. Предметы, употреблявшиеся умершим человеком, одежда, которую он носил, его оружие, его украшения суть нечто от него, суть он сам. В эти предметы *перешло* от умершего нечто, делающее их продолжением его личности. Но умерший становится опасным для соплеменников: он тоскует по обществу своих близких и хочет их забрать с собой в страну загробных теней (в страну сновидений, где живут мифические предки). Вот на то, чтобы помешать покойнику вмешиваться в жизнь его близких, и направлены погребальные обряды. Отсюда внимательное отношение к покойнику, приношение ему через правильные промежутки времени пищи, подарков, старание завоевать благосклонность покойника и в особенности избежать его гнева. Душа (тень) покойника может принять любой облик, и если умершим овладел злой дух, то покойник приносит несчастья всем живущим в его деревне. Поэтому для коренного жителя Африки вполне возможно допустить, что человек, с которым ты пил пальмовое вино, крокодил, унесший неосторожного жителя, кошка, укравшая твоих кур, — все это одно и то же лицо, одержимое злым духом (соответствующая этнографическая запись относится к 1893 г.).

Идея транспонирования стала рабочим инструментом любых антиципаций восприятия. Любой ущерб роду, общине мог наступить лишь в результате транспонирования вредоносных чар. Признаки болезни или старости становились знаками обнаружения злых и вредоносных чар.

В когнитивности, опирающейся на вытеснение контурно-размытых образов дискретными формами и дискретными содержаниями, главенствовал не вопрос *почему*, а вопрос *как*, ответ на который предполагал механизм транспонирования всего, что попало, на все, что попало.

Вместе с неолитической революцией отходит в прошлое кочевой образ жизни охотников-собирателей. На смену присваивающему хозяйству приходит производящее хозяйство в форме огородничества. Для производящего хозяйства требовалось проведение более четких демаркационных линий между предметами окружающего мира, а также между локализованным и делокализованным существованием вещей. На этой базе возникали новые опорные пункты дискретно-аналитического мышления. Неолитическая революция стала мощным рычагом радикального выделения человека из животного мира, обособление человека от животного стало резким и отчетливым. Нужно было канализировать тотальную разлитость проекций адистрибутивной когнитивности, придать «плавающим» демаркационным линиям четкие устойчивые очертания. По этому пути и шло дальнейшее мифоритуальное конструирование мира. Как подчеркивал Э. Кассирер, «в форме мифического образования отражается не столько объективная форма вещей, сколько форма человеческих действий»¹⁹³). Человек открывает самому себе действительность и себя действительности только тем, что вводит мир и себя в сферу мифоконструирования, мир мифообразов опосредует отношение между действительностью и человеком, служит целям их взаимопроникновения.

В человеческое сознание проникает только то, что индивид *принимает* в своем окружении: он опирается на выпячивание одних свойств и затушевывание других. По существу, человек *конструирует* мир в соответствии с заранее присутствующей у него в сознании моделью, в соответствии с оживающим в его интеллекте конструктом.

На этапе перехода от мезолита к неолиту в сегментации опыта коллективным сознанием превалировала делокализованность, адистрибутивность. Отсутствие планировки в поселениях, размещение хижин где попало, их внешний вид — все это свидетельствовало о неорганизованности мышления архаического человека. Первичная адистрибутивность выступала как единство ментального представления и фантастического преобразования мира. Безудержный полет фантазии следовало как-то ограничить. Этому делу стали служить социальные установления, социальные демаркационные линии. Укрепление абиологических, социальных связей послужило решающим вкладом в становление человеческого образа жизни и собственно человеческих форм поведения.

На основе дискретного «вселения» качества одной вещи в другую вещь оформляется идея оконечивания, оединчивания и самих качеств и их носителей. На место безымянных духов приходят персонифицированные духи. Энки-Эа, Нюй-ва, Пань-гу — это божества, отвечающие за какую-либо специализированную область деятельности, имеющие собственное имя. Деперсонифицированные родовые фигуры типа «Красный попугай» или «Лошадь» заменяются клановыми, родовыми, племенными фигурами с индивидуально прописанным обликом. Как свидетельствует Богораз-Тан, на более поздней ступени родового развития у чукчей появляются индивидуальные духи, чьи имена становятся известны шаманам.

Специфические потусторонние силы по мере своего «овнешнения» способны локализоваться в каком-то определенном, единичном месте.

На более ранней ступени когнитивности «представление об универсальной, в себе неразделенной силе удалось обнаружить в *маниту* алгонкинов, в *ваканда* сиу, в *оренда* ирокезов, а также в различных африканских религиях»¹⁹⁴⁾, — писал в разделе «Язык и миф. К проблеме наименования богов» своего кросс-культурологического исследования Э. Кассирер.

Однако в земледельческих культурах разрыв с контурной размытостью тотемных представлений заходит уже достаточно далеко. В новых исторических условиях то, «что нас чарует, что огорчает и угнетает, предстает перед повышенной силой ощущения как божественное существо»¹⁹⁵⁾. Любому явлению мира, возбуждающему мистическую фантазию, характеризующемуся fasciniрующей (лат. *fascinatio* — способность околдовывать, зачаровывать) силой, отныне приписывается собственное имя.

Первичная диффузность тотемного видения мира распадается, и контурная изобразительность уступает место конкретной изобразительности описательного типа. В рамках конкретно-описательной изобразительности разрабатываются все более дробные классификации и дистинкции. Отход от тотемных когнитивных установок находит свое наиболее полное выражение в переходе к «героической» мифологии с ее индивидуализированными персонажами. Приписывание покровителям рода, а также другим божествам антропоморфных и только антропоморфных черт означало окончательный разрыв с тотемизмом. Соответственно духи природных вещей и природных стихий ведут себя как люди: женятся, ссорятся, мстят друг другу. Так меняются облик и репертуар мифических персонажей.

Возникновение антропоморфных культов знаменовало углубляющийся разрыв культуры с натурой. Дистинкция, отделяющая человека от животного, осознается именно как культура: как *изобретение* человека. Так, в отдельных мифах папуасов Новой Гвинеи культурного героя, связанного с хтоническими силами, отмывают, обучают обыкновенным человеческим качествам, исправляют несовершенства его плоти, пока он полностью не превращается в человека.

В недавнем прошлом отождествление человека с животным служило своеобразным оправданием людоедства, теперь на людоедство налагается запрет по моральным соображениям. В земледельческой культуре замена *сырой* пищи *вареной* символизирует переход от «природы» к «культуре», *знаменует* собой такой переход. Соответствующие акты приписываются творчеству того или иного культурного героя.

В матрилинейных общинах образ культурного героя ассоциируется с образом *Старухи-Матери*. У папуасов Новой Гвинеи в мифе «Происхождение людей масингара»¹⁹⁶⁾ рассказывается о культурной героине Уа-огрере. Уа-огрере — великая «мать-первопредок», «первая» женщина, великая охотница. Согласно мифу, «мать» дала людям еду, осуществила разделение полов, закрепляя за каждым полом его обязанности и атрибуты (первое по времени умение мужчин — изготовление лука и стрел, женщин — травяных юбок). Уа-огрере устанавливает парную семью, основывающуюся на взаимном праве выбора, научает людей жить в семейных домах. Она установила торжественную церемонию в честь то-

темного предка — кенгуру — и ввела обряд инициации, а также объявила о запрете на мясо кенгуру.

В мифах других земледельческих общин постоянно рассказывается о том, как женщины первоначально владели каким-либо значимым элементом культуры: огнем, магическим средством, ритуальным предметом, каким-то знанием; они были первооткрывателями в той или иной области культуры, но неизменно дело кончалось тем, что мужчины завладевали их открытием и оттесняли женщин на задний план.

С переходом к огородничеству атрибутом Старухи-Матери, первоосновательницы рода, становится палка-копалка. В других мифах папуасов Новой Гвинеи происходит утрата культурными героями охотничьей природы и тотемической маркировки. Культурным героям приписывается изобретение лодок, изготовление первых каменных топоров, сооружение первых хижин, мужских и церемониальных домов, а также рождение песен и музыкальных инструментов.

В мифах получают объяснение разделение труда по признаку пола, наличие лидерства в коллективе, кровная месть, престижные моменты и т. д. В культурных мифах создание вещей и их распространение среди людей составляет цель героических деяний. В культурном мифе всегда есть кто-то первый, есть чей-то пример, послуживший образцом и отправной точкой регламентированного поведения. Новый обычай вводится либо старый запрещается благодаря чьей-либо инициативе. Так, к примеру, объясняется строгий запрет на каннибализм: миф рассказывает о беспощадном наказании, постигшем первого каннибала.

Господствуют представления, по которым мифологический предок, великий герой, творец разного рода культурных артефактов должен принадлежать по рождению к особому миру. Отголоски первобытного тотемизма еще длительное время присутствуют в мифотворчестве. В социогенных сюжетах преобладают мотивы рождения героя в результате встречи женщины с животным, рыбой и т. д.

Как подчеркивал Е. М. Мелетинский, специфика деятельности культурных героев «не сводится к добыванию культурных благ, культура включает в себя и общую упорядоченность, необходимую для нормальной жизни в равновесии с природным окружением»¹⁹⁷).

Очевидно, что человек, не отделяющий себя от животного, и человек, отделяющий себя от животного, отдающий первенство не «природе», а «культуре» — это *разные* люди, принадлежащие к разным историческим эпохам. Наименование героя становится наименованием его вклада в культурные достижения рода: имя героя оказывается своеобразной матрицей родовой памяти, мнемоническим средством запоминания набора культурных приобретений, ставших доступными человеческому коллективу. Очевидно, ненаследуемое приобретение выпадает из сферы культуры: только наследуемое достижение оказывается фактором и делом культуры. Фасцинирующая сила амбивалентна: она может быть и созидательной, и разрушительной. С разрушительной стихией ассоциируется Мировое Зло (персонифицируемое в виде Медузы-Горгоны или некоего морского чудовища — Левиафана). Главным предназначением культурного героя

становится борьба с силами Зла и Хаоса. Так культурный герой становится *драконоборцем*.

Происходит диверсификация сакрального качества, разнесение его по оединичным фигурам. Соответственно, когнитивное доверие смещается от гаптических кодов репрезентации мира к словесному изображению его дискретного состояния. Если раньше миф был атрибутом ритуала, то теперь ритуал становится атрибутом мифа, миф делается господствующей регулятивной силой сознания, примат мифа над ритуалом оказывается определяющим в жизнеустройстве родовой общины.

Знаковое кодирование информации о внешнем мире давало первобытному человеку громадные преимущества, но оно же несло в себе угрозу отрыва сознания от действительности. Конвенциональный характер связи знака с обозначаемым позволяет сознанию возвыситься над чувствованием «вблизи», над привязанностью к сиюминутности переживаемой ситуации, когнитивные способности к абстрагированию и обобщению получают в свое распоряжение мощный аппарат артикуляции мира, артикуляции поступающей извне информации. Вместе с тем конвенциональный характер связи знака с обозначаемым предполагает *многоальтернативность* референции. В гаптическом восприятии такая альтернативность была исключена. Но знаковое кодирование информации допускает отлет мысли от действительности, открывает дорогу ничем не сдерживаемому полету фантазии.

Конвенциональность совместима с любыми домыслами, с самыми непродуктивными построениями и мистическими ожиданиями. В конвенциональности допустимо все. Конвенциональный разлив фантазии нужно было ввести в строгие берега логики, а логический аппарат когнитивности (пропозициональность) как раз и не был выработан, его еще только предстояло сформировать.

Единицей речевого мышления служит значение слова. Но если значение слова страдает размытостью, то та же размытость дистинкций будет переноситься на вещь как таковую. Иначе говоря, характеристика слова прямо совпадает с характеристикой вещи, как та предстает сознанию. Все слабости и недостатки мысли будут отражены процессом словообразования, будут запечатлены и зафиксированы вербально.

Как мы помним, у аранта *через* тотем существует сладость выделяемого деревом сока, рождение и рост личинок на другом дереве, дружба и товарищество членов локальной группы. *Одноименность подтверждает тотемное единство всего сущего*. Тотемное единство — вот последнее основание распределения живых существ, предметов и небесных тел в классификационные единицы вербальных и грамматических категорий.

В силу конвенциональной многоальтернативной референции складывается диффузная полисемичность существительных, прилагательных и глаголов. Наследие адистрибутивности в семантике слов дает о себе знать в полной мере. Каждый шаг артикуляции опыта давался родоисторическому человеку с колоссальным трудом. Обращение к истории когнитивности свидетельствует, что контурно-размытое информационное содержание может быть представлено в перцептивном и вербальном ко-

дах. В репрезентации мира опора на аналитические программы не была исторически первичной. Континуальная размытость перцептивных паттернов упорядочивается средствами наименования, т. е. ономастическими (греч. *onomastikos* — наименовающий) средствами.

При этом следует помнить, что наименование природных стихий, их признаков и состояний служило орудием прояснения дискретности мира на *конвенциональной* основе. Благодаря слову фрагментируется опыт: из хаоса непосредственных впечатлений возникает, формируется нечто определенное (или *более* определенное, по сравнению с контурно-изобразительным восприятием соположенности всего со всем).

Гаптически-изобразительная картина мира сменяется *ономастической* картиной мира, в которой каждая вещь получает отдельное имя. Вместе с тем при переходе к знаковой деятельности открываются новые горизонты интеракции. Абстрагирующий и генерализующий потенциал речи позволяет социуму выйти далеко за пределы непосредственных гаптических контактов. Именно слово становится основным каналом приобщения индивида к коллективному опыту.

Однако будет исторически неверным такое представление о направленности когнитивной эволюции, которое позволяет признать, что на первых порах ономастическая картина мира в одночасье порвала пуповину, связывающую ее с гаптически-изобразительным восприятием.

Тотальное отождествление всего сущего с тотемной плотью порождает немало парадоксов в рецепции мира. Согласно таким представлениям реальность изображения или тени — того же порядка, что и реальность оригинала. Так, у туземцев о. Фиджи, как и большинства народов, стоящих на той же ступени, считается смертельной обидой наступить на чью-нибудь тень. Ведь в тени живет качество (плоть) тотема и качество (плоть) присутствующего человека.

Согласно такой особенности примитивного сознания, изображение — это такая часть предмета, в которой предмет присутствует целиком¹⁹⁸). Качество первоначального носителя «перетекает» из одной точки пространства в другую точку и исчерпывает содержание изображения тела или его тени. В силу той же особенности, тень покойника (его «душа» в нашей ментальности) «пропитывает» все его вещи и продолжает наличествовать в них после смерти человека.

Австралийский абориген может показать змеевидный желобок на склоне священной скалы Улуру (тотемного центра его рода) и сказать: «Это мой дед». Для него его род (общность родственников, проживающих в одном лагере), предок-змея и ее изображение (каким бы схематическим оно не было) *суть* одно и то же. Но отличительная особенность такого мышления заключается не просто в отождествлении плоти человека и плоти змеи, а еще и в отождествлении того и другого существа с его *названием*. На этой ступени исторического развития человек не осознает, что слова находятся в его голове и коррелируются с обозначаемой ими вещью. Для него слово и сама вещь — одно и то же.

В мифологии тотемизма имя воплощает родство личности с ее тотемной группой, с предком, перевоплощением которого она считается.

Леви-Брюль ссылается на свидетельство Джона Маттеуса, описавшего в XVIII в. свое путешествие в Сьерра-Леоне. Как указывает Дж. Маттеус, число «индивидов, имен, душ и ролей является в клане ограниченным, и жизнь клана — это не что иное, как совокупность возродений и смертей всегда одних и тех же индивидов. Хотя в менее чистом виде, но это явление существует в виде необходимого института также и у австралийцев, и у негритосов»¹⁹⁹).

По свидетельству другого путешественника-этнографа, индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как отдельную часть своей личности, как нечто вроде своих глаз или зубов. Он верит, что от злонамеренного употребления его имени, он так же верно будет страдать, как и от раны, нанесенной какой-нибудь части его тела. Это верование встречается у разных племен от Атлантического до Тихого океана.

По тотемным представлениям, коснуться чьего-либо имени значит коснуться самого существа, которое носит это имя. Неверно употребить имя — значит посягнуть на самого его носителя, учинить насилие над его плотью, принудить явиться, что может стать большой опасностью.

В обозначенной выше работе Э. Кассирер писал: «У алгонкинов тот, кто носит такое же имя, как другой человек, считается его другой самостью, его “alter ego”... Мальчик получает при посвящении в мужчины другое имя, так как посредством магического ритуала, сопровождающего инициацию, он перестал существовать как мальчик и возрождается другим — мужчиной, в котором воплощается его предок»²⁰⁰).

Над архаическим сознанием тяготело наследие перцептивного реализма (отождествления образа вещи с самой вещью): тяготело как проклятье, как императив, не имеющий срока давности. Но по мере вербализации дистинкций перцептивный реализм трансформировался в реализм нового «сорта» — в реализм вербальный.

В системе вербального реализма артикуляция опыта словом воспринималась как буквальное созидание предметного мира «из ничего». Название вещи и представление о вещи сливались в сознании, субъективно они были нераздельны и точно так же отождествлялись в самой действительности. Такие отождествления мы находим в языках самых разных народов. Армянское *ban* — «слово», но также вещь, немецкое *dingen* — «выступать, говорить», но *Ding* — «вещь», в акадском языке *awtu* — «слово, речь», а также — «вещь» (о которой говорят в данный момент). Шумерское *inim* — «слово», а также — «вещь, дело». Древнееврейское *dabhar* — «слово, вещь», в языке фула *hala* — «слово», а также — «дело, вещество, вещь».

Один из крупнейших французских лингвистов XX в. Э. Бенвенист указывал, что в древнейших хеттских текстах (т. е. в индоевропейской традиции) удается отчетливо проследить связь между более древним значением *te* — *ставить* и позднейшим *te* — *говорить*. В параллель хеттскому *tar* — можно поставить русское «тараторить».

Ссылаясь на ранее приведенные наблюдения этнографов, Э. Кассирер подчеркивал: «Мифологическое сознание насквозь определяет... неразличением образа и вещи, и по способу бытия одно не может

отделиться от другого, поскольку им обоим присущ единый способ *воздействия*, — потому что во всеобщем мифологическом переплетении вещей образу дана такая же сила, как и какому-нибудь физическому существованию... Вера в объективную весомость и в объективную силу знака, вера в магию слова и образа, в магию имени и надписи образует фундаментальный элемент мифологического взгляда на мир»²⁰¹).

В другом месте Э. Кассирер выражается не менее определенно: «Что имя и сущность находятся во внутренне-необходимом отношении друг к другу, что имя не только обозначает сущность, но и есть сама сущность и что сила сущности заключена в имени — относится к основным предпосылкам мифического воззрения»²⁰²).

Итак, для архаического сознания название или имя вещи — это ее свойство, которое должно быть произнесено человеком. Вызывая в сознании образ вещи, слово в парадигме вербального реализма «конструирует» саму вещь. С этой точки зрения, имя — такая же принадлежность вещи, как цвет или размер. Назвать имя — то же самое, что «притянуть» к себе вещь. Назвать чье-то имя означало *позвать* соответствующего субъекта. Реликтом таких представлений является русская поговорка: «не поминай черта к ночи». Назовешь черта — он и явится. Всякое наименование составляет *вещественную* часть предмета.

Но если так обстоят дела со словом, то, совершая операции над языком, мы воздействуем на сам предмет. Наименование предмета есть магическое действие, вызывающее к жизни сам предмет (отсюда наивная вера в магическую силу «зажытия» или прожытия).

В 80-е гг. XIX в. А. А. Потебня писал в незаконченной им работе «Из записок по теории словесности. Фрагменты»: «Миф создается на почве веры в объективное существование (личной, в сущности) мысли»²⁰³). Тем самым А. А. Потебня с полной определенностью зафиксировал базовый элемент всякой мифологии, любой из ее форм, а именно — вербальный реализм. Именно из магии слова, — считал великий русский филолог, — происходит старинное верование, дожившее до настоящего времени и состоящее в том, что «одно произнесение известного слова само по себе может произвести то явление, с которым оно связано»²⁰⁴).

Язык помогает выявить, зафиксировать (удержать в сознании) те дистинкции вещей, которые раньше не замечались. Это — орудие, обнаруживающее дискретность мира. Мир рассекается словами, и каждый фрагмент действительности как бы восстает из небытия. Этот когнитивный феномен и был осознан мифическим сознанием как творческая мощь слова. Соответственно слово как существенная часть вещи может транспонироваться и наделить другую вещь (лицо) силой или нанести вред. Согласно Ветхому Завету, Моисей, получив от Ягве истинное имя последнего, *прячет имя в складках своей одежды!*

Так складывается убеждение в господствующем положении слова как в сакральном, так и в профанном мире. К слову относятся с мифически религиозным почитанием.

В ономастико-изобразительной картине мира слово «регулирует и направляет движение природы; посредством его значения и господства над ним ведающему дается господство над всем миром»²⁰⁵).

В Древней Месопотамии один из гимнов, посвященных богу Энки, начинался следующими строками:

Я — господин, чье слово свято, всех я превыше, я властелин!
 По Слову моему загон построен, хлев возведен,
 Слово мое к небесам приблизилось — с небес дождит изобилие!
 Слово мое к земле приблизилось — рыб потоки несет половодье.
 Старший брат всех богов — я, изобилия творитель — я!
 Писарь книги вселенной — я,
 Разум Премудрый всех стран — я.

Для создания чего-либо задуманного — хоть на земле, хоть на небе — богу-творцу достаточно было произнести слово и назвать имя творимого, чтобы творимое воплотилось телесным образом. Тем самым верховный вождь, царь богов («старший брат всех богов») превращается в «писаря книги вселенной», в творителя всяческого изобилия.

Но власть слова — это еще власть тех, кто устанавливает слова, т. е. дает имена как повседневным вещам, так и самим богам. Установитель имен — демиург той реальности, которая населяет мифическое сознание и делает последнее непробиваемым для критики.

Веру в магию слова мы находим у разных народов на самых разных ступенях исторического развития. Там, где существует такая вера, существует и мифосознание, и, наоборот, там, где обнаруживает себя мифосознание, налицо неразличение вещи с ее словесным обозначением.

В одном из самых древних памятников мифосознания индоевропейцев — в «Авесте» — так описывается сила слова Ахура-Мазды.

Спросил Ахура-Мазду Спитама-Заратуштра: что в этом мире плотском всего победоноснее?

3. Ахура-Мазда молвил:
 «Мое то будет имя,
 Спитама-Заратуштра,
 Святых Бессмертных имя —
 Из слов святой молитвы
 Оно всего мощнее,
 Оно всего победнее,
 И наиболее, и
 И действенной всего.

4. Оно наипобедное
 И самое целебное
 И сокрушает больше
 Вражду людей и дэвов.
 Оно в телесном мире
 И мысль проникновенная,
 Оно в телесном мире —
 Отдохновенный дух!»

(Авеста, 1993, 15)

Вот как рассуждает на эту тему Э. Кассирер: в Индии власть речи (*Vâc*) предшествует и превосходит власть отдельных богов. «От речи зависят все боги, животные и люди, на речи основываются все творения... (Кассирер цитирует „Тайтирия Брахман“ 2.8.8.4). Речь есть непреходящее, она — первородство вечного закона, мать Вед, пуп мира богов». И этому примату ее происхождения соответствует примат ее силы. Часто подлинно действенным моментом является имя бога, а не он сам. Знание имени подчиняет тому, кто им обладает, сущность и волю бога. Так, в известном египетском рассказе сообщается, как Изиды, великая волшебница, хитростью достигает того, что бог солнца Ра открывает ей свое имя, и как она благодаря этому получает власть над ним самим и над всеми другими богами.

«В Египте в церемониях возведения в сан фараона существуют совершенно определенные предписания, как на него следует переводить отдельные имена бога: каждое новое имя дает ему новый атрибут, новую божественную силу... Даже лодка, которая его перевозит, и все ее части, руль, мачта и т. д. требуют, чтобы он назвал их правильным именем: только назвав их, он делает их послушными и готовыми привезти его в нужное место»²⁰⁶).

Не только Ахура-Мазда или Энки, но и христианский бог для творения мира обращался к власти слова. По Библии, назвать существо — значит подчинить его себе. Первому человеку было *позволено* в раю дать имена животным, тем самым он получил над ними власть. В ветхозаветной традиции «десятью речениями создан мир» (трактат Авот, 5.1).

«И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом в одно место, и да явится суша. И стало так. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо» (Ветхий Завет. Бытие. I, 3–10).

В начале было *слово!*

Восточный деспот и бог-творец — две ипостаси одного и того же когнитивного начала.

Слово — источник силы, и именно так оно использовалось самодержцами, то ли земными, то ли небесными.

Повелителю державы стоило только сказать «свое слово» — и все «будет». То, «что сказывается», делается не просто моделью образцового поведения, а моделью причиняющей силы, которая творит в согласии со своей собственной волей.

Но если все атрибуты бога связаны с его именем (именами), то «держат в тайне следует в первую очередь *имя бога*, ибо вместе с произнесением его имени вырвутся на свободу и все силы, заключенные в нем»²⁰⁷).

Поскольку слову отводится роль силы, способной регулировать и направлять движение природы или определять судьбу людей, то тем самым высшая власть приписывается *изобретателю* слова, его *установителю*.

Так, из «Авесты» мы узнаем, что Ахура-Мазда «имена установил» (Авеста, 38.4), а в другом месте говорится о неких древних людях гор, которые «имена установили» (Авеста, 19.6).

В памятнике той же эпохи — в «Ригведе» — в гимне, посвященном Вишвакарману, читаем: «(Тот), который наш отец (пра)родитель, создатель порядка, (тот), который знает все состояния и все существа, который единственный установитель имен (*namadha*) для богов, к нему приходят другие существа, чтобы его спрашивать» (R.V.X, 82.3).

Эта традиция имеет прочные корни в индоевропейской ментальности. Уже в древнехеттском языке мы находим мифический оборот: *te-iz-zi* — «имя назовет». Но, по свидетельству Ямвлиха, аналогичная ономастическая установка содержалась в нескольких пифагорейских источниках, утверждавших, что «после числа на втором месте по мудрости находится тот, кто установил имена вещей». ²⁰⁸⁾

Из всего сказанного следует один вывод: в пределах мифического сознания неистинного знания *не бывает*: все, описываемое языком, *достоверно существует*.

Вместе с тем проблема внутренней очевидности знания допускает *доречевую достоверность*, которая может быть поставлена выше магической власти слова.

Необозначенное для языка вообще не «есть», ему присуща тенденция полностью погружаться во тьму. Но погружение во тьму неразличимости может расцениваться как *высший свет*, как выражение неизреченной и неизрекаемой мудрости, открывающейся только избранным.

Решение проблемы погрешимости знания в мифическом сознании неоднозначно. Исторически мифологическая когнитивность эволюционировала в двух направлениях: 1) структурирования мысли, ее логического оформления и 2) преднамеренной религиозно-мистической «невнятицы».

Артефактам ирреального бытия, конструируемым в сознании, присуща особая «разлитость», делокализованность в пространстве и времени.

По определению (индуцированному генетической заданностью в средствах переработки информации), тотемная плоть имеет вневременное измерение: она всегда существовала, всегда существует и всегда будет существовать. В такой системе временных координат различение прошлого, настоящего и будущего не имеет смысла. «Дух» ушел в землю, затем вышел из земли, наполнил своим существованием вновь рожденные существа, вновь рожденные вещи. *Когда* это произошло — объяснить было невозможно. Вхождение духа в чью-либо индивидуальную плоть — неизреченная Тайна. Сознание, раз приняв некую регулятивную идею, следует ей неукоснительно, даже вопреки очевидности прямого контакта с вещами окружающего мира. Именно таким был эффект гаптического-изобразительного восприятия мира, над которым *надстраивалось* его ономастическое видение. *Дословие* было древнее, оно опиралось на непогрешимость осязательных ощущений, и достаточно часто именно ему отдавали предпочтение (по сравнению с «шатким мудрствованием» словесных ухищрений, словесной «вязи»).

Там, где сознание встречается с тотемной плотью, оно не рассматривает эту данность ни со стороны «оснований», ни со стороны «следствий», данность «плоти» переживается сознанием в ее простом состоянии ²⁰⁹⁾. Как утверждал в свое время Дж. Беркли, нам «достаточно лишь устранить

завесу слов для того, чтобы за ней постичь древо познания, чей плод прекрасен и находится от нас в досягаемой близости»²¹⁰).

Перцептивный реализм, отождествляющий восприятие мира с миром как таковым, своим следствием имеет разрастание «когнитивной слепоты»: порождает непрерывное конструирование в сознании артефактов ирреального мира. Все подобные артефакты заряжены аурой самопроецирования из сферы сознания в мир и для мифического сознания отличаются неопровержимой достоверностью. В примитивной практике любое, самое простое действие переживается как акт *первотворения, перводействия*. Сливая в воображении свое поведение с поведением Первопредка, Основателя рода, любой исполнитель действия, включенного в систему тотемных представлений, чувствует себя демиургом, первотворцом, исполненным сакральной силой.

Остается единственный вопрос: способно ли неудержимое гипостазирование собственных восприятий решить все проблемы современного человека?

Глава 7

Дифференциация картины мира в эпоху производящего хозяйства. Генезис фигуры культурного героя — устроителя Вселенной

§ 1. «Девальвация» диффузной сегментации опыта при переходе к неолиту

Ономастико-изобразительное сознание выросло из тотемного сознания. В тотемной когнитивности господствовала ситуативная соположенность, в которой зафиксировать отдельные элементы можно было, лишь переведя взгляд с одного элемента конгломератного образования, попавшего в поле зрения, на другой элемент того же пространственного континуума. Элементы информации, проникающей в сознание, складываются в констелляцию самым причудливым образом, а очертания таких элементов «мерцают», постоянно перетекают друг в друга, нигде четко не зафиксированы. Правополушарная программа переработки информации наполнена желаниями и аффектами, а не логическими дистинкциями. Нелинейная сегментация пространства и нелинейная сегментация времени принимается примитивным обществом как некая данность, которую уже нельзя преодолеть, нельзя превозмочь: она приобретает стереотипизированный вид когнитивной нормы. Самые *первые* дистинкции — на Небо и Землю — такому сознанию даются с трудом: на линии горизонта Небо и Земля всегда предстают восприятию в *слившемся* виде. Вместе с тем более эффективная ориентация в мире требует расщепления контурной изобразительности по самым крупным основаниям, требует проведения более строгих демаркационных линий в первичной неразличимости всего со всем.

В полинезийской песне о сотворении мира устроитель Вселенной дух Зари — Танаоа — застаёт мир в таком состоянии, когда не было дня, не было света, везде господствовала мрачная темная ночь:

Сначала пространство и спутник.
Пространство на высоте неба
Танаоа заполнял, господствовал над небом,
И Мутухей обвивал его.
Тогда не было голоса, не было звука,
Ничего живого в движении.
Не было дня, не было света,
Мрачная темная ночь.
Танаоа господствовал над ночью,
И дух Мутухея проникал даль.

Из Танаоа возник Атеа,
 Полный жизни, могущественный и сильный.
 Атеа теперь господствует над днем,
 А Танаоа его (Мутухея — *E. P.*) он прогнал²¹¹).

Основная мысль сказания состоит в том, что Танаоа (дух Зари) вызывает формообразование тем, что первоначальное молчание (Мутухей) устраняется созданием звука (Оно) и Атеа (Свет) сочетается с зарей (Атануа): Заря *рождает* Свет.

В другом месте Э. Кассирер обращается к характеристике религиозного ощущения и мышления индогерманцев, как они представлены данными языкознания. Э. Кассирер подчеркивает, что в индогерманской мифологии «...поклонение свету как еще не раздельному целому предшествовало поклонению отдельным созвездиям, которые выступают только как носители света, только как его особые проявления. А в Авесте, например, Митра не бог солнца, каким он становится позже, а гений небесного света. Он появляется на вершинах гор, *до* восхода солнца. И здесь мы со всей очевидностью видим, что мифическое восприятие охватывает сначала только основную качественную противоположность света и тьмы и считает их *одним* существом, одной сложной целостностью, из которой лишь постепенно выходят особые образы»²¹²).

«Перепутанность» нелинейной сегментации в тотемном сознании приводила к неразличению Верха и Низа (и звезда, и банановое дерево принадлежали к *единой* тотемной плоти). Преодолеть представление об *однородности* Верха и Низа с тотемным телом было очень трудно. Нужно было *в мыслях* раздвинуть Небо и Землю. Такой раскол всего сущего был подвигом. Своим сознанием человек расколол мир на Верх и Низ, на Небо и Землю. В силу неразличения физического и психического состояний человека, когнитивному акту приписывалось пространственно-телесное значение: человек, *в мыслях* раздвинувший Небо и Землю, превращался в полубога, *творящего* мир, в героя, создающего главные опоры устройства космоса. Соответствующий космогонический акт нужно было кому-то поручить, нужно было доверить некоей персонифицированной Силе поддержание опор мира в неизменном состоянии. Герой — устроитель Вселенной — должен был предотвратить падение Неба на Землю, их «слипание» в сознании, предотвратить космическую катастрофу, угрожающую всему живому на Земле.

Необходимость выхода на новый уровень когнитивности, необходимость сегментации сознания породили один из наиболее универсальных сюжетов мировой мифологии — сюжет расчленения мира на Верх и Низ, на Небо и Землю.

Так, уже на финальных стадиях китайского неолита — в периоды баньшань (3500–2500 гг. до н. э.) и мачан (2500–2000 гг. до н. э.) — на керамических изделиях мы находим изображение мироустроителя или космического героя баньшаньско-мачанского этноса с согнутыми ногами и руками: скорченная, напряженная поза баньшаньского полубога указывает на титанические усилия, прилагаемые им для того, чтобы раздвинуть Небо и Землю.

Всепокрывающая первичная Тьма мифологического сознания — это еще синоним Хаоса, в то время как Свет (Заря), прорисовывающий очертания всех предметов, это формообразующая Сила. Противостояние Света и Тьмы — это противостояние Порядка и Хаоса. Во имя овладения разрушительными силами Хаоса, Хаос нужно было подчинить Порядку, обуздать его; если не навсегда, то хотя бы на светлое время суток. В тех картинах мира, в которых Земля выступала прибежищем Хаоса, Небо символизировало Небесный Порядок, Небесный Закон.

Что же такое Хаос? Хаос — это полная неопределенность, где все неразлично, где «все кошки серы». Но Хаос — это и чистая Потенция, из которой все и вся возникает. Эту потенцию древние китайцы уподобляли содержимому куриного яйца. Небо и Земля, слитые воедино, составляли единую массу, которая называлась «хунь-дунь». В других культурах представление о хаосе получало иное чувственное воплощение.

В Шумере полагали, что в начале всего существовало первобытное море, которое породило космическую гору, содержащую в неразделенном виде Небо и Землю. Те, в свою очередь, произвели на свет бога воздуха Энлиля, который отделил Небеса от Земли, унес Землю к себе и, заключив союз со своей матерью Землей, заложил основание для устройства вселенной.

В Древнем Египте хаос именовался «Океаном», а сам Океан представлялся в виде разлива Нила, поглотившего все возвышенности. Противоположностью Хаосу был Порядок, который ассоциировался с выступившим из спадающей воды Нила холмом. Первичный холм назывался Атумом, т. е. «Изначальным», «Самовозникшим». Именно Атум провозглашался первым предком египетских царей. Среди Текстов пирамид один из них именуется царя сыном Атума по плоти (фараон, как и все смертные, возник из Земли), зачатый первичным Океаном.

В разных мифологических системах превращение хаоса в космос оказывается переходом от тьмы к свету, от воды к суше, от пустоты к веществу, от бесформенного к оформленному бытию.

В соответствии с неолитическим генетизмом человек — дитя земли: он создан из праха и вновь превращается в прах. Людям дарует жизнь земля. Прах — это земля-мать: «Мать — сыра земля» в славянском эпосе. Латинские *homo* и *humus* имеют общие основы. Из земли растут трава и хлеб, поэтому подземные силы надо умиловать жертвами. Из-под земли бьет ключевая вода и дается влага земле — дарительнице жизни и пищи.

Если в тотемном сознании атемпоральный язык порождал иллюзию вечной длительности²¹³), не имеющей ни начала, ни конца, то по мере того, как настоящее, прошлое и будущее время «разлепляются», идея вечной длительности стала вытесняться идеей «вечного возвращения». В тех языках, где различие времен получило грамматическое оформление, где прошлое и будущее были «отщеплены» от настоящего посредством грамматических показателей, на темпоральные дистинкции наложилась идеология транспонирования.

В атемпоральной картине мира мысль мгновенно заносит в страшно далекое прошлое и столь же мгновенно возвращает в сегодняшний день. Миф мгновенно погружает сознание дикаря в Мир сновидений, в Мир Первотворения и столь же мгновенно возвращает в повседневность, в профанное существование. Для перемещения мысли в тотемных представлениях нет временных преград. Мысль транспонируется из настоящего в прошлое и обратно по законам перцептивного реализма. Но там, где время расщеплено на три свои измерения, мгновенное погружение в ирреальный мир сменяется представлением о природных циклах: о месячном цикле смены фаз луны, о годичном цикле смены времен года и т. д. Исторический процесс разложения атемпоральности происходит крайне постепенно, начинаясь с самых грубых разграничений.

Вместо четырех сезонов сознание выделяет лишь два временных разряда: природные явления, примыкающие к лету, и природные явления, примыкающие к зиме. Любой темпоральный сдвиг требует помощи со стороны людей, их вмешательства в природные события с тем, чтобы содействовать их наступлению путем особо организованных обрядов (проводов зимы, встречи весны и т. д.). Людям нужно затратить свои силы (поскольку все в природе совершается с помощью их психической энергии), чтобы призываемые магическими средствами стихии могли вернуться «на круги своя». Смысл соответствующих усилий сознания заключался в том, чтобы «разлепить» диахронически сменяющие друг друга отрезки времени *в способах рецепции мира*.

Космогоническое действо осуществлялось посредством подобающего ритуала. Тем самым функция ритуала неслыханным образом расширилась: от упорядочивания социально значимой деятельности к упорядочиванию космических событий. Само «деление времени» диктовалось ритуалом, который регулировал возобновление запасов продовольствия. Поскольку время распадалось на две сезона, одни ритуалы были приурочены к сезону «преисподней»: к холоду, зиме, мраку, бесплодию, в то время как вторые ритуалы были приурочены к сезону «неба» с его теплом, светом, урожаем. Осень с жатвами примыкала к весне и лету (сезон «неба»), а осень холодной непогоды примыкала к зиме («преисподней»).

Чтобы вернуть в мир космический порядок, нужно было принести искупительную жертву на алтарь хтонических или небесных сил. Если принесенная жрецом жертва принималась, мир восстанавливался в первозданной красоте и силу. Цикл жизни человека начинался заново.

У разных народов по-разному воспроизводят эту порубежную ситуацию. У славян убивают (топят, вешают, бросают со скалы) зиму — старый год — и увековечивают (женят, делают царями) новый год — весну, лето. Приобщение к космическим силам в апогее их мощи (когда они только напитались творческой потенцией Хаоса) — таково ритуальное назначение встречи Нового года.

В интервале солнечного года Космос «умирает» в последний день года, чтобы вновь возродиться в первый день Нового года. Космос возрождается каждый год, потому что каждый раз с наступлением Нового года время начинается с самого начала. Наступление Нового года означает,

что на смену изношенному, истертому времени приходит время неизношенное, неистертое. Это реставрация того «чистого» времени, которое существовало в момент сотворения мира, в момент его рождения. Следовательно, в новогоднюю ночь (день) мир, существовавший в течение всего года, *реально* исчезал. Все грехи года, все то, что было испорчено и осквернено временем, уничтожалось в физическом смысле. Ритуал встречи Нового года означал, что символически участвуя в уничтожении и воссоздании Мира, сам человек воссоздавался заново. Приобщаясь к сотворению Вселенной, человек обновлялся с ног до головы, являлся в мир с нерастроченным запасом жизненных сил, таким, как в момент рождения. В *этом* смысл ритуальных актов очищения, сопровождающих встречу Нового года.

Итак, в мифологической картине мира порядок есть то, что установлено космическим ритуалом, а его персонификатором делается герой — устроитель космоса. Тотемной неразличимости с ее причудливой соположенностью приходит конец. На смену недискретному видению мира приходят *мировоззренческие*, крупномасштабные артикуляции по схемам: «Земля—Небо», «Хаос—Закон», «Неупорядоченность—Упорядоченность», «Тьма—Свет».

§ 2. Когнитивные опоры Ригведы: их атрибуты и функции

Ригведийские арии проникли в Индию на легкоходных боевых колесницах. Когда они вошли в Индию, арии не составляли единого большого народа. Это были маленькие племена, образовывавшие между собой временные, непрочные союзы. Боевая колесница, все части которой связывались ремнями, была разборной. Только обод колеса делался из металла, остальные части были деревянные. Основным оружием были лук и стрелы. Тетиву лука делали из ремня из коровьей шкуры. Наконечник стрелы мог быть металлическим или роговым, метательным оружием и боевой дубиной была ваджра, имеющая вид медного гарпуна. В то же время в разных местах «Ригведы» упоминаются каменные наконечники (II.30.4, X.101.10, X.87.4).

Жилища представляли собой легкие разборные хижины без фундамента. Посреди хижины находился очаг, в котором горел огонь. Арии сеяли ячмень. Поля обрабатывали плугом, в который запрягали волов. Корова была для ария главным источником его материального благополучия, богатства и удовлетворения.

Арии-завоеватели покорили коренных жителей Индостана, которые находились на ступени дворцовой цивилизации. Арии были полукочевниками, поэтому они разрушали города, не испытывая потребности в их использовании. Вся жизнь ария протекала на колесах.

Способ передвижения на колесницах и телегах делал ариев более независимыми от природы, по сравнению с пешими передвижениями кочевых групп, скажем, австралийских аборигенов. Полуоседлый образ жизни

позволял уйти, некоторым образом вырваться из-под власти подземных, хтонических сил и тем самым способствовал изживанию хтонического культа.

Далеко зашедшая domestификация, широкое распространение одомашненных животных — коней, рогатого скота — как бы отгораживала общество ариев от всех полевых тварей, возводила когнитивный барьер между людьми и служащими им животными. Выведение новых пород прирученных животных способствовало выработке представления о биологическом родстве, не имеющем ничего общего с тотемным генетизмом.

Более высокий уровень организации человеческой когнитивности коррелирует с такой вехой человеческой истории, которая называется бронзовым веком. В бронзовый век в оборот вошли новые сельскохозяйственные культуры, массовое выращивание корнеплодов уступило место выращиванию зерновых культур, к концу бронзового века на смену мотыжному земледелию приходит упряжное земледелие. Соответственно усложнились все общественные отношения.

В то же время экономическая, общественная, политическая жизнь ариев Пенджаба была еще очень примитивна сравнительно с древними цивилизациями Месопотамии или Египта. Повседневную жизнь отличала вечная вражда с коренными жителями Индостана, у которых приходилось оспаривать пастбища, источники, колодцы, пахотные угодья.

Само название битвы на архаическом санскрите *gavisti* переводится как «желание коров», в том же тезаурусе воин именовался *gosuyudn* — «бьющийся за коров». В «Ригведе» мы читаем: «Да воюют обе рати между собой из-за детей, внуков, коров, воды, нивы» (RV. VI, 25.4).

Каст еще не было, но было налицо обособление сословий: военного и в особенности жреческого сословия исполнителей гимнов.

Арии (*arya*) — это самоназвание трех высших варн: жрецов-брахманов, воинов-кшатриев (*rajanya* или *ksatriya*) и земледельцев — вайшья (*viç, viçya, vaiya*). В руках брахманов²¹⁴-риши был культ, который они разработали до мелочей и благодаря которому, наряду с военными вождями и военной аристократией (кшатриями), приобретали все большее и большее значение и влияние в обществе. Своим предназначением жреческое сословие считало систематизацию мифов и верований, разработку религиозной доктрины.

Риши слагали те многочисленные гимны богам, которые впоследствии были записаны и составили особый корпус гимнов, названный «Ригведа».

Слово *véda* является именем, производным от глагола *vid* — «знать», «ведать». Ригведа — это «знание гимнов». Считается, что Ригведа создавалась в середине II тысячелетия до н. э. в Северо-Западной Индии. «Ригведа» оформлена в виде свода из 1028 гимнов примерно в одготысячном году до н. э., написана на языке архаического санскрита. Этот памятник духовной жизни должен быть признан одним из величайших и важнейших памятников древности, манифестирующим определенную

ступень индоевропейской культуры. Вместе с тем нужно отметить, что религия ведаизма не распространилась среди других народов, не выступила на всемирно-исторической сцене. На международную арену выступила Индия брахманизма и буддизма.

«Ригведа» — это свод молитвенных формул, славословий, эпических отрывков, легенд, мифов, представляющий результат коллективной работы целого ряда жреческих поколений.

Религиозность ведийских ариев была повсеместной. Каждый глава семьи был священнодействующим: он возжигал священный огонь, совершал домашние обряды, воссылал хвалы и молитвы богам. В ведийском обществе ритуалы, связанные с зажиганием жертвенного огня, принесением в жертву масла, молока, лепешек, жертвенных животных, совершались три раза в день.

Как обращение к богу, гимн представляем собой акт коммуникации между адресантом-адептом (приверженцем бога) и адресатом-божеством. С помощью гимна адепт передает боеству определенное «сообщение». Такого рода акт коммуникации является односторонним, поскольку адепт призывает божество и обращается к нему с мольбой, а божество молча внимает.

Ариям Ригведы было свойственно представление о времени как о циклическом процессе. В конце каждого года космос возвращался к своей исходной точке — недифференцированному хаосу, чтобы затем возродиться вновь. Задачей новогоднего ритуала были победа над хаосом и восстановление организованной вселенной. С этим новогодним ритуалом было связано наиболее древнее ядро гимнов Ригведы, входящих в состав этого собрания.

В день зимнего солнцестояния устраивалось новогоднее празднество, имеющее целью восстановление света и тепла после периода мрака и холода. Цикличность космических явлений воспроизводится в цикличности ритуала. На эту задачу указывает сама этимология слова *rita* («ритуал»). *Rtá* — это круг, цикл, осуществляющий порядок и во вселенной, и в социуме. Космический порядок и закон связаны с солнцем: охраняют его, пролагают ему путь. Ритуалом новолетия удостоверялась структура вселенной и ведийского общества. Одновременно ритуал удостоверял *членимость* пространства и времени. Концентрические пространства вокруг алтаря членились по горизонтали на четыре стороны света. Ритуалом же устанавливалась трехчленная структура вселенной, складывающаяся по вертикали: небо (*swarga loka*) — земля — и царство Ямы (*naraka loka*), т. е. темное, подземное пространство.

Ведийскую общину отличал характер состязательности в образе жизни. Атмосфера состязания, ристалища постоянно сопровождала ведийского ария²¹⁵). На принцип состязательности опирались и космогонические представления ариев. Ритуальное состязание должно было помочь рождению Света, вызвать приход на землю Света и Тепла. Согласно представлениям ариев, конь, который побеждает в гонке, может считаться «находящим Солнце». Возобновление жизни со всеми ее благами состояло из череды состязаний: словесных поединков, гонок колесниц,

запряженных конями, состязаний в раздаче даров с целью повышения своего социального престижа. Триумф на состязании приносил вполне ощутимые блага победителю (коней, коров, серебро).

Точно так же обстояло дело с победой Порядка над Хаосом: Закон вытеснял Беззаконие; Рита (*rtá*) одерживала верх над Анритой (*an rtá*). Сама этимология употребляемых слов свидетельствовала о превосходстве *urú loka* «широкого пространства» над хаосом: *am has*. В «широкое пространство» вливался и коллектив в целом, и каждый из его членов.

Следует, однако, помнить, что «Ригведа» представляет свод верований не народа, а его управителей, тех, кто заправляет массами. Широкие слои народа поклонялись не столько Законам Неба, сколько демонам Земли и Воды. К народному пантеону (сборищу демонов) принадлежали асуры, которые как бы роились вокруг человека, не выделялись поименно. Асуры принадлежали не к Верхнему, а к Нижнему миру Космоса, к тому миру, к которому примыкало жилье простого человека. В то же время главные календарные праздники, утверждающие Космический Порядок, от которого зависело благополучие любого ария (наступление тепла, плодородие земли и т. д.), вершились брахманами.

Д. Н. Овсянико-Куликовский в работе «Религия индусов в эпоху вед» указывал, что в «Ригведе» мы находим старых богов, роднящихся с греческими и иранскими, и богов новых, которых не знала индоевропейская древность²¹⁶). К индоиранской древности Д. Н. Овсянико-Куликовский относил образы Варуны и Митры (бог света Митра — «Друг» людей, он все вызывает из небытия Тьмы), индийский Митра соответствует авестийскому Митре (*Mithro*). К божествам индийского происхождения отечественный исследователь относил Индру, Брахманаспати, Ашвинов и некоторых других. К индоиранскому пантеону можно смело отнести богиню утренней зари — Ушас (от *vas-/us* — «зажигаться»). Стихия света пробуждается в Ушас. В индоиранском варианте индоевропейской культуры. Ушас становится преемницей более древней фигуры «Матери богов». В «Авесте» (в исторически более позднем индоиранском литературном памятнике) об Ушас говорится: «Она, вечносушая, рожденная поистине древле, она, древняя, все в себе заключает; зари великая богиня, светом сияя, она проглядывает в каждом, кто глазами моргает» (АВ X, 80.30). Здесь же, в «Авесте», Ушас именуется «матерью богов» (АВ I, 113.19), «родительницей тварей».

Согласно более поздним верованиям, Ушас в дневном цикле сменяет свою сестру — Ночь, и они движутся правильной чередой. Ушас — «предводительница дней»: «Ушас приходит, богиня, прогоняющая светом всякую тьму и беду» (RV. VII, 78.2). Благодаря Ушас утренние зори выгоняются из нижнего мира, как из своего загона, в верхний мир. Зори перемещаются по небу наподобие коров.

Для Ушас характерны просьбы: «Зажгись! Взойди! Пробудись первой! Радуйся! Воссвети дары! Защити! Дай счастье! Заставь дарить!», но ее никогда не просят о победе в бою, об убийстве врагов.

К Ушас обращаются со словами: «Древняя (и вечно) юная, о богиня...» (III 61.2). Она предстает в гимнах в виде прекрасной женщины

каждое утро встающей на колесницу, запряженную конями, которых она бичом выгоняет из тьмы ночи. Заметим: у древнегреческой Эос (римской Авроры) те же атрибуты, что у древнеиндийской Ушас: колесница, запряженная конями.

Наиболее архаичный слой ведийской мифологии отражает противопоставление Светлого и Темного начал. Тьма ассоциируется с космическими водами, в которых исчезают («тонут») все телесные различия. Богом всепоглощающих космических вод является Варуна²¹⁷. В его подчинении мировой океан, дождь, моря, реки, потоки, подземные воды и т. д. Варуна неантропоморфен. Его матерью является Адити, что в переводе означает «несвязность», «безграничность». В мировом океане рождается Солнце в виде золотого зародыша. Вода враждебна огню. И соответственно Варуна враждебен Свету, он связан с тьмой и ночью. Вместе с тем Варуна воплощает мир потенциальной жизни, ту бесформенность, из которой все возникает. В этом отношении Варуна выступает как царь над миром и богами, как «вседержитель». Варуне (темному началу) принадлежит карающая функция, функция наказания людей за нарушение родовых обычаев.

Но в конечном счете неантропоморфный бог Варуна должен признать победу над собой антропоморфных богов. Тем самым мир архаических предков, мир прошлого уступал миру более высокого порядка — миру Небесных богов. Демоны хтонических стихий утрачивают свою власть над людьми. На протяжении всей «Ригведы» подчеркивается, что боги Неба «родились позже», «являются младшими братьями» богов нижнего мира, но они умнее своих старших братьев, и этим объясняется их возвышение. Если в нижнем мире господствуют безликие силы, не имеющие единичных воплощений, то с возвышением Небесных богов господству анонимных, недискретных сил приходит конец. Наступает период света, царство небожителей, господство правды и нравственности. Небесные боги являются носителями культуры. Они полностью очеловечены. Они живут в небесных чертогах, одеты в роскошные одеяния, ездят в колесницах, окружены толпами слуг (Индра и Маруты), носят то же оружие, что и люди, а частью такое, которое люди носили в глубокой древности, воюют с демонами, с врагами арийцев (с автохтонами — «дасью»), приезжают к жертве, садятся вокруг нее на приготовленной подстилке (бархисе), пьют сому и вкушают жертвенную пищу. Аристократический облик дан светлым богам в отличие от предшествовавших им темных и злобных, требовавших человеческих жертвоприношений. Характерен эпитет главных Адитьев — Митры и Варуны — *akravi hasta* (RV. 62.6), т. е. не имеющие *окровавленных* рук²¹⁸.

Победа «младших» богов — это победа нравственного Закона над дикостью и варварством, над разгулом животных инстинктов. С появлением новых, светлых богов демоны (асуры) теряют свою силу, и все эти ракшасы, кимидины, пишачии, вритры преследуются и уничтожаются Индрою и Агни, главными ракшоханами (бесоистребителями). Время прежних темных и страшных богов сходит на нет.

В силу происшедшей трансформации бог огня — Агни — становится воплощением антропоморфных черт. В «Ригведе» говорится о его волосах, бороде, рте, языке, челюстях, зубах и пр. По представлениям ариев, огонь — живое существо, одаренное разумом и волей. Агни — любимый старший бог индийского пантеона. В воспроизведении «портрета» одного из главных персонажей круглогодичного мифического действия мы будем следовать за Д. Н. Овсяннико-Куликовским, у которого образ Агни выписан со скрупулезной тщательностью²¹⁹).

Как подчеркивает Д. Н. Овсяннико-Куликовский, открытие огня составляет достояние праиндоевропейской общности. От поколения к поколению в ведийском социуме передавались предания о священном огне, о его открытии, о перенесении его с небес на землю, о неоценимых услугах и благодеяниях, которые он оказал людям. Согласно таким представлениям, Агни сделал людей оседлыми или устроил их жилище (RV. III, 1.17). Он живет в жилищах людей, устраивая последние (IV, 19). Он делает супругов согласными (V, 32) и потому ему приписывается атрибут Митры — «друга людей», божества союза и согласия между людьми. Как мать, он кормит (лелеет) каждого человека (служба ему).

Своеобразие огня отмечалось с особой тщательностью. Он виден издали (VII, 1.1), с какой стороны ни подойти к нему, он всегда обращен лицом к человеку (VII, 12.1). Его пламя и блеск нельзя схватить руками (VIII, 23.1). Агни как покровитель и защитник людей наделяется эпитетами: прекрасный, прекрасноликий, чарующий, великий, могучий. Агни легко справляется не только с мягкой, но и с твердой пищей. Яркое пламя огня, его жар, его блеск, его дым вызывали восторженное удивление. Удивляло: огонь светит даже ночью и виден издали. Сама яркость, стремительность огня, подвижность, жар пламени отождествлялись с одушевленностью и жизненностью.

Огонь — сын двух арани (дощечки и палочки), из которых он добывается трением. Сокрытие в дереве космического бога — это великая тайна²²⁰).

Повседневный ритуальный опыт свидетельствовал: тайное (огонь) можно обнаружить, помочь явиться на свет, родиться в полной силе. Трение *выманивает* огонь из дерева. «Тебя, о Агни, положенного в потаенном месте, нашли Ангирасы — „поливающие маслом“ — тебя, скрывающегося в каждом куске дерева — и ты рождаешься посредством трения» (V, 11.6).

Но тот же Агни живет в молнии, сверкающей среди туч, наполненных влагой. Так возникает ассоциация: из воды туч появляется огонь молний, по достижении земли огонь снова уходит в воду²²¹).

Боги нашли Агни в водах: «В водах, о Агни, твое местопребывание — как такой ты стремишься к растениям» (VIII, 43.3).

И, наконец, главное место пребывания Агни — в светилах на небе. Агни — божество космическое, вездесущее и всепроникающее. «Тот, в обладании которого находятся все существа» (в оригинале стоит *vedas* от корня *vid, vind* — «обладать» или «знать»).

Агни тождествен с культом ведийского жертвоприношения. Агни — костер (дым которого возносит жертву на небо) служит посредником между Верхом и Низом вселенной: Агни курсирует между небом и землей, отвозя богам жертвоприношения людей. Агни *приводит* богов к жертвоприношению. Отсюда обращения к нему такого рода: «приведи сюда богов», «приди сюда вместе с богами». Вот почему самый распространенный и самый характерный эпитет Агни — это *hotar* от корней *hu* — «лить» и *hu* — «взывать». Агни — *havyavah*, он — «возносящий воздаяния» и молитвы людей, он — *rtupati* — «владыка культа обрядов» (RV. X.2.1). Как владыка обрядов Агни есть «время, для всего определенное». Как показал Д. Н. Овсяннико-Куликовский, наименование Агни — *hotar* встречается в «Ригведе» 140 раз из общего числа в 831 эпитет. Как совершающий ритуал, Агни есть *pota* — «очиститель» (сомы). Напиток сомы боги вкушают языком огня. Сыны Адити (Варуна, Митра, Арьяман и другие древнейшие боги) сделали Агни своим «ртом и языком» (II, 1.13).

Только с Агни в «Ригведе» сопрягается эпитет — *jatavedas* — «знающие существа». Такое определение встречается в Своде гимнов 110 раз. Так как Агни находится во всяком существе, он — *kavi* — «мудрец», «вещий», «поэт» (эпитет встречается в тексте «Ригведы» 50 раз). Более того, он — *kavitama* — «самый мудрый», «самый вещий», «первый из вещей мудрецов».

И, наконец, Агни — источник бессмертия для других богов²²²).

Другим источником бессмертия служила сома. В IX мандале читаем: «Боги выпили тебя (сому. — *E. P.*) для бессмертия» (IX, 106.8). Само слово *soma* (существительное от глагольного корня *si* — «выжимать») является ритуальным названием, обозначающим растение и сок одновременно. Сомы — галлюциноген, как считается, аналогичный спорынье. Жрец вкушал сому, сок которой, пройдя через сѐдилку из овечьей шерсти, тек по деревянному сосуду. Галлюциногенный напиток обострял интуицию жреца и перед ним *вдруг* открывалась истина.

Агни как главный источник бессмертия называется в «Ригведе» «стражем», «хранителем бессмертия» (VI, 7.7 — VI, 9.3). В VI мандале мы находим такое обращение к огню: «Твоей силой (боги. — *E. P.*) достигли бессмертия» (VI, 7.4).

Не менее значимо прославление Агни в 9-м гимне:

«Он — первый жрец — смотрите на него вы,
На этот свет — бессмертный — среди смертных» (VI, 9.4).

Бессмертие Агни и Сомы есть самодостаточное, абсолютное бессмертие, равное бессмертию Земли и Неба. Между тем бессмертие остальных богов требует подтверждения и поддержки со стороны культа. Как управляющий рождением всех существ, Агни все и всех знает. Только Агни способен увековечить имя смертного в потомстве.

Бессмертие людей осуществляется через размножение рода. Один из стихов V мандалы гласит:

«Я, считающий себя смертным, взываю к тебе, бессмертному:

О Джатаведас (*jata* или *jgman* — рождать, Джатаведас — знающий как все происходит, появляется на свет) дай нам славу, — да достигну я бессмертия потомством» (V, 4.10).

Бессмертие осуществляется для человека только в непрерывности рода и родового культа. Культ предков составлял самую священную обязанность человека в «серединном» мире. Потерять свою принадлежность к длинному ряду поколений означало для индивида не оставить и следа от пребывания среди «праха земного». Гимны «Ригведы» переполнены молениями о продолжении рода, о даровании «сына — продолжателя рода», о размножении потомства.

«Ты, о Агни, — читаем в I мандале, — ежедневно сообщаем смертному высшее бессмертие и славу» (увековечение имени в потомстве) (I, 31.7). Принимая участие в «жертвенном пиршестве», люди *приобщаются* Огню и Соме — первоисточникам бессмертия. Жизнь в потомстве — единственная слава, доступная человеку.

У ведийских ариев с их наследием половозрастной стратификации отношения дарообмена обнаруживают себя в полной мере.

Военного вождя с общиной связывали договорные отношения. Почести, исходящие от родовых общинников, налагали обязательства на предводителя военной дружины. Такие же обязательства накладывались на персону бога или на персону обожествленного героя.

В обществе ариев отношения дара, дарения, реципрокации были первичны. Высшее существо — это даритель всего. Быть дарителем — самое высокое предназначение бога. Его самый распространенный эпитет *data vasunam* — податель благ. В таком качестве выступали Ушас, Агни, Индра и другие боги. Бог обязан вознаградить за принесение ему дара в акте жертвоприношения. Взаимность выливалась в своеобразный кругооборот даров. Люди расходовали божественный напиток — сому — приносили жертвы, тратили душевные силы. В обмен на почитание, восхваление, воспевание люди ждали «избавления от враждебности» и достижения земных благ. У богов они просили знание, силу, богатство. На реципрокном основании уравнивались «щедро одаренный», «речистый» — на одном полюсе и «богатый дарами», «приносящий благо» — на другом.

Люди скупые, не приносящие жертв, по понятиям того времени безбожны. Праведность человека определяется тем, что он стелет для бога *barhis* и приносит жертву. Поэтому исполнитель гимнов (I, 51.8) внушает Индре: различай между арья и дасья, карая, подчини нечестивых (*avratana*) мужу, стелющему *barhis*, будь могучим помощником чтущему тебя (*yajamanasya*) и т. д.

Отношения дарообмена между людьми и богами В. Ф. Миллер в «Ригведе» эксплицирует следующим образом: «Взгляд древнего индейца на богов практический: он угощает их и за это требует исполнения своих желаний. Это торговая сделка, при которой одна сторона предлагает известные дары, а другая обязуется отдарить их: *dehi me dadami te* — „дай мне, а я дам тебе“ — вот правило, руководившее индийцем в культе богов, как заметил А. Вебер»²²³).

Широкое распространение в гимнах «Ригведы» глагольных корней со значением «давать» отмечал и Л. Рену²²⁴).

Арий жил в постоянном ожидании даров свыше и свои надежды и чаяния возлагал то на одного бога, то на другого. Отсюда те эпитеты, которыми он наделял богов.

Ушас раздает первые блага: «самые первые из богатств она раздает». Вознося хвалы, арий называл Ушас: «щедрая», «богатая дарами», «повелительница наград», «полная сил», «обращенная ко всем», «дарительница коней», «старая и новая», «будущая и прошлая». Не менее щедрым оказывался бог Индра. «Индра дарит коров» (I, 10, 8). Коровы выступают как дар богов людям. «Ты (Индра) даже эту каменную скалу [скрывавшую в себе] сотни, тысячи [коров] разбил для слагателей гимнов» (VII, 64.5).

В тексте гимна название скалы *parvatam girim* совпадает с названием Неба, дарующим различные богатства. В ведийском обществе сложился институт *шраддхи*. Это своеобразный договор между богом и его почитателем. Непременным атрибутом шраддхи был акт дарения — *дакшины*, благодаря которому даритель ожидал получить многократное возмещение²²⁵).

Одним из наиболее древних способов социальной дифференциации, возникшим еще до разграничения кровников и свойственников, была принадлежность членов общины к тому или другому возрастному классу, т. е. к группе «социальных сверстников». С принадлежностью к группе «социальных сверстников» были связаны наличие или отсутствие определенных преимуществ, а также институт наследования имущества. Привилегии, связанные со «сверстничеством», имели самые различные импликации, в том числе фиксируемые ритуалом. Возвышение группы было делом ритуального санкционирования.

Из более раннего языкового пласта «Ригведы» мы узнаем, что Индра выдвинулся благодаря своему положению в качестве вождя Марутов. Кто такие Маруты? В древнеиндийском ведическом тексте о Марутах говорится как о «юношах» следующее: «Среди них, как среди спиц (колесницы), нет последнего». «Нет среди них ни старших, ни младших, ни средних».

Интересно провести такое сопоставление. Греческое слово мужского рода во множественном числе «юноша» употребляется у Гомера в значении «дружина», «отряд». Так же именуются и женихи Пенелопы, сохраняющие черты возрастного класса «юношей-воинов».

Если мы теперь обратимся к ведийскому образу жизни, то можно зафиксировать следующее. Маруты, составлявшие отряды отборных воинов, жили войной и разбоями, а вождем их был Индра. Среди наиболее архаичных эпитетов, которыми наделялся Индра, мы находим такие характеристики: «юный муж вместе с юными», *marutvant* («сопровождаемый Марутами»). В одном из мест Ригведы говорится: «...из вас (Марутов) выходит кулачный боец, скорый на руку (Индра)». Именно «кулачный боец», удачливый предводитель воинского отряда, потом становится «царем живущего», «единственным царем всего сущего». Социальная генеалогия этого бога прямо отсылает нас к очень древнему пласту исторических реалий.

Получивший широкое распространение, глубоко укоренившийся в позднеродовом обществе институт юношей-воинов героизируется в Ригведе²²⁶). В эпоху Индры — «кулачного бойца» — жизнь ведийских ариев носила ярко выраженный состязательный характер. В ведийском обществе высшие силы награждают самых умелых и удачливых. Соответственно слава Индры — предводителя Марутов — имеет вполне земные корни.

Индра прославился как «разрушитель крепостей» (*puramdará*), пробивающий крепостные стены и сокрушающий врагов ариев — дасью («чернокожих») — своей важдрой. Он «поверг ниц» десять царей дасью.

В 53-м гимне I мандалы «К Индре» говорится:

Ты — тот, кто с бою берет (для нас) коня, с бою берет корову, о, Индра,
С бою берет (для нас) ячмень, деятельный господин добра,
От века покровитель людей, пом огающий не иссякнуть (их) желаниям.
Друг для друзей — таким мы тебя воспеваем! (I. 53.2)

Индра — герой ратоборец, и печатью его харизмы являются ярость в бою и жестокость по отношению к врагам. Толпа Марутов, сопровождающая своего господина, является его слугами и его «подкреплением». В 64-м гимне I мандалы «К Марутам» о них говорится как о героях, следующих за господином со своей мощью:

Яркими украшениями они украшают себя для привлекательности,
На груди они носят золотые пластинки для блеска,
Об плечи их трутся копья.
Особо подчеркивается их сверстничество.
Вместе родились они со своими особенностями (эти) мужи неба (I. 64.4)
.....
Они громко рычат, словно львы (Маруты) прозорливцы,
Прекрасно разукрашенные, словно пятнистые антилопы, всеведущие.
Оживляя ноги пестрыми антилопами (всадники могли передвигаться на антилопах. — *Е. Р.*), копьями,
Они грозно (появляются) со (своей) мощью, яростные, как змеи (I, 64.8).

Здесь же о них говорится, что они — «мужи безграничного пыла, носящие толстые кольца».

Именно успехи в военных сражениях выделяют Индру из числа других предводителей и делают «царем» ариев.

Функции «царя» (вождя чифдома) в обществе ариев заключались в том, что он организовывал магические жертвоприношения, устанавливал и поддерживал общественный порядок внутри племени, защищал свою территорию и расширял ее пределы. Войны были условием существования ариев, и в их модели мира войне придавалось сакральное значение. Характерно, что богов называют царями в момент наибольшего возрастания их силы: Индру, когда он убивает Вритру; Агни, когда он побеждает тьму и т. д. Если царь терпит поражение, это означает, что от него отвернулись космические силы и его можно сместить.

Вместе с тем процветание ариев все в большей и большей мере начинает зависеть от успеха их производственной деятельности и «царю»

приходится заниматься хозяйственно-организаторскими делами. Переход к ирригационному земледелию знаменовал собой новый шаг в овладении природой. Пробивание скал, ведущее к орошению крупных территорий²²⁷⁾, ценилось как великий подвиг, поэтому миф, приписывающий Индре такого рода деятельность, далеко не случаен. *Vrtrá* по древнеиндийски «препятствие», «преграда» и «параллельное значение» — «змея»²²⁸⁾. Убийство Индрой дракона Вритры — это, по существу, удаление препятствия, мешающего течению вод. В 32-м гимне I мандалы говорится:

Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:
Те первые, что совершил громовержец.
Он убил змея, он просверлил (русла) вод,
Он рассек недра гор (RV. 32.1)

.....
Проход для вод, который был заткнут —
Он открыл... убив Вритру (RV., 32.11).

После свершения этого подвига блага на ариев полились полным потоком: земля сделалась плодоносной, а коровы тучными. Сюжет мифа об убийстве Вритры получает дальнейшее развитие в мифе Вала, где разбивая скалы, Индра выпускает на волю стадо коров (символизирующих благополучие ариев).

Деяния Индры обогащают всех ариев. Сами имена *valá* и *vrtrá* произведены от одного глагольного корня *var* — «охватывать», «препятствовать», «покрывать». В *уничтожении препятствия* заключалось предназначение Индры:

Выходи вперед! Нападай! Дерзай!
Твоя ваджра не будет знать удержу!
Ведь у тебя, о Индра, мужество и сила;
Ты убьешь Вритру, ты завоеешь воды.
Да воспоют они (твое) собственное царство (I, 80.1).

В истории культуры уже отмечалось, что доминирующая роль Индры, связана с более поздней стадией развития ведической мифологии.

В тотемном сознании возвышение над группой, высвобождение из пут коллективной солидарности представлялось чем-то чудесным, из ряда вон выходящим. Чтобы стать предводителем народа, нужно было прославиться необыкновенными подвигами, приобрести харизму царя-первопроходца, царя-освободителя. Образ Индры в полной мере отвечал этим требованиям. Но для того, чтобы Индра из предводителя Марутов превратился в «царя всего сущего». Нужны были особые условия, особый заряд мифотворческой энергии. Сам акт деификации, преобразования Индры в фигуру Небесного бога совершили риши — творцы и исполнители гимнов.

Достижению своих чаяний в земной жизни арии всегда находили космический эквивалент. Акт обуздания (змея) Вритры возводился на ступень космического события, воспринимался как акт покорения хтонической стихии. Тетраформированию силами людей придавалось

мироустроительное значение. Сегодняшняя победа над силами природы оборачивалась вмешательством в устройство Мира как целого.

Тот, кто переделал мир в малом, мог переделать его в большом: битве Индры с Вритрой придавались вселенский, метафизический смысл и необъятная ширь. Императив трансцендирования, заложенный в мифическом сознании, позволил приписать Индре более грандиозный подвиг, чем разрушение скал, загородивших течение реки. Образ Индры возвышается до фигуры Мироустроителя, разделяющего Небо и Землю. Именно на Индру возлагается миссия отделения Неба от Земли и создания промежуточного пространства, населенного людьми. Индра осуществляет трехступенчатое структурирование мира и тем самым вносит в мир порядок.

Заметим, что в наиболее архаичной части «Ригведы» Земля и Небо, Земля=Небо пишутся в одно слово — *dyavaksama*, только вместе Земля и Небо образуют обе половины мира — *rodasi ksoni*. В задачу Индры входило структурирование такого нераздельного *состояния* Неба и Земли.

«Индра, когда овладел полностью своей силой, оттолкнул Небо и Землю (друг от друга) далеко» (X, 113.5);

«[Индра] укрепил Небо и Землю, породил солнце и утреннюю зарю, ловкий мастер» (III, 32.8);

«В сырых [коров] ты [Индра] вложил согретое [молоко]. В небо ты заставил подняться солнце» (VIII, 89.7);

«По ту сторону этого пространства, Неба... ты (Индра) сделал Землю противовесом твоей силы, Воды и солнце собой окружая, ты идешь к небу» (I, 52.12);

«Этот самый ловкий из ловких богов, кто создал оба мира (Землю и Небо), дающих всему существу благо, кто (с благой) мыслью измерил оба пространства. Он держит [их] вместе на нестареющих столбах» (I, 164.4).

В своей работе «Структура мифологических текстов „Ригведы“. Ведийская космология» (М., 1968) Б. Л. Огибенин особо подчеркивает, что благодаря Индре в картине мира ведийских ариев Солнце получает статус посредствующего члена в космогонической схеме. Космическая мощь Индры сравнима лишь с космической мощью бога Сомы.

«Индра [и] Сома, ...Вы укрепили небо колонной, расширили мать землю» (VI, 72.2);

«Эти славные [боги] со(ставили) [из разных частей] воды, со(ставили) [обе половины] вселенной, со(ставили) солнце, составили из кусков ваджру» (VIII, 7.22);

«Да будет стоять [точно] сводом земля, тысяча столбов да будут принесены сюда» (X, 18.12).

Так, с помощью неумеренных восхвалений и столь же неумеренного полета фантазии на Индру переносится атрибут Устроителя Вселенной: «Тебя не объемлют, о царь Индра, земные просторы, ты вырос [так] по своей воле» (VIII, 88.5).

По мере деификации и наделения Индры харизматической мощью меркнут и отходят на задний план древние боги. Есть предположение, что героем основных мифов некогда был Трита (Trita — «третий»),

но Индра вытеснил Триту в качестве мироустроителя. В V мандале есть гимн Варуне: «Среди деревьев протянул он воздух, волю к победе Варуна (вложил) в скакунов, молоко — в коров, разум — в сердце, Агни — в воду, солнце поместил на небо. Сому — на скалу» (V, 82.2). Но Варуна — хтонический бог и должен уступить свои позиции небесному богу — Индре. Именно к Индре в более позднем слое ведийской мифологии относятся развернутые определения: «(Тот) — наш отец, родитель, кто устроитель, кто знает все состояния и существа» или: «Боюсь я такого, как ты, грозного проломителя, я — кудесника несокрушимого».

В позднеродовом обществе в связи с отделением ремесла от земледельческих работ появились новые фигуры культурных героев: Первый Кузнец, Первый Плотник, Первый Ваятель (резчик по дереву), но особым почетом среди культурных героев стал пользоваться «Господин речи», он же — «Всеобщий ремесленник», демиург всего сущего, как мы бы сказали.

В когнитивности, опирающейся на вербальный реализм, на языковое отождествление означающего и означаемого, «Господин речи» был практически равен богу: также, как бог, он выступал устроителем вселенной. Присвоение вещи, духу, живому существу имени придавало обозначаемому новый статус: делало достоянием культуры, достоянием расчлняющего мышления. «Господин речи» становился именованным, установителем названий, а значит, установителем и самих вещей.

Если по материалам X мандалы реконструировать ранневедийский миф о происхождении языка, то окажется, что названия вещей были даны в результате акта установления имен (*namadhéya*) — буквально «узрения имен» — установителями (*namadhan* — «установитель имен») могли быть обожествляемые мудрецы или же бог — Господин речи (он же Всеобщий ремесленник). «Господин речи» — бог Брахаспати — был покровителем состязаний в красноречии, вдохновителем творчества исполнителей гимнов.

В ведийском сознании структура ритуала порождает структуру Космоса, а сам ритуал задается «плетением слов», т. е. гимном. Иначе говоря, у истоков всего сущего стоит слово. Не случайно истечение Тепла и Света, исходящих от Солнца, «усиливается от хвалебной песни» (RV. II, 1.11).

Согласно таким представлениям, богиня Речи — *Vác* (от глагола *vac* — «говорить») есть «повелительница богов (*rastri*)» (VIII, 100.10). *Vác* несет на себе богов (служит их опорой), заполняет пространство, охватывает все мироздание. В свою очередь быть повелителем речи (*vacáspati*) — эпитет ряда богов, свидетельствующий о высшей степени доступной им космической силы. Такие эпитеты приписываются богине Сомы (вдохновительнице поэтов) и Вишвакарману — творцу всех существ.

Священная речь рождается в акте *соединения* божества с его приверженцами. Произнося имя бога, адепт вызывает явленность бога перед собой: произнесение имени совпадает с актом иерофании.

В ведийской мифологии персонифицированная Священная Речь (звучащее слово, звучащий гимн) — богиня Вач — приравнивается к основному принципу существования вселенной и ставится над про-

чими богами. Вач объединяет в себе субъект и объект: она является одновременно речью (текстом) и поэтом, этот текст создающим. Внутри пространства священной речи Вач возможны различные трансформации. Речь как бы обособляется от своего творца и ведет за собой сочинителя гимна (организуемого по законам поэтического жанра). Сочинение гимна становится надличностным делом, снабжающим риши средствами выражения и управляющим его действиями. Обретая творческую самостоятельность, риши становится рядом со Священной Речью — Вач. Обособление Речи и ее творца оказывается двусторонним и симметричным. В результате такой инверсии подлинными Устроителями Вселенной оказывались не боги, а риши. Сочиняя деяния богов, риши творили Вселенную, перекраивали в соответствии с собственными представлениями и психическими установками родового сознания.

Противопоставление людей и богов дуально: люди — *marta, martya*, они — «смертные», а вот боги, богини, атрибуты божеств определяются эпитетами *amrta, amartya*, они — «бессмертные». Но *атрибутом бессмертия наделяют богов риши*, и без их поддержки боги могут утратить свое бессмертие.

«Вам доставляю я посредством жертвы мощное бессмертие (бессмертие понималось как *долгая* жизнь. — *Е. Р.*), с тем, чтобы дать вам, о боги, простор (благоденствие)» (X, 52.5).

Как отмечал Д. Н. Овсяннико-Куликовский, совершая таинство культа, человек снаряжает божество для бессмертия. Отношения дара, дарения, взаимности симметричны и расположение людей к богам в подобных отношениях играет решающую роль. Божество действует, движимое силой культа, оно должно само явиться к жертвоприношению. Приняв жертвенные дары, божество «некоторым образом *обязуется* или *принуждается* исполнить то, о чем его просят»²²⁹).

Д. Н. Овсяннико-Куликовский так эксплицировал специфику ведийского гимна: «Обращения: „приди“, „услышь“ и т. п. — суть именно заклинания, которые связывают волю божества, а не просьбы, которым оно вольно внять или не внять»²³⁰). В отличие от заклятья, настоящая молитва, — рассуждает Овсяннико-Куликовский, — начинается тогда, когда человек приходит к сознанию своего ничтожества перед всемогуществом божества и обращается к божеству с полной покорностью и глубоким благоговением, а вот риши уверены, что бога, которого они призывают, они сами поставили перед собой. Человек считает себя если не равным божеству, то нужным ему. Такое понятие «молитвы» как чего-то необходимого самому божеству «ставит человека на одну доску с божеством и устанавливает между ними отношения двух договаривающихся сторон»²³¹).

Боги от культа «крепнут», «благоденствуют», но тогда получается, что одни песнопевцы, притягивая на свою сторону бога, могут оказаться в более выигрышном положении, по сравнению с соседями. Если наш культ сильнее — боги придут к нам. Принцип реципрокации означает: «Кто больше дал — тот больше и заслужил». Другой, кроме нас, также приносит жертву, и кто жертвует раньше других, тот и получает.

«Другие священнодействующие да не овладеют вами» (VII, 69.6);

«Приди, о мощный, даже мимо возлияний врага, услышь мой зов» (VIII, 66.12);

«Все люди с разных сторон призывают тебя, но ты услышь именно нас» (VII, 28.1).

В любом случае риши как установители имен *творят* мир²³²). Ведийский гимн должен быть выражен в словах и произнесен речитативом. Это — речь=пение. Мольба-заклинание действует словами, звуками, ритмом речи, чарами этого ритма. Воздействие гимна на душу слушателя есть *brahman*.

Распространение риши культа Индры превращает последнего в национальное божество арийцев эпохи вед. Если враждуют два арийских племени, они «наперебой» (Д. Н. Овсяннико-Куликовский) стараются привлечь Индру на свою сторону. Нужно пустить в него заколдованной стрелой гимна, чтобы удержать его у себя. Как и все остальные боги, Индра должен «укрепиться телом», поощряемый молитвой (VII, 13.11). Космическая мощь как бы находится в скрытом виде, в потенциальном состоянии, жрец чарами культа заставляет ее актуализоваться.

О придании Индре наивысшей энергичности жрец повествует так: Я возношу речь, «снаряжая тебя (Индру. — *Е. Р.*) к бессмертию» (III, 31.2). «Индра, поощренный молитвой, возрос (окреп) телом и наполнил собой два мира» (Небо и Землю. — *Е. Р.*) (III, 31.1).

Чем более полновластным становится бог, тем труднее его привлечь, тем грандиознее должен быть культ в его честь, чтобы магическое заклинание «приди к нам» могло воздействовать на божество.

«О Индра, да не остановят (удержат) тебя другие, приносящие жертву» (X, 160.1);

«Много людских возлияний, молитв поющих жрецов очаровали тебя; приди к нам сюда на помощь, минуя всех поющих, внимая этому (нашему. — *Е. Р.*) общему воззванию» (X, 89.16).

Цепочка нарастания харизматической мощи превращает Индру из удачливого военного предводителя в бога-мироустроителя. Полнота мироустроительной благодати возносит Индру на вершину ведийского пантеона.

На этом примере мы еще раз убеждаемся, что всевластие Слова подчинены *все* космические энергии в любом их проявлении.

«Посредством жертвоприношения я привлек Индру; я мог бы склонить его к новому благодению, его, который укрепился гимнами древними, средними и новыми» (III, 32.11);

«Индру взрастили (упитали) гимны, как реки — океан» (VIII, 63.5);

«Прославим этого Индру, которого взрастили гимны» (VIII, 95.6).

Свою силу, крепость, рост и всякое благоденствие боги воспринимают от культа. Культ наделяется эпитетом *vardhana*. Он — «дающий рост, развивающий». Именно культу приписывается «сила, благоприятствующая развитию». Кого из богов вознести, кого принизить, оказывается делом, зависимым от стараний исполнителей гимнов.

В 42-м гимне IV мандалы «К Индре и Варуне» Варуна так восхваляет себя:

Я сделал набухшими текущие воды,
 Я поддержал небо в сидении закона.
 По закону сын Адити, хранитель закона,
 Трояко распластал землю (IV, 42.4).
 А Индра ему отвечает:
 Я устраиваю состязание, я, щедрый Индра.
 Обладая превосходящей силой (курсив наш. — E. P.),
 Я вздымаю пыль (IV, 42.5).

.....
 Я совершил все эти (подвиги).
 Никакая Божественная сила не остановит меня,
 не знающего (равного) соперника.
 Когда опьянят меня соки сомы, когда — гимны,
 Оба безграничных пространства боятся меня (IV, 42.6).

Таким образом, именно гимны в честь Индры, психоэнергетическая поддержка адептов делает Индру сильнее Варуны. Слово — создатель силы, чем больше гимнов исполняется во славу Индры, тем сильнее возрастает его мощь.

В ведийском мировидении космогоническое действие Индры — убийство Вритры — периодически повторяется и в настоящем, и в будущем; оно не столько следует архетипу, сколько является им, поскольку находится *вне времени*. Индра совершает свои подвиги, имеющие неизменно космогоническое значение, каждый раз, когда по завершении цикла космос снова должен победить хаос. Такая победа Небесных сил происходит с каждым восходом Солнца. И, таким образом, смена Дня и Ночи предстает как постоянный, никогда не прекращающийся подвиг Индры (на что указывал Л. Рену еще в 1947 г.).

Из приведенных ранее примеров можно заметить, что текст и его творец то объединялись в лице риши, то разъединялись как Бхараспати и Вач, но гипостазирование слова возвышало творца текста, и риши занимают особое положение в ведийском обществе. Риши — это участник ритуала, пьющий жертвенное возлияние и изливающий хвалу богам в виде гимна. «Пропустив через свое сердце» поэтическую речь, риши давал ей свободно излиться, чтобы она могла достичь неба — обители богов.

Обращают на себя внимание формальное совпадение обозначения хвалы, призыва к богам и питья, глотания в ряде индоевропейских языков. Ср. русск. *жрец* и *жрать* и в значении «кушать» и в значении «пить» (значение «пить» засвидетельствовано у соответствий этого слова в ряде славянских и балтийских языков). В древнеиндийском языке мы обнаруживаем почти полное формальное совпадение: 1) *gr* — *grnati*, *girati* «петь», «восхвалять» и 2) *gr* — *girati*, *grnati* «глотать».

Близкую параллель можно обнаружить в праславянском языке: **pojo* «петь» и **pojo* «поить», «давать пить».

Культ жертвоприношения и культ слова составляли у ведийских ариев неразрывное единство.

Основная структурная единица Ригведы — гимн и прежде всего хвалебный гимн. Таковым является подавляющее большинство гимнов этого собрания. Гимн — это не столько рассказ, сколько способ вызывания первособытия.

Гимн распадается на две части: апеллятивную и дескриптивную. Первая часть содержит просьбы к богам, мольбы, проклятия и пожелания. Например:

Эту хвалу тебе, о рожденный силой, я, вдохновенный,
Вытесал, как искусный (мастер) колесницу.

Во второй части описывается то «первособытие», которое риши вызывает из его виртуального состояния, вызывает «заключением слова». Иначе говоря, плетение словесной ткани гимна — это своеобразная мифоинженерия.

Проделанный анализ позволяет нам прийти к выводу, что состав мировоззренческих устоев и ориентиров вырабатывался именноположниками — *namadhan'*ами: специально выделенными, профессионально подготовленными людьми, сознательно осуществляющими свое предназначение. Гимн должен был побудить высшие силы к действию, но для этого нужно было правильно обратиться к тому или другому богу, т. е. знать его «величайшее имя»²³³). Только разграничивая имена, можно было добиться желаемого результата: из тысяч и тысяч виртуальных состояний вывести в сферу наличного бытия то «первособытие», которое гарантировало исполнение задуманного.

В изначальных водах — в речи Вач — скрывались космические силы, и задача риши — с помощью слова-звучания, соответствующего их сути, вывести эти силы на свет яркого дня, заставить служить людям. Стихотворные размеры гимна (гаэтри, ануштубах и т. д.) соотносимы с определенными божественными подателями благ, божественные особы живут согласно соответствующему ритму, имеют его характер.

Всевластие слова таково, что произнесение священной речи есть ритуал и вызывания божества, и узрения истины. В самих гимнах глагол *ar-/r-* сочетается в значительном числе случаев с зависимым от него существительным со значением «голос», «речь», «хвала» и т. д. Например: «Из сердца истины я воссылаю к тебе молитву, запряженную мыслью»; «Хвалы я привожу в движение, словно ветер — тучи» (VIII, 13.26).

Истина внезапно открывается тому, кто обладает *dhi* (кто является *dhira* — мудрым, сильным в *dhi*) в виде визуальной картины. То, что *видит* риши, имеет вневременной характер, т. е. трансцендентно, и в равной мере может быть отнесено к настоящему, прошедшему или будущему или ко всем временам сразу. Сам язык был таков, что фиксировал лишь вневременную связь событий. С помощью *dhi* риши приходит в соприкосновение с непроявленным, в результате чего перед его мысленным взором открывается божественная картина того, что есть «поистине», но это такая «истина», высказывание которой творит сам мир. «Придерживающийся истины от истины и получает. Порыв истины стремителен и приносит коров. Для истины — земля (и небо) просторны, глубоки. Для

истины дотягаются они (земля и небо. — *E. P.*) как две превосходные дойные коровы» (X, 23.10). Во всем этом тексте русским словом «истина» передается ведийское *rtá*, т. е. источником миротворения является признанный ритуал.

Повседневная жизнь людей следует космическому порядку (*rtá*), но ее особенность в том, что обычные люди слышат божественную речь Вач (создающую прецедент) на 1/4, тогда как риши знают ее на 4/4, но 3/4 хранят в тайне, и сила Вач проявляется только в ритуальном действии, совершаемом посвященными.

Авторы гимнов называются словом *ṛṣi* «поэт», «мудрец» (от корня *rs/ars* «устремляться», «течь», «изливать»). Иначе поэт назывался *dhira* — «обладающим *dhi*, мудрым, одаренным». Значение глагола *dhi* можно сформулировать как «рассматривать внутренним взором». В ведийской картине мира у знания — визуальная природа, а «узнать» значит «увидеть», «узреть». Способностью видеть наделены поэты — риши, в распоряжении которых находилась *dhi*. В контексте «знания гимнов» *dhi* — это исключительная способность видеть *мысленно* вещи, связи между ними. Это — способность получить внезапное знание истины как виртуального и реального состояния космических сил.

Преодоление Хаоса как враждебных людям стихийных сил и становления космоса как «правильного», «справедливого» порядка охватывало в мифологическом сознании сферу как природных, так и социальных явлений. Различие между природой и обществом в наиболее древних мифах не осознается.

Со временем ритуал превращался в магический обряд, представлявший собой своеобразный способ медитации, погружения в сферу бессознательного. Средством погружения в атмосферу отрешенности от всего мирского служило употребление галлюциногенного напитка — сомы. Из архетипов бессознательного риши черпали образы космогенеза, трансформации хаоса в космос, которая мыслилась по аналогии с преодолением преднатального состояния человеческим эмбрионом: порядок рождался из первичных вод мрака и неопределенности²³⁴). Ритуал претерпевал дальнейшую инверсию: от средства суггестии к средству галлюциногенного ухода от жизни, погружения в виртуальную реальность, в экстатическое состояние наркотического транса. Именно галлюциногенный мир становился высшей реальностью, Абсолютной истиной, Истиной как таковой. Но там, где языком Священной Речи делался язык коллективного бессознательного, сам текст утрачивал какую бы то ни было связь с объективной реальностью.

Человек постоянно жил в эйфории от сакральных сил, спроецированных в мир его собственной ментальностью. Виртуальная реальность, воспроизводимая обрядовым действием, осознавалась человеком в качестве действительности не менее, а более яркой, чем события повседневной жизни (еда, питье, охота и т. п.).

Фантастические декорации мифической реальности закрывали от человека мифологической эпохи естественную (не поддающуюся сакрализации) подоснову повседневной жизни. Ритуально-магическое отношение

к миру сопровождало важнейшие события в жизни человека и наиболее остро переживалось в периоды жизненных кризисов, неудач в важных делах, барахтанья в непомерно затянувшихся неинституционализированных состояниях. В такие переломные моменты верификация редуцировалась к процедурам *воспоминания* того, что однажды уже случилось. Такое сознание было наглухо закупорено для проникновения в него новаций, изобретений, нетрадиционных способов поведения.

Никаких практически-полезных оснований для признания эталона, установленного раз и навсегда, не требовалось. Эталон, завещанный Богами, — это первичная, окончательная, непреложная Истина. Тем самым в мифомышлении как таковом внутренняя очевидность ставится выше внешней очевидности. Внутренняя очевидность не подлежит критике или оценке по меркам профанного события. Тем самым в деятельности риши ритуалы перестали выполнять пропедевтическую функцию, перестали быть подготовительной фазой социально значимого действия. Сжигание лепешки или чашки молока утрачивает утилитарную целесообразность, не служат предварительной схемой предметно-значимого действия, т. е. охотничьей или трудовой операции. Ритуал, который выполняет по преимуществу суггестивную функцию, становится *магическим* ритуалом, связывающим Видимый мир с Невидимым, что предполагало соответствующую *технику* совершения магического действия.

Для медитирующего сознания высшая истина существует сама по себе, а реалии сами по себе. Их дороги никак не пересекаются. Если галлюциногенное видение не стыкуется с эмпирической реальностью, тем хуже для реалии. Мифомышление — единичное событие, заданное как прецедент, возводило в ранг *всеобщего*, сущностного бытия. Тем самым мифомышление «переворачивало» отношение единичности и всеобщности, под видом всеобщности отдавало предпочтение уникальному прасобытию. В этой когнитивности приоритет принадлежал не Всеобщему, а Единичному.

В «Ригведе» деифицируемыми объектами становились жертвенное масло, жертвенный столб, давящие камни и др., или такой персонаж гимна, как конь. В X мандале, представляющей более позднее добавление к «Ригведе», деифицируются абстрактные понятия: Гнев, Вера и др. В коллективном сознании мифологические образы наделяются трансперсональным существованием. Весь мир предстает как полный чудес универсум, а сами чудеса воспринимаются как реальный факт. В таком фантастическом мире события происходят *вне* ограничений, налагаемых логикой.

И все же ни один человек не может всю жизнь находиться в состоянии медитации, а с выходом из этого состояния вступают в силу самые прозаические, а потому неумолимые требования практической жизни. Так обстояло дело и с функциями мифомышления. Миф есть типологически определенный этап истории когнитивности и одновременно этап истории когнитивных заблуждений с их последующим крайне медленным преодолением. Именно практическая жизнь ставила предел беспочвенному (галлюциногенному) фантазированию.

В самом ритуале генезис сакральных терминов указывает на их отнюдь не сакральное происхождение. Так, центр мироздания кодируется словом *nabhif*, у этимонов этого слова мы находим значения: «пуп», «втулка» (колеса), «центральная точка» (пространства), «тесное родство». Но первоначально слово *nabhif* отсылало к такому референту, как «отверстие», «углубление». В мифологии «Ригведы» *Skambhá* — образ мировой опоры — Скамбхи, а первоначальное значение *skambhá* — *skambhana* (от *skambh* — «укреплять», «поддерживать») — быть опорным столбом в жилище ария. Гилетические образы и аналогии широко использовались в языке ариев. Например, созвездие Большой Медведицы именовалось повозкой (ср. литературную аллюзию у Афанасия Никитина: «На Великий же день Волосыни да кола в зорю вошли»). В «Ригведе» даже душа невесты отождествляется с ее повозкой, а небо над фигурой невесты — с верхом повозки (RV. X, 85.7–12).

Так сквозь мифическую реальность проступало все больше и больше земных сенситивно фиксируемых черт существ и явлений реального мира. Сами модели устройства космоса складывались по схемам земных дел. Скажем, происхождение дождя объяснялось подъемом богами бадьи с водой на небесную гору (тучу) и ее переворачиванием в высшей точке горы. Одно явление (дождь) уподоблялось другому явлению: доставанию бадьи с водой из колодца. В такой картинке начинала работать новая когнитивная схема. Принцип приравнивания мифической реальности к явлениям природы давал трещину. От прямого отождествления образа с объектом когнитивность обращалась к операциям сравнения, к проведению аналогий по схеме «Это происходит, как то». Сравнение одного с другим по телесным признакам говорило о повелительном вмешательстве в жизнь сознания требований жизни.

Как мы помним, ритуальная практика первоначально была неотделима от гаптического содержания. В эпоху «Ригведы» такая когнитивность уходит в прошлое. Культ делается все более и более эзотеричным. Господство *Rta* напрямую связывается с *правильностью произнесения* священного текста. Основополагающая идея ведийского мироустройства, как это следует из вышеизложенного, — подчинение всего сущего *Rta*, т. е. космическому закону. Боги действуют посредством *Rta* — это их орудие, инструмент упорядочивания мира, и они же подчинены этому орудью. Все в мире принадлежит *Rta*.

«Посредством *Rta* законопослушный („ртапослушный“), сын Адити (Варуна. — *E. P.*), трижды расширил землю» (IV, 42.4). Боги творят через *Rta*, но и сами боги, и их творения еще достаточно неустойчивы в своих определениях. Гимны «Ригведы» отличает контурно-размытая когнитивность, допускающая совместное существование всего, чего угодно. Образы сознания погружены в когнитивную «размазанность» маркирующих границ, отделяющих одну вещь от другой, одно состояние от другого.

Если мы обратимся к 62-му гимну I мандалы, то в одном и том же тексте мы находим три разных ответа на вопрос, кто нашел коров и пробил скалу Вала? Согласно стиху 2d *ангирасы* нашли коров, согласно стиху 3с. «*Брихаспати* расколел скалу, нашел коров», а вот в соответствии

со стихом 4с получается, что «Индра могучий, звучный» совершил этот подвиг.

В «Атхарваведе» налицо та же перепутанность сюжетных линий: здесь говорится, что ударом грома, который «излил» Брихаспати, была проломлена скала и выпущены спрятанные там коровы, и там же этот подвиг приписывается Индре (АВ XI, 10.12).

В полном соответствии с конфигуративной когнитивностью бог Сома наделяется практически нестыкующимся набором качеств. Бог Сома — господин неба, первый творец. Он носит небо и родитель неба; вместе с тем он — дитя неба; небо и земля несут его, и он же носитель земли, господин вод, рожден, как солнце. Сома — господин мира, царь мира, бог над всеми богами (IX, 42.2; 65.2). Находясь над всеми мирами (IX, 54.3; 66.2), Сома озирает творение богов и людей, заставляет сиять солнце, входит как друг в океан, соревнуется с солнцем. Очевидно, в галлюциногенном видении можно «узреть» все, что угодно, а источником этого «прозрения» является сам галлюциногенный напиток — другая ипостась бога Сома. В свою очередь характеристики напитка столь же причудливы.

В континуально-размытом паттерне все перемешано: причины и следствия, важное и второстепенное, верх и низ. Отсюда гетерогенная перепутанность атрибутов и функций богов и других персонажей «Вед». Неотчетливость иерархических связей приводит к тому, что Индра и Варуна в равной мере именуются «царями богов». В ряде случаев антропоморфные персонажи трансформируются в териоморфные. Индра изображается как бык, Агни именуется конем, Пушан предстает в образе козла. Корова изображается как мать марутов.

Дифференциация контурного восприятия лишь намечается, само восприятие многозначно, его семантическое содержание отличается размытостью. Инструментом распада такого диффузного восприятия становится приписывание одному и тому же объекту восприятия (объекту внутреннего видения) разных вербальных ярлыков. Диффузное содержание обособляется с помощью словесных этикеток, позволяющих отличить один признак вещи от другого признака той же самой вещи. Скажем, кругооборот солнца воспринимается как солнце дневное и ночное (спрятавшееся за гору).

В разных фазах солнце предстает под разными именами. Савитар — солнечный бог = побудитель (от *su* — «побуждать»), Митра — бог дружбы, договора и одновременно бог Солнца, света, Пушан (от глагола «расцветать») — бог солнечной энергии, дающей процветание людям, пастбищам, скоту. Но есть еще полуденное солнце — Сурья. На этом примере видно, как разные предикаты одного и того же бога персонифицируются, получают особые имена, за которыми закрепляется несхожее содержание. Можно сказать, что один бог дробится, расчленяется в фигурах, называемых уже не одинаково, а различно. Полифункциональность бога находит отражение в полиномии, многоименности. Наделение бога многими атрибутами в ономастико-изобразительной когнитивности *требует* наделения его многими именами.

Аконстантное мышление ариев допускало любую многозначность, а особенно многозначным было имя Агни. Арии именовали Агни «дважды рожденным»: первым было его рождение от неба и земли (Земля — мать, Небо — отец), вторым было рождение от трения двух кусков дерева. Следовательно, Агни — это и Солнце, и костер одновременно: где кончается одна предметность и начинается другая, совершенно непонятно.

Так, в первом гимне из II мандалы об Агни говорится:

- Ты брахман и господин дома в нашем жилище (II, 1.2);
 Ты, о Агни, — Индра, бык существ,
 Ты — Вишну, широко шагающий, достойный поклонения (II, 1.3);
 Ты, о Агни, — царь Варуна, чей обет крепок...
 Ты — Арьяман, господин существ, чье угощение
 (я хотел бы отведать) (II, 1.4);
 Ты — сила мужей, о богатый добром (II, 1.5);
 Ты — бог Савитар, ты наделяешь сокровищами (II, 1.7);
 Ты — все равно что тысячи, сотни, десятки (II, 1.8);
 Ты становишься сыном того, кто тебя почтил (II, 1.9);
 Ты (как) Хотра, Бхárати (заметим, что Бхárати — не бог, а богиня. — *Е. Р.*)
 усиливаешься от хвалебной песни (II, 1.11).

Как сопоставить все эти определения Агни между собой, для современного человека остается загадкой: ведь каждый из тысячи обликов Агни существует вполне обособленно. Ну, а там, где Агни именуется Варуна, по существу, утверждается, что Солнце — это царь Тьмы. В «Ригведе» сферы действия богов так же, как их характеристики, постоянно пересекаются и частично перекрывают друг друга. В гетерогенной когнитивности Агни можно приписать любое имя. Эта неразбериха с именами вполне естественна, если мы примем во внимание, что в ведийской мифологии запрета на противоречие не существовало. Здесь Свет становился Тьмой, мужчина может стать женщиной и т. д.

«Размазанность» дистинкций — главная определяющая черта когнитивности ведийской мифологии. Дискурсивное мышление находится здесь в самом начале пути: ему еще предстояло высвободиться из пут гетерогенной соположенности с перепутанностью несущих конструкций.

Глава 8

Античность: эволюция когнитивности при переходе от крито-микенской культуры к полисной жизни

§ 1. Этап перехода когнитивной неразличенности в различенность

В тотемном прошлом индоевропейской общности господствовал сумрак (полусумрак) сознания. Очертания предметов в полусумраке сознания «расплываются». Диффузное сознание, ретуширующее границы между вещами, не в состоянии отличить всадника от лошади (в эпоху, когда греки не знали коневодства), не в состоянии провести четкой границы между птицей, зверем и человеком (если этот человек — инородец). Мир, предстающий сознанию, погружен во тьму неразличимости. Более или менее просветленное сознание возникает из этой тьмы неразличимости. По мере роста достижений культуры восприятие вещей окружающего мира становилось все более и более дифференцированным. Согласимся: мрак в сознании легче всего сопоставить с Ночью как частью суток. И вот уже первобытный генетизм объявлял родоначальницей всех богов и вещей Тьму или Ночь. С наступлением дня из Тьмы проступают очертания видимого мира. Такой ход мысли в наибольшей степени был присущ орфизму и дионисизму.

Прокл сообщает: «По преданию Орфея, царями богов были... Фанес, Ночь, Уран, Крон, Зевс, Дионис» (ДК 107)²³⁵.

Дамаский свидетельствовал: «Теология Орфея обошла молчанием все умопостигаемое (курсив наш. — Е. Р.) ...и начала (родословие богов) с Ночи, с которой начинается и Гомер» (1.В12.ДК; F 28 К)²³⁶.

Итак, согласно орфизму, исходное состояние мира — такое, когда все было «в темной мгле», затем безвидное бытие дает начало всякому предметно оформленному бытию. Орфическую мысль эксплицирует Гермий: «Затем она [Ночь] родила Землю и широкого Урана [Небо]. Она явила их, [обратив] из неявленных в явленных, и каковы они происхождением»²³⁷). По существу, аналогично свидетельство Александра Афродиса: «После нее [Ночи] [царствует] Уран. Который стал первым царем богов после матери Ночи»²³⁸).

Но для того, чтобы Гея и Уран могли взойти на царство как самодостаточные фигуры, нужно было низвергнуть Ночь, лишить ее власти над всем сущим. Эту миссию выполнил Фанес. «Его зовут Фанесом, ибо он первый стал видим (Phantos) в эфире»²³⁹).

Роль Фанеса так описывает Гермий:

Перворожденного (Протогона) никто не видел очами,
Разве лишь одна священная Ночь, а все прочие
Дивились, созерцая невероятный свет в эфире:
Так отswerкивало от тела бессмертного Фанеса²⁴⁰).

Напрашивается аналогия между Фанесом (Всепоглощающим Сиянием) и Митрой, в котором свет и тьма «сливались в одну целостность, из которой лишь постепенно выходят особые образы» (Э. Кассирер).

И Ночь, и Фанес напрямую ассоциируются с первичной Потенцией, из которой все возникает и куда все возвращается. По орфическим представлениям, Тьма неразличимости и Космический Порядок находятся в вечном круговороте. Вот как выглядит орфический отрывок в передаче Прокла:

Перворожденный
(а) Тело всего он имел во чреве своем во глубоком
(в) ...с ним все вещи внутри Зевса вновь сотворились,
И просторы эфира, и неба блестящие выси,
И беспредельного моря, земли все славной основа,
И Океан великий, и Тартар земли преисподний,
Так же и реки, и Понт безграничный, и все остальное
Все бессмертные боги блаженные, да и богини
Все, что было тогда, и все, чему быть предстоял,
Стало одно, во чреве Зевса слилось воедино²⁴¹).

Перед нами сравнительно позднее переосмысление орфических мотивов кругооборота различенного и неразличенного. В этом отрывке фигура Зевса вытеснила фигуру Фанеса. Между тем пантеон богов и богинь в греческой мифологии отнюдь не оставался неизменным. Очевидно, с историческим Орфеем может быть соотнесено отнюдь не столь строгое устройство Космоса, как в приведенном отрывке. На модернизацию орфического текста указывает замечание о филологическом составе орфических гимнов, как о них отзывается Симпликий: «Ты найдешь еще у Орфея тысячи случаев употребления одних имен вместо других»²⁴²).

На наш взгляд, полиномные характеристики богов служат неоспоримым свидетельством достаточно примитивного уровня развития когнитивности в историческом орфизме.

Архаическая мысль постоянно натывалась на затруднения при идентификации вещей и явлений. В дальнейшем изложении мы попытаемся ответить на вопрос: какие особенности когнитивности античного грека налагали свою печать на присущую ему картину мира, на картину должного и сущего. Как должное и сущее выглядели в архаической культуре, мы частично попытались показать выше. Из приведенного материала следует, что способ восприятия задает — в соответствии с достигнутой ступенью культуры — онтологию картины мира, задает онтологию сакральных (культовых) фигур и всего устройства Вселенной. Структурирование образов богов и «срединного» мира предопределено когнитивной стороной мифотворчества.

Ономастико-изобразительное восприятие мира, как мы неонакратно указывали, характеризуется диффузной полисемией вербальных средств; гетерогенной, сумбурной соположенностью композиционных построений; пространственно-временной недифференцированностью фрагментации мира. Нас в первую голову будет интересовать ущербность соответствующих познавательных средств.

Сумбурная соположенность порождает дисгармоничные фигуры с перепутанностью диагностируемых признаков. Образы такой мифологии представляются нам уродами, монстрами: в них перемешаны звериные, птичьи, людские черты. Чудовищные, зверообразные фигуры характеризуют такую ступень мифологии, которая именуется хтонизмом. Кошмарное уродство мифических персонажей репрезентирует экзистенцию нахождения человека среди диких всплесков Силы под властью ужасных проявлений Тьмы.

Таков Тифон (сын Геи и Тартара): у него сотня драконьих голов. Тело покрыто перьями, змеиный хвост. Его головы рычат львом, ревут яростным быком, заливаются собачьим лаем. Гея, впитавшая кровь оскопленного Урана (Неба), породила Эриний — богинь родовой мести. Их три — Алект, Тисифона, Мегера. Это страшные, седые, окровавленные старухи с собачьими головами и со змеями в распущенных волосах. Из их пасти каплет кровь. Они рождены, чтобы быть охранительницами материнского права.

На ступени родового устройства максимально далекая от всякой рационализации общественная практика была стихийной и хаотичной. Поэтому тогдашнее человеческое сознание тоже характеризовалось стихийно-хаотическими чертами. Крупнейший исследователь древнегреческой мифологии А. Ф. Лосев писал: «Человеческое сознание еще целиком заполнено аффектами и ужасами перед непонятной стихией жизни, еще не образовалось навыка иметь какие-нибудь устойчивые представления, и мифическое представление еще глухо и слепо и даже существует всего только один момент»²⁴³).

Хтонизм манифестировал полную зависимость человека от неуправляемых стихий природы (и общественной жизни), он выражал подчинение и покорность перед анонимной мощью этих сил. Спутанность и неразличимость образов сознания прямо проецировалась в мир. Как подчеркивал А. Ф. Лосев, все вещи и явления в сознании первобытного человека исполнены беспорядочности, несоразмерности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса. И в другом месте: «...ясной и раздельной антропоморфной олимпийской мифологии предшествует спутанное, дисгармоничное мышление, ярко сказавшееся в создании образов, бесконечно разнообразных и рассчитанных на первобытный ужас страшилищ и разного рода полулюдей, полуживотных»²⁴⁴).

Архаическое сознание с трудом удерживало разграничения вещей. Действительность представала в виде не связанных друг с другом частных случаев, перцептивное содержание которых было плохо увязано друг с другом. В этом сознании аффективные основания находились

для каких угодно сближений. Перцептивные генерализации не выходили за пределы гетерогенной соположенности. В рамках такой соположенности господствовало хаотическое комбинирование признаков. Содержание когнитивности отличалось диффузной слитностью общего с частным, существенного с привходящим и незначительным. Части целого беспорядочно размещались в пространстве. Этому есть определенное психологическое объяснение: чем более расплывчаты впечатления, тем легче они соединяются между собой в любом порядке. В таком сознании последовательность событий «распылялась» на несвязанные эпизоды. Очевидно, когнитивность гетерогенной, сумбурной соположенности представляла собою додискурсивный режим обработки информации²⁴⁵).

На предварительной ступени упорядочивания опыта семиотической системой выступала хтоническая мифология, однако ориентироваться в мире Эриний и Церберов было очень сложно: нужны были более прочные основания группирования элементов опыта. Для более адекватной адаптации к миру требовалось пробиться через кошмарную перепутанность маркирующих ориентиров, требовались более надежные средства идентификации отдельных вещей и событий: необходимо было разнести социально значимые явления по непересекающимся классам. Отход от дисгармоничной сегментации явлений опыта происходил крайне медленно и постепенно. Победа сил Порядка над силами Хаоса, приход к власти Небесных богов во многом способствовал этому. Ономастико-образительное восприятие мира возвышается на ступень *олимпизма*.

Чтобы изменился способ восприятия мира, должен был измениться образ жизни. Около 1500 г. до н. э. греки с материка захватили Кнос и стали править Критом. Начиная с 1400 г. до н. э., владыки архейских греков в Микенах, Пилосе и Фивах жили в обстановке роскоши и культуры, многие столетия не имевших себе равных в Эгеиде.

Переход к дворцовым цивилизациям знаменовал большую степень противостояния общественного состояния «естественному», природному состоянию. Приписывать царю, аристократу звероподобные черты стало опасным. Соответственно хтонические фигуры перестали удовлетворять потребности возвеличивания царей и героев. Старшие боги должны были отойти на задний план.

Так появилось новое поколение богов, которые подобно дворцовым владыкам и эпонимным героям, образуют нечто вроде микенского царского двора в том виде, в каком его образ был сохранен традицией. Братья и сестры, сыновья и дочери царя богов Зевса пируют в огромном зале на небесах, на Олимпе, под которым подразумевается также гора Олимп, высочайшая вершина Греции.

Ахейцы продолжили общеевропейскую традицию состязательности, на греческой почве она расцвела в полную силу²⁴⁶).

Дворцовые государства вели постоянные войны между собой. Для жителей такого государства война была постоянным образом жизни. О воинственности древнего грека свидетельствовал обычай сидерофории («ношения железа»): взрослые мужчины не выходили из дома,

не взяв с собой какого-нибудь оружия: копья, меча или хотя бы кинжала. Из гомеровского эпоса известно, что его герои были наделены непомерной гордостью, чрезвычайно развитым честолюбием и самолюбием. В удесятеренной степени те же черты мы находим у олимпийских богов.

Атмосфера состязания, ристалища постоянно сопровождала древнего грека. «Агональный дух», дух соперничества побуждал грека к непрерывному самосовершенствованию в стремлении хоть в чем-нибудь превзойти других: ближайших соседей и друзей, сограждан по общине и всех вообще эллинов. Стремление к первенству во что бы то ни стало служило главным мотивом любого состязания, включая боевую схватку или борцовский поединок. Выигравшие состязание младшие члены общины в жизни занимали место старших. Тот же сюжет мы обнаруживаем в космогониях. Превосходство одних богов над другими утверждается в борьбе, в которой одни одерживают верх над другими. Исход борьбы позволял судить, чье дело окажется правым. Сам факт победы в борьбе утверждал: *кто* призван первенствовать, *кто* поднимется по лестнице величия, *кому* принадлежат несравнимые достоинства и мощь. В открытом поединке Небесные боги — олимпийцы — одерживали верх над хтоническими, подземными богами. Таков сюжет титаномахии: боги-олимпийцы во главе с Зевсом одержали победу в сражении с титанами и низвергли последних в тартар. Тартар считался нижней частью преисподней, в которой томились Кронос и богоотступники (титаны, Тантал, Сизиф).

Такая же судьба постигла гигантов, побежденных в битве с богами. В союзе с Гераклом боги низвергли гигантов в подземное царство (гигантомахия). Таков был типичный механизм вытеснения старших богов с исторической сцены в древнегреческой мифологии. Греки расставались со старыми богами, отправляя их на задворки исторической жизни.

Но победа над хтоническими силами — это еще отречение от старого мира во имя мира нового. Это победа сил, управляющих отдельными стихиями природы, над силами неуправляемыми и потому ужасными. Приходит время, когда требуется «заклеймить» старых богов, и печать отверженности, налагаемая на эти фигуры, приобретает гротескный характер. Чтобы вызвать отвращение, крайне негативное отношение к хтоническим силам, им приписывается непомерная чудовищность. По мере укрепления власти земных владык, все, что не подчинялось управлению, становилось противозаконным и отторгалось сознанием. Хтонические фигуры из носителей блага превращались в носителей зла и оказывались на положении неблагонадежных (политически неблагонадежных!) и даже ненавистных существ.

Триумф новых богов над старыми — это кочующий сюжет индоевропейской мифологии. Агональный способ разрешения споров между старым и новым культом, между старыми и новыми богами воспроизводится от мифа к мифу, независимо от региональных различий в их содержании.

Если древнегреческую мифологию сравнить с «Ригведой», мы с полным правом можем утверждать, что борьба с тьмой неразличимости

для архаического сознания греков была столь же актуальна, как и для архаического сознания ведийских ариев.

В греческом пантеоне Повелителем Света, а потому Демиургом, способным трансформировать мир в четко оформленную предметность, делается Зевс. В соответствии с первоначальным значением имя *Zeus* можно перевести как «светлое небо» (ср. индоевропейское *deiuo* — «дневное сияющее небо», древнеиндийское *dyas* — «небо», а также латинское *deus* — бог и *dies* — день).

Власть царя богов уподоблялась власти военного предводителя, призывающего к повиновению силой оружия. Только Зевс мог сотрясать землю, производить гром и молнию и т. д. Требуя повиновения, от своей жены Геры, сыновей-богов и остальных сородичей, Зевс опирался на право силы. Не случайно, призывая мать подчиниться воле божественного супруга, Гефест вспоминает, как Зевс расправился с ним за непослушание:

...тяжело Олимпийцу противиться Зевсу!
Он уже древле меня...
Ринул, за ногу схватив, и низвергнул с небесного прага:
Несся стремглав я весь день, и с закатом блестящего солнца
Пал на божественный Лемнос, едва сохранивши дыханье.

(Гомер. Ил., I, 585–590)

Греческий пантеон знает и другие версии зиждителя всего сущего. Согласно протоиндоевропейской космогонической схеме, начало творения дали воды. Из вод возникла земля (путем сгущения) и пища.

Индоевропейский дух плодородия именовался *poteidani* — «источник вод» (корень *dani* лежит в основе наименования европейских рек: Дон, Днепр, Дунай).

В греческой мифологии «владыкой вод» становится Посейдон. Он же выступает как супруг Земли.

Полисная жизнь греков во многом была связана с мореходством, вот почему Посейдон из влаги, насыщающей землю, превращается во владыку морей. Он принимает облик то темно-синей бурливой волны, то облик коня, то вид быка. В доахейскую эпоху Посейдон был общесредиземноморским божеством (к такому выводу приходит ряд авторов). Неслучайно у предков афинян первыми жрецами были жрецы Посейдона из рода Ликургов. Не случаен и спор Афины с Посейдоном за крепостные стены города.

Еще одним вершителем людских судеб стал Аполлон. Ю. В. Откупщиков так объясняет этимологию этого имени: «По нормам греческого (а также фракийского? палеобалканского?) словообразования глагол *απελαω* = *απελυω* „отгонять“, „отвращать“ дает причастие *απελπι* „отгоняющий“, „отвращающий“...»²⁴⁷) Это божество имеет фрако-македонские корни. Аполлон выступает «отвращающим» зиму. В отличие от Гелиоса, распоряджающегося суточными циклами, Аполлон распоряджается сезонными циклами: как солнечный бог он «повелевает» сменой зимы и лета и в этом качестве выступает защитником посевов и зерна, покровителем земледелия и животноводства. Он же «отвращает» беду от жилища, и в этой ипостаси становится семейным культом.

Точка зрения Ю. В. Откупщикова расходится с представлениями других исследователей, приписывающих культу Аполлона малоазийское происхождение²⁴⁸).

Как мы могли ранее заметить, глубинный смысл прихода к власти Небесных богов состоял в торжестве Цивилизации и Порядка над дикостью и варварством. Сразу же подчеркнем, что онтология событий и в небесном и в земном мире определялась содержанием и направленностью складывающегося культа. Сама артикуляция опыта — выделение атрибутивных определений богов и благоговейное поклонение перед ними людей — происходила *внутри* соответствующим образом организованного культа и была подчинена его императивам.

Для примитивного сознания незримая сакральная сила тождественна самой себе, и нет такого человека, животного или вещи, в которых эта сила не могла бы проявиться. Здесь не существует различия естественного и сверхъестественного: сверхъестественное существует в естественном и проявляется через него, и тогда усмотрение сверхъестественного начала во всех формах существования профанного мира становится неизбежным. Если подлинное бытие Высшей силы оказывается незримым, то ее партитивная часть вполне видима и получает соответствующие экспликации. Такая видимость служит высшим аргументом, квазиопытным свидетельством существования потустороннего, трансцендентного бытия, господствующим над всем и вся. Древний грек *видел*, как Эос тушит звезды и зажигает на небе утреннюю зарю. То, что заря зажигается усилием магической силы, не могло быть подвергнуто сомнению: само *зрение* манифестировало эту очевидность. Любое отклонение от привычного, раз и навсегда заведенного хода событий оценивалось как намек на приближающееся потустороннее вмешательство. Знаки ожидаемого вмешательства трансцендентных сил — добрых или злых чар — осмыслялись как предзнаменования важных событий. Любое событие становилось ареной столкновения Тьмы и Света, Добра и Зла.

Мифологической когнитивности присуще особое «ономастическое» видение мира: через призму слов-имен, которые «застят» глаза. Над античным греком гипостазированное слово имело такую же силу, как и над ведийским арием. В силу коренной неразличимости психического и физического, естественного и сверхъестественного мифологическое представление, формируемое словом, отождествляется с самой реальностью. Вот как об этом писал Э. Кассирер: «Там, где особый бог впервые познан, где он выступает как определенный образ, там этому образу придается и определенное имя, связанное с особой сферой деятельности, которую охраняет этот бог. До тех пор пока это имя еще понимается, воспринимается в своем первоначальном значении, границам имени соответствуют границы бога: *посредством* своего имени бог длительно удерживается в узкой области, для которой он был сначала создан»²⁴⁹).

«Установитель имен» самим актом поименования источника сакральных импульсов делает их явленность — в том или ином спектре свершения событий — чем-то канализованным и адресным.

В силу способности к всепроявленности мифическая субстанция многоакцидентальна: одна и та же сакральная сущность наделяется множеством предикатов. Вместе с тем истечение благодати, присущей тому или иному богу, подчиняется «вещному слову» и тем самым упорядочивается.

Истечение благодати, проявляющейся во всей полноте своего содержания, или обнаруживающееся лишь частично (порцией) получает наименование теофании (явленности бога в мире).

Сакральность бога, его магическая сила могла «нисходить» на все новые и новые формы телесности. «Изображение» бога могло носить полностью условный, далекий от реализма характер, что не мешало ему воплощать бога в целом, наподобие того, как в особом камне воплощался тотемный центр. Например, у каждого афинского дома в качестве «отвратителя» зла стоял «Аполлон четырехугольный» или «Аполлон уличный»: он представлял собой колонну, суживающуюся кверху. Колонна увенчивалась миртовым венком. Другим предметом поклонения у дома служил куст лавра — дерева, посвященного Аполлону. Аполлон «жил» как в своем каменном, так и в своем растительном воплощении. Если домовладыке не хватало средств на возведение колонны, колонна с венком рисовалась на стене.

Еще в V веке до н. э. «уличные Аполлоны» были широко распространены. В разных регионах Греции теофания представала в несходных обличьях. В Пелопонесском Сикионе (так же, как Аполлона в Афинах) Зевса почитали в виде каменной пирамиды. На о. Делос мать Аполлона — Лето — представала необработанным поленом. На о. Самос Гера почиталась в виде доски. Почти на всей территории Греции вплоть до эпохи эллинизма Эрота и Геракла продолжали почитать в виде камней и кусков дерева. Но в любом случае каменный или иной «образ» бога должен был быть включен в действующий культ, должен был служить предметом смысложизненного поклонения.

Так мифологическая когнитивность диктовала условия поведению людей, определяла стиль их повседневной жизни. Когда человек в беде обнимает изображение бога (спасаясь в главном храме, ему посвященном), в него переходит нечто от сущности и силы последнего. Посягать на человека, прикоснувшегося к скульптуре бога, означало посягать на самого бога.

Такие сцены постоянно присутствуют в греческих трагедиях. Об эталонах когнитивности, срабатывающих в данном случае, очень точно сказал А. Ф. Лосев: «Надо раз навсегда отбросить какую бы то ни было аллегоричность и метафоричность в подобных мистических постижениях, равно как и всякий материализм»²⁵⁰.

Присутствие бога среди людей вызывалось не только песнопениями (вербально), но и танцевальным компонентом ритуала. Как на хтонической, так и на постхтонической ступенях мифологии культ оставался способом *призывания* бога, приводящим к его появлению среди людей. Танцевальные, состязательные элементы культа «притягивали» бога к определенному местопребыванию и делали его активным участником

организованных людьми событий. Таким было назначение культового действия и таинства, совершаемого в Кносском лабиринте.

Вот как об этом писал А. Ф. Лосев: «Лабиринт — это, несомненно, прежде всего культовый танец; и еще большой вопрос, что было сначала: Лабиринт — пещера или Лабиринт — культовое действие и танец. Советский исследователь В. Л. Богаевский в работе „Минотавр и Пасифая на Крите в свете этнографических данных“ (Сборник академии наук СССР в честь акад. С. Ф. Ольденбурга. С. 95–113) на основе большого этнографического материала с успехом развивал в области мифологии Минотавра и Лабиринта точку зрения именно культового танца, возникшего в связи с эволюцией земледелия и скотоводства на Крите в течение среднемикенского периода»²⁵¹). Минотавр — это прежде всего танцевальная маска. А. Ф. Лосев ссылается также на мнение А. Кука, указавшего на *космологическое значение кносских придворных танцев*, направленных на то, чтобы помогать небу в его движениях и, значит, способствовать благоприятному для людей развитию природных событий²⁵²).

Аналогично обстояло дело с магическими и ритуальными действиями в рамках мифологии гомеровского периода. В ритуале происходила прямая идентификация танцора и бога, как того требовала мифологическая когнитивность. Гносеологическую суть этой утилитарной мистики прекрасно раскрыл Э. Кассирер. «Не существует сценария и спектакля, которые лишь исполняет танцор, принимающий участие в мифической драме; но танцор есть бог, он становится богом»²⁵³). «Где мы видим отношение чистой „репрезентации“, там для мифа имеет место... скорее отношение реальной тождественности; „образ“ не представляет „предмет“ — он есть предмет... Во всех мифических действиях существует момент, в котором происходит настоящая транссубстантивация — превращение субъекта этого действия в бога или демона, которого он представляет... Так понятые ритуалы, однако, имеют изначально не „аллегорический“, „подражающий“ или представляющий, но именно реальный смысл: они так вплетены в реальность действия, что образуют ее незаменимую составную часть... Это есть всеобщая вера, что на правильном исполнении ритуала покоится дальнейшее продолжение человеческой жизни и даже существование мира»²⁵⁴).

Именно космологическая значимость по исходу определяла назначение хора-танца 12–15 человек. В единстве пения и танцевального исполнения «танец, — по характеристике Г. Небея, — все сильнее вовлекает в круг божественной действительности, в замыкающемся на себя повторении он устраняет текущее и влекущее вперед время, он ломает хребет времени, он приводит к падению стен настоящего. Сам бог танцует танец человеческими телами»²⁵⁵).

Если гомеровский гимн описывает поход критских мужчин в Дельфы после проведенной жертвенной трапезы и попойки, то это не выдуманная картина, «наколдованная», как говорит В. Гронбех, гимном: Аполлон предводительствовал с арфой в руке, и критские мужи, танцуя, следовали за богом под пение пеана.

Напрашивается вывод, что по мере антропоморфизации богов — избавления богов от териоморфных черт — ритуал претерпел радикальную трансформацию: он утратил пропедевтическую функцию, стал носителем качественно новой функции, средством теофании, богоявленности на службе уже не у утилитарных, а у космологических целей. Именно от упорядоченности космоса в мифическом сознании зависела повседневная жизнь людей и прежде всего цикличность сельскохозяйственных работ, завязанных на зерновые культуры.

Другим примером транссубстантивации божественной благодати служили теоксении (жертвенные трапезы с приходом бога к столу). Жертвенная трапеза начинается с молитвы, которую возносит жрец. Молитва устанавливает связь между животным и богом, мифическая субстанция проникает в материю животного и превращает его в священное жертвенное мясо. Затем после омовения рук, дабы не осквернить святое профанной грязью, жрец состригает шерсть со лба животного и бросает ее в огонь вместе с жертвенным ячменем. Жир и кости животного также сжигаются. При этом часть животного и часть жертвенного ячменя мифически принимается за целое. Если жертва удалась, вверх поднимается пахучий дым, смешанный с фимиамом, тем самым божество принимает жертву и выражает свое божественное присутствие. Присутствующие поражаются ликующими криками и восклицают «иепе пайан», «иепе пайан». Кровь жертвы собирается в чашу и выливается на алтарь. Божественная сила наполняет мясо жертвенного животного, жертвенный ячмень и вино, и, когда они съедаются культовой общиной, эта сила переходит к присутствующим. «Трапеза перед лицом бога распространяет в народе счастье, благодать и радость. Ее сила исходит от жертвенного животного, священное мясо которого поедается только тогда, когда боги находятся среди людей»²⁵⁶).

В свое время В. Буркерт показал, что в жертвенной трапезе бог как бы жертвовал самим собой. Он жертвовал самим собой, поскольку его харизматическая субстанция превращалась в мясо жертвы, которое съедалось, а эта субстанция из жертвенного продукта перетекала в людей и через их благочестие и самопожертвование во имя благих целей возвращалась к источнику благодати, т. е. к самому богу²⁵⁷).

Итак, теоксения — это пир, на котором гостит бог. На жертвенной трапезе он присутствует здесь и сейчас, причем целиком и полностью. С большой выразительностью об этом писал О. Казел: «Так смертные становятся сотоварищами божества; божественная сила, которая была усилена в боге едой, устремляется обратно на сотоварищей по пиру; или же общая трапеза объединяет бога и человека так, что люди возносятся до уровня богов. Так алтарь превращается в священный стол, жертвователи являются сотоварищами небожителей по застолью. Это в высшей степени конкретный способ вступить в жизненное содружество и в семью богов посредством наслаждения той же самой едой»²⁵⁸). Это мироощущение античного грека прекрасно было передано Плутархом: «Не изобилие вина и жаркого радует нас на празднике, но радостные надежды и вера в присут-

стве бога, который благосклонен к нам и удовлетворенно принимает заповеданное»²⁵⁹).

Следует заметить, что соединение вкушания пищи, возлияния и сжигания частей жертвенного животного связывает ветхозаветную и греческую жертвенные практики. С учетом ритуала, санкционированного в «Ригведе», можно говорить о всеобщих формах мифического культа на соответствующей ступени исторического развития последнего. Можно вспомнить и о том, как в Деяниях апостолов говорится, что во время жертвенного пира не только апостолы вкушали Христа, но и он вкушал сам себя. Так жертвоприношение поднимается еще на одну ступень в христианском культе.

Итак, вплоть до христианской евхаристии жертвоприношение и молитва служат тому, чтобы *привести* бога к трапезе, *вызвать* его явленность среди людей. Как мы помним, в мифологической когнитивности правильно произнесенное слово обеспечивает тождество бытия и познания. По канонам мифологического восприятия всего и вся «божественная» речь творит мир, т. е. придает речению ощущение подлинной достоверности происходящего²⁶⁰).

Диктату гипостазированного слова специальный анализ посвятил Э. Кассирер. Он подчеркивал: «Слово и имя обладают не просто функцией представления», но в обоих «содержится сам предмет и его реальные силы»²⁶¹). «В молитве, при пении гимна и во всех формах религиозной речи следует тщательно следить за тем, чтобы определенного бога называли соответствующим именем; ибо он только тогда принимает принесенное подношение, когда к нему обращаются правильным образом»²⁶²).

Итак, в имени заключена мифическая реальность того, кто им назван. Бог присутствует в делах людей уже в силу произнесения его имени особым ритуальным образом. Ритуал и молитва иницируют пребывание бога в определенном месте. Тем самым стирается грань между миром чуда и обыденностью. Люди живут в ожидании чуда и настроенность сознания на встречу с ним открывает простор фантазии, делает возможными удивительные, поражающие воображение вещи.

§ 2. Когнитивность гомеровского эпоса

Перейдем теперь к мифологической когнитивности в поэмах Гомера. В текстах этих монументальных произведений отложились разные пласты ментальной истории поселенцев Балканского полуострова. Разные языковые пласты в произведениях Гомера соответствуют разным историческим эпохам: дополисному состоянию греческих родов, эпохе диссоциации микенской государственности и микенской же когнитивности, эпохе становления гомеровского полиса и его эволюции в направлении исторической классики. Олимпийская мифология, вырастающая из хтонизма, несет на себе печать своего происхождения, унаследова инвентарь вербально-грамматических оборотов предшествующих эпох. Вот почему

в текстах Гомера находят свое отражение тип конфигуративного (додискурсивного) мышления, и переходные типы когнитивности, знаменующие распад контурно-размытого мышления, а также начинающийся этап вхождения в линейно-дискретное представление о мире. Соответственно в чередовании типов когнитивности мы обнаруживаем синкретическую, недифференцированную ментальность, на смену которой приходят конструкции с ослабленными чертами сумбурного соположения, переработка обломков уходящей когнитивности, их принципиальное переконструирование вызывает к жизни появление конструкций с преобладанием линейно-дискретных черт.

Эта эволюция не была прямолинейным триумфальным шествием от менее прогрессивных ко все более прогрессивным когнитивным режимам. Новое и старое тесно переплетались между собой. Ростки новой когнитивности пробивали себе дорогу в чаще подлежащих устранению когнитивных приемов, уступали натиску этих последних, праздновали свою победу лишь время от времени, в конечном счете набирая силу и завоеывая все новые и новые рубежи ментальности.

Уже В. Нестле в своей книге «Греческая история духа от Гомера до Лукиана» (Nestle W. Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian. Stuttgart, 1944) обратил внимание на напластования у Гомера многочисленных периодов исторического развития. В свою очередь А. Ф. Лосев подчеркивал, что «Гомер отражает много разных ступеней развития греческого общества»²⁶³).

Характерно, что Гомер говорит о камне, как излюбленном метательном оружии гомеровских эпических героев (Ил. XVI, 732–740; IV, 517–522; XX, 285–289; XXI, 734–735; XII, 380–381). При этом общее родовое понятие камня у Гомера отсутствует. Гомер упоминает *черный* камень, *острый* камень, *шероховатый* камень, *метательный* камень, *большой* камень и т. п., но у него нет термина для обозначения камня вообще, камня как такового. А. Ф. Лосев подчеркивает, что «всякой определенности и пластике предшествуют бесформенные и неопределенные представления»²⁶⁴).

Анализ героической терминологии в поэмах Гомера Г. Трюмпи привел к выводу о наличии в текстах Гомера исторических наслоений четырех разных диалектов: догреческого, микенского, доэпического (эомейского) и эпического (эолийско-ионийского). Так, из 104 терминов, относящихся к технике войны, 71,3 % приходится на эолийскую терминологию, 13,4 % — на микенскую и остальные 15,3 % — на ионийскую терминологию²⁶⁵).

На наш взгляд, для характеристики разных эпох когнитивности в составе греческого эпоса исключительно важным представляется анализ исторических напластований в мифологических воззрениях на судьбу, проделанный А. Ф. Лосевым. Алексей Федорович выделяет следующие этапы эволюции мифологического представления о судьбе у греческих героев: 1) судьба выше богов; 2) отождествление судьбы с богами; 3) боги выше судьбы.

На первом этапе эволюции когнитивности отсутствует идея случайности. Существенное и несущественное, необходимое и привходящее

в природных и социальных событиях не различаются. Судьба предстает как хтоническая сила, действующая всегда одинаковым образом. Если бы мы захотели взять наиболее древний период из «исторической архаики, то мы столкнулись бы не только с безличной, непонятной и всемогущей судьбой, но еще и с той судьбой, которая *действует мгновенно, неожиданно, внезапно* и которая, неизвестно откуда и неизвестно откуда и неизвестно как, сразу *создает неповторимую катастрофу*»²⁶⁶).

Судьба отождествляется с жизненной катастрофой вообще, и слова *moira* употребляется в нарицательном смысле. Несколько позже происходит персонификация образа Судьбы. Так, Ахиллу при рождении судьба выпряла всю его жизнь (XX, 127 и след.). Но прясть может только человек, следовательно, судьба мыслится антропоморфно. В «Одиссее» антропоморфным образом судьбы является *Айса* (или Клефо): судьба, прядущая нить жизни Одиссея (Од., VII, 197 и след.). В «Одиссее» персонифицированная судьба поименована, что выделяет фигуру судьбы из безликой массы хтонических сил. Неантропоморфным образом судьбы являются *золотые весы*. Так, у Гектора веление Зевса отождествляется со знанием «священных весов Зевса» (XVI, 658).

Хтоническая судьба настолько могущественна, что она выше даже богов. Волю Судьбы Зевс узнает путем взвешивания соответствующих жребиев на золотых весах. Афина приближает день гибели Гектора, потому что этому последнему гибель уже была назначена судьбой (Ил., XV, 612–614).

На следующей ступени исторического развития человек начинает находить в природе и обществе не только разгул темных и неразумных сил, но также и нечто разумное, целесообразное и закономерное. Это — ступень человеческого сознания, «когда непонятные веления неразумной судьбы в той или иной мере отождествляются с волей разумных и вполне индивидуальных существ-богов»²⁶⁷). Так, участь Патрокла была решена совершенно в одинаковой степени и судьбой, и богами (Ил., XVI, 644–651). Ликаон также считает виновником своей гибели одновременно и Зевса, и судьбу (XXI, 82 и след.).

Теперь оказывается, что не Судьба, а *боги* «выпряли» ту или иную участь для человека (Ил., XXIV, 525; Од., I, 17; III, 208; IV, 208; VIII, 579; XI, 139; XVI, 64; XX, 196). Золотые весы, по которым Зевс узнает волю судьбы, вдруг оказываются во власти самого Зевса, который сам склоняет их то в ту, то в другую сторону, по своему усмотрению. Одиссей говорит, что битва прекращается тогда, когда Зевс соответствующим образом *наклоняет* весы (Ил., XIX, 223 и след.).

На следующем этапе эволюции гомеровского полиса рождается представление, согласно которому разумное начало в жизни берет верх над всем неразумным. Человек начинает гордо поднимать голову и уже не падает ниц перед судьбой, как это он делал раньше в первобытные времена и в периоды своей полной беспомощности. Появляются выражения: *aisa Dios* «судьба, исходящая от Зевса» (Ил., IX, 608; Од., IX, 52). Сам человек отвергает судьбу, борется с нею, действует «вопреки судьбе» — *hyper moira* (Ил., XX, 336), *hyper aisan* (Од., VI, 487; XVI, 780; XVII, 321).

По представлениям Р. В. Гордезиани, все основные события «Илиады» — «ход Троянской войны, конфликт, вызванный гневом Ахилла, — являются реализацией воли Зевса. Следовательно, всеми явлениями управляет Зевс, он не допустит свершения чего-либо сверх судьбы, что может сорвать осуществление его планов. Именно поэтому, в каждый принципиальный момент поэмы вмешивается бог и направляет действие по намеченному (судьбой. — Е. Р.) руслу»²⁶⁸).

Но вот в XVII песне «Илиады» говорится:

Славу ж стяжали б данаи, противу судеб громовержца
Силой своею и доблестью.

Так возникает представление, что нечто может случиться «сверх предопределений судьбы или участи». В определенных условиях человек может выйти за границы поведения, определенные ему судьбой.

«Слипшиеся» когнитивные образования первобытного сознания обнимают самые различные аспекты действительности единым конструктом, и уже в силу своего генезиса соответствующий конструкт оказывается *многозначным*. Такая полисемия была далеко не изжита в поэмах Гомера. Друзьями эпос называет всех тех, кто делает вместе общее дело: вождей и дружинников (Ил., XI, 276; XV, 650–654, 732–734 и др.), господина и служителя (Ил., VII, 148–149; XXIV, 572–575), воинов-союзников (Ил., VI, 111–112), людей, связанных узами гостеприимства (Ил., VI, 224–225). *Philos* — «друг» — это одновременно и друг, и любовник. В качестве прилагательного *philos* выражает признаки: «быть милым», «быть дорогим», «быть приятным». В архаическом сознании отождествлялись «законная супруга» и супруга, «спящая возле», т. е. наложница. Мало различалось положение пленницы, взошедшей на ложе героя, и жены, чье положение было освящено брачным обрядом: и одной, и другой была уготована одинаковая участь: ткацкий стан, рукоделие, распоряжения по дому.

Подчас неопределенными по значению являются такие выражения из Гомера, как *moira esti*, *aisa esti*, *aisimon esti*, *thesphaton esti*. Все они обозначают «суждено», «определено», «послано судьбой», «предсказано богами», «дано» и т. д. Шведский ученый Э. Хеден подсчитал, что в «Илиаде» *moira* в 31 тексте из 48 обозначает «смерть» или «гибель»²⁶⁹).

Многое сближает ведийский и греческий эпос. Однако фигура песнопевца в гомеровскую эпоху принципиально отличается от фигуры риши, как она представлена в ведийских гимнах. Если риши были нужны богам, если благодаря многочисленным молитвам Индра крепнет телом и обретает бессмертие, то в гомеровскую эпоху у исполнителей гимнов была совсем иная функция: они покорствовали богам, а не боги покорствовали песнопевцам. В гомеровском полисе песнопевцы — почетные гости, но не вершители людских судеб. В аристократическом обществе боги перестают быть зависимыми от аэдов. Аэды призываются на пир знати, чтобы усладить слух земных владык. В этом обществе идея эквивалентного обмена дарами вытесняется идеей награды за особые заслуги перед земными или небесными владыками. Рапсода, исполнителя гимна чествовали за то, что он был отмечен богом, только благодаря божественному соизволению рапсод или аэд получал дар «вещего» слова.

Вдохновение поэта исходило из божественного источника. Как было сказано у Гесиода, песнопевец «совсем от дара богинь (т. е. муз. — *Е. Р.*) изменился» (Теогония, 103). Музы могут даже лишить аэда умения петь, если он разгневает их, как это случилось с Тамирисом Фракийцем (Ил., II, 595). Аэды считаются своего рода посредниками между божественной сферой и простыми смертными. Но лишь в силу благосклонности богов они в состоянии выполнять свою функцию. Отмеченность музами делает аэда «почитаемым народом». По той же причине он наделяется эпитетами «божественный», «повсюду славный». Его предназначение — воспевать дела людей: героев, выходцев из аристократического сословия и богов. Песней в честь богов аэды услаждают (тешат самолюбие) самих бессмертных (Ил., I, 472).

По мере вытеснения потестарных организмов государственными структурами и институтами складывалась идея вседозволенности для верховного существа. Гомеровские боги капризны и непредсказуемы. Предок троянского царя Приама Лаомедонт на год обратил в рабство и заставил услужать себе Посейдона и Аполлона (Ил., XXI, 441–460). Но остается совершенно непонятным, почему помогают троянцам избежать мести за содеянное Лето и Артемида — мать и сестра Аполлона, да и о самом Аполлоне говорится, что он «беспредельно их (троянцев. — *Е. Р.*) любит» (Ил., XVI, 94). Такие сюжетные повороты трудно объяснимы с позиций современной логики²⁷⁰).

Когда рухнула дворцовая цивилизация, Микены, Тиринф и другие крепости пали под натиском дорийского нашествия, наступили «смутные времена», произошла диссоциация общественных связей и отношений, общественная жизнь была отброшена на уровень позднеродового устройства, произошло восстановление мелких сельскохозяйственных общин с натуральным хозяйством. В гомеровский период, как показывают археологические раскопки, греки разучились строить дома и крепости из каменных блоков. Почти все постройки гомеровского периода были деревянными или сложенными из необожженного кирпича. У входа во «дворец» Одиссея красуется большая навозная куча, на которой Одиссей, вернувшийся домой в обличье старого нищего, находит своего верного пса Аргуса. Внутри жилища очень грязно. Стены и потолок покрыты сажей, так как дома отапливались без труб и дымохода, как курные избы. Герои поэм Гомера все, как один, неграмотны, не умеют ни читать, ни писать. В социальном отношении перед нами — развалины микенской бюрократической монархии.

Общественная жизнь опускается на более низкий уровень устройства родовых отношений, и этому уровню отвечает специфическая когнитивность. Диссоциация обнажает более древние пласты когнитивности. Разорванный мир порождает разорванное сознание. Диссоциация преобладает над ассоциацией. Упорядоченные конструкции предстают преимущественно в разъятом виде. Сумбурная соположенность устойчиво повторяется в когнитивности. Неупорядоченность мыслей коррелирует с неупорядоченностью чувств. Разрушительные тенденции в социальной сфере наложили свой отпечаток на весь строй ментальных конструкций,

придавая им резко выраженный диссимметричный характер. Сама сумбурность сознания несет на себе налет гротескности, утрированности, что свидетельствует об определенной патологичности. Диверсификация «слипшихся» эйдетических образований вступает в фазу *патоморфоза*. Эйдетически воспринятая ситуация предстает исполненной дисгармонии и диспропорции. Особенности спутанного, дисгармоничного мышления прямо вытекают из неумения упорядочивать чувственные впечатления. Восстанавливается не только натуральное хозяйство, но восстанавливаются и установки хтонизма. Как мы помним, хтоническая когнитивность — это когнитивность, где в одну и ту же космологическую рамку, в конфигуративную соположенность заключены ярко выраженные фантазмагорические представления.

Так, мы узнаем, что матерью Ахилловых коней является гарпия Подарга. Это образ законченно химерический, поскольку гарпия — это божество полуконского, полуптичьего, получеловеческого вида. Таким же химерическим образом является Сцилла с 6 головами и 12 лапами. Хтоническое прошлое проглядывает у самого Зевса — повелителя богов. В поэмах Гомера в двух местах говорится: «Зевс дождит» (Ил., XII, 25; Од., XIV, 457), что можно понимать как прямое отождествление Зевса с дождем. А согласно самому Гомеру, Зевс и Гера являются родными братом и сестрой, что указывает на пережиток достаточно древней эпохи. Как подчеркивает А. Ф. Лосев, хтонизм есть эстетика дисгармонии, несоразмерности, нагроможденности и стихийной неупорядоченности.

Отличительной чертой хтонической когнитивности является сумбурная соположенность, позволяющая соединять несоединимое *вопреки* принципу противоречия. Так, согласно «Одиссее» Афина с острова феаков (расположенного южнее Балкан) прибыла в Афины через Марафон (т. е. с севера, а не с юга) вопреки здравому географическому смыслу (Од., VII, 78–81). По Гомеру, на третий день сражения в «Илиаде» приходится *два* утра. Критика зверств и всего характера Ахилла, вложенная в уста Аполлона (Ил., XXIV, 39–54), противоречит облику самого Аполлона. На погребальных ристалищах неожиданно выясняется, что «быстрые кони Антилоха» (Ил., XXIII, 303–304) «в бегу тяжелы» (Ил., XXIII, 309–310). В «Илиаде» мы читаем:

...усыплю я и самые волны
Древней реки Океана, от коего все родилось.

(XIV, 245 и след.)

Такое утверждение дает повод считать, что Земля родилась *от* Океана, но из другого места «Илиады» мы узнаем, что Океан *порожден* Землей. Согласно основному представлению Гомера, души умерших в Аиде являются бессильными и бестелесными тенями. Но в другом месте говорится, что эти тени питают наподобие птиц (Ил., XXIII, 101; Од., XXIV, 5–9). В XI песне «Одиссеи» души оживают, получают память и начинают говорить от вкушения крови, предлагаемой им в Аиде Одиссеем. Герой Тиресий в Аиде вовсе никогда не терял мышления и речи и не нуждается в крови для восстановления сил, он пророчествует в Аиде так, как будто бы никогда не умирал. В своих советах

Телемаху Афина утверждает, что Одиссей жив, и Телемах должен возвратиться домой, чтобы ждать отца еще год. Непонятно, чему служит такое наставление Телемаху, если на совете богов только что было постановлено, чтобы Одиссей *немедленно* вернулся на родину. В песне V, 576–579 Менелай убивает пафлегонского вождя Пилемена, а в песне XIII, 658 этот Пилемен жив и даже оплакивает своего убитого сына. В одном месте поэмы Гомера Прометей осужден навсегда, а в другом — его освобождает Геракл.

Даже если допустить, что разные песни гомеровского цикла написаны разными авторами, нужно помнить, что слушателями поэм те воспринимались в *нерасчленном* виде, т. е. со всеми логическими несуразицами и просчетами. Автора и его слушателей обнимала *единая* по своему устройству когнитивность, не допускающая критического к себе отношения. Это была когнитивность пестрого вымысла. Чувственно-образные ипостаси представлений фантазии не исключают друг друга. Строго исключать друг друга могут лишь логические единицы, связанные дизъюнкцией. Но до такого уровня когнитивности гомеровский персонаж (и гомеровский слушатель) еще просто недоработался.

Диссоциированное мышление характеризует перепутанность сопологаемых элементов, близкую к химерическим конфигурациям. В сфере искусства гармоничность и стройность композиции художественных образов утрачивается. Там, где господствует диссоциация, возникают *разъятые* изображения целого. Таков отличительный момент эпохи. В вазописи VIII в. до н. э. появляются многофигурные композиции, изображающие сцены войны, погребения, скачек на колесницах. Однако своим схематизмом и примитивизмом эти «картины» на вазах напоминают детские рисунки и вышивки на полотенцах. Бронзовая статуэтка Аполлона VII в. до н. э. выглядит так: туловище имеет вид трапеции, а голова — конуса. Увековечиванию героя служат так называемые «геометрические щиты»: сверху щита намечены элементы головы, внизу — элементы ног. Корпус героя представляется как сплошной щит, имеющий мало общего с обликом человека²⁷¹). Асимметричная сегментация, не знающая причинно-следственных связей, приводит к сумбурным построениям. Частным случаем такой сумбурной соположенности является *ахроничность* изображаемых событий.

Наиболее древний способ подачи изображения у Гомера Ф. Ф. Зелинский назвал *законом хронологической несовместимости*²⁷²). По Ф. Ф. Зелинскому, изображение параллельных и одновременных событий для Гомера невозможно. В распоряжении Гомера нет когнитивных средств для контрастного сопоставления одновременности и последовательности событий. Поэтому Гомер переходит к изображению нового действия, как бы забывая о прежнем действии. Если в данный промежуток времени происходит несколько событий, то все эти события изображаются у Гомера совершенно независимо одно от другого, так как будто бы они происходят совершенно в разное время. В «Илиаде» в начале IX песни (76) Нестор говорит о троянских коствах, как будто бы ахейское совещание происходило *после* троянско-

го. На самом же деле они были одновременны. То, что происходило одновременно, изображается одно *вслед* за другим и представление о единстве действия утрачивается (ср. Ил., IV, 220 и след., где сообщение о перемирии и наступлении троянцев не разграничиваются во времени).

Вербально-грамматические средства, присущие наиболее архаичным слоям языка Гомера, не позволяли различать прошлое, настоящее и будущее время. Время выступало в одном единственном качестве — как неисчезающая длительность, в которой от века повторяется *одно и то же* событие. Событие возникает вновь и вновь, оно постоянно возобновляется как в глазах слушателей, так и в сознании автора героических поэм. Повторение события в одном и том же виде порождает особую манеру эпического повествования, где непреходящий характер описываемых действий навязчиво подчеркивается повторами языковых оборотов. Так, в V песне «Илиады» (V, 562). Гомер говорит о Менелее: «Выступил он из рядов, облеченный сияющей медью», и к тому же изобразительному средству поэт прибегает при описании выхода на поединок других воинов-героев. Точно так же возобновляемый ряд событий возникает перед сознанием слушателей, когда повествование изображает действия богов. Языковое выражение «бросилась быстро Афина с высокой вершины Олимпа» мы находим не только в IV песне «Илиады» (IV, 74), но и во многих других местах.

И. В. Шталь сравнивает изображение пира в I и II песнях «Илиады».

Этот риторический оборот взят из I песни, но точно такой же оборот мы находим во II песне «Илиады».

Кончив заботу сию, ахеяне пир учредили;
Все пировали, никто не нуждался на пиршестве общем.

(II, 430–431)

Автор статьи приходит к выводу, что эпическое мышление не видит разницы между пиром старейшин и пиром гребцов, т. е. не видит разницы между пиром вообще и данным конкретным пиром.

Описание гекатомбы владыке Аполлону по поводу вызволения из плена дочери жреца Хриса (I, 440–450, 457–467) буквально совпадает с рассказом о гекатомбе Зевсу (II, 402–403, 419–430), Афине (Од., III, 447–463). «Нет осознанного различия, — пишет И. В. Шталь, — хотя бы различия по ритуалу, между данной гекатомбой и общим понятием гекатомбы, между гекатомбами Аполлону, Афине, Зевсу и всеми гекатомбами вообще»²⁷³).

Неумение Гомера и его слушателей различать временные измерения приводит к появлению особого метода художественного изображения действительности. Изображение разновременных ступеней социально-исторического развития постоянно смешивается в ткани языкового описания. «Гомер вполне естественным образом соединяет несоединимое и создает такие образы, в которых объединяются элементы самых разнообразных эпох и исторического развития»²⁷⁴).

Все повадки гомеровских героев — это повадки знатных людей эпохи становления архаического полиса, они характеризуют образ поведения на поле боя и в быту аристократов VIII–VII вв. до н. э. Гомеровские герои сражаются на колесницах, но боевые колесницы вышли из употребления в конце II тысячелетия до н. э. Гомеровское описание приурочено к центрам погибшей цивилизации: Микенам, Тринфу, Пилосу, Кноссу, но Гомер ни разу не упоминает о сложнейших фортификационных сооружениях и грандиозных циклопических стенах микенских дворцов, ничего не говорит об украшавших микенские дворцы фресках и расписных полах. Централизованное дворцовое хозяйство с его рабочими отрядами, с его надсмотрщиками, писцами и ревизорами совершенно чуждо ментальности Гомера и его слушателей. Власть «царя общины» — базилевса — то прославляется у Гомера в древнем теократическом стиле, то сводится на военные функции и демократизируется.

В «Одиссее» «милый бессмертным богам» царь Эол женит своих шестерых сыновей на своих же собственных шестерых дочерях (X, 7), что может быть отголоском лишь очень древних времен. Родина Одиссея — Итака — сельскохозяйственная община, ведущая натуральное хозяйство и дорожающая своей автаркией (независимостью от других полисов), но самому Одиссею придаются черты авантюриста, выходца из малоазиатской колонии. Одиссей — сплошное приключение, сплошная авантюра, сплошная изворотливость. Именно ему приписывается мотив введения в Троию деревянного коня. Очень часто Одиссей ведет себя как купец и предприниматель, но страсть к обогащению, к хремастике была совершенно чужда людям из замкнутого мирка сельской общины. Город феаков, находящийся вне Балкан, — образец апойкии, процветающего полиса, ведущего обширную торговлю.

В город прибудем... с бойницами стены его окружают;
Пристань его с двух сторон огибает глубокая; вход же
В пристань стеснен кораблями, которыми справа и слева
Берег уставлен, и каждый из них под защитною кровлей;
Там же и площадь торговая вокруг Посейдонова храма,
Твердо на тесаных камнях огромных стоящего...

(Од., VI, 260–268)

Но вот оказывается, что фактическим правителем феаков является не царь Алкиной, а его жена Арета, которая является к тому же его родной племянницей и которую народ почитает «как бога» (VII, 63–77). Таков мотив, если не сказать рудимент, крито-микенской эпохи, и он же тесно переплетен с чертами более позднего развития. Феаки — отличные мореплаватели и в своем мореходном искусстве достигли такого уровня, что, двигая свои корабли при помощи весел, они придают направление их движению одними мыслями. Налицо элемент сказочной фантазии, проникающей в эпическое повествование. Если ахейские герои не взирали податей с населения, а жили «кормлением», то феаки собирали подати в пользу царя, т. е. уже освоили систему налогообложения.

Вступление в эпоху дискретной когнитивности, когда жил Гомер, приводило к смешению старого и нового: к «перемешиванию» устояв-

шихся вербально-грамматических средств с вновь возникающими когнитивными режимами. Складывался специфический метод изображения действительности, который можно назвать методом нарративной аппликации. Так, согласно «Илиаде», Ахилл торговал рабами, продавая сыновей Гекубы на Самос, Имброс и Лемнос (XXIV, 751–753). Перепутанность элементов разных эпох характеризует и образ Агамемнона. Как историческое лицо Агамемнон принадлежит микенской эпохе, но Гомер выкраивает его образ по образцу базилевса — «царя общины», т. е. руководителя чифдома, избранного народом. Гомеровская когнитивность не готова к рационалистической критике, ее нарративные аппликации допускают достаточно произвольные соположения. Наследие асимметричности, беспорядочности отчетливо сказывается в методе нарративных аппликаций.

Все то же отсутствие связи, отсутствие композиционного единства манифестируют себя не только во временных, а и в пространственных изображениях. Если нужно описать какой-нибудь предмет, например, дом, поэт сначала изображает одну сторону этого дома, а потом другие его стороны, независимо одну от другой, как будто бы это был не один и тот же дом, а четыре разных дома.

Все признаки мифологической когнитивности гомеровской эпохи указывают на ее додискурсивный характер (лат. *discursus* — рассуждение, довод, аргумент). Дискурсивность — это обоснованность мысли предыдущими высказываниями. Но произвольные соположения (сегодня — одни, завтра — другие) и дискурсивность несовместимы друг с другом. Как было видно из предыдущего изложения, додискурсивная когнитивность равнодушна к противоречию, склонна соединять несоединимое.

Во вневременности, ахронистичности последовательность и одновременность событий неразличимы: последовательные события представляются как *одновременные*. Неотъемлемым элементом причинности является постхок-отношение, т. е. признание того обстоятельства, что одно событие *следует* за другим событием, и такое следование не является чем-то произвольным. В ахронистической когнитивности установление причинно-следственных связей становится невозможным, а без осознания причинных отношений невозможна глубокая и строгая дискурсивность. Если когнитивность отдает предпочтение сумбурной соположенности всего со всем, если в когнитивности господствует смешение разновременных событий, а дистинкции «расплываются» и не могут быть удержаны в своей противоположности, такая когнитивность подчинена додискурсивным режимам обработки информации. Именно так обстояло дело с когнитивностью в подавляющем большинстве текстов Гомера.

Перспективное (так же, как и ретроспективное) открытие ранее неизвестного чуждо мифологической когнитивности. Утверждение: «Так хочет бог!» — контрдискурсивно, лишено имманентной убедительности, имманентной объяснительной силы. Додискурсивная когнитивность, по определению, не способна к осуществлению прогностической функции; ведь в ритуализированной практике настоящее и будущее постоянно *равны* друг другу.

В додискурсивной когнитивности контурная размытость сознания давала себя знать везде и во всем. Перепутанность аффективных настроений и ментальных установок — отличительная черта душевного облика героев гомеровского эпоса.

Поэмы Гомера принадлежали переходной эпохе. Сознание переходной эпохи отличается дисгармоничностью: в нем старое и новое постоянно конфликтуют друг с другом, перемешиваются в самых причудливых сочетаниях, перебивают и пересиливают друг друга.

Конфликтность эпохи порождает конфликтность и гетерогенность сознания. Гетерогенность сказывается повсеместно: в языке, в изобразительных средствах, в ментальных установках. Здесь натурализм перемешан с поэзией и высокими душевными порывами. Натурализм и героизация жизни неотделимы друг от друга.

На додискурсивной ступени сознание отличает способность к эйдетическому схватыванию событий. В сознании фиксируется все яркое для ощущения, все острое и выразительное для чувственного восприятия. Сосредоточенный на чувственной стороне вещей ум был «бесконечно внимателен» (А. Ф. Лосев) к фиксации всего внешнего, в равной мере описывая и существенное, и несущественное. Отсюда специфический натурализм в описании ратных подвигов или бытовых сценок. В «Илиаде» (V, 72) изображается ранение в затылок. У пронзенного отскакивает язык, и сам он падает, сжимая зубами холодную медь. От удара копьем в нижнюю часть спины вываливаются внутренности, и несчастный придерживает их обеими руками. Когда Идомей ударил Эномая копьем в живот, копье с трудом можно было вытащить из кишок (Ил., XIII, 506–510). Менелай с силой ударил по лбу выше переносицы Писандра так, что хрустнула кость, и оба кровавых глаза упали к его собственным ногам (XIII, 615–618) и т. д. и т. п.

Для когнитивности этого типа характерно неумение противостоять чувственным впечатлениям. Но эта зависимость от сиюминутного впечатления оборачивается уязвимостью в самом строе мышления. В сознании фиксируется то, что вызывает непосредственную ориентировочную реакцию, но аффективность в восприятии мира, отсутствие логической иерархии в перцептивных построениях, оборачивается беспорядочностью и бессвязностью соположений. Контурно-размытая когнитивность амбивалентна: она наглядна вплоть до мельчайших подробностей в эйдетическом «схватывании» мира, и она же неупорядочена, аморфна в своих соположениях. Эйдетический образ может повернуться любой своей гранью, и симметрия частей целого будет нарушена.

Специфика дискурсивной когнитивности и неустойчивость психики изображаемых Гомером персонажей поддерживают друг друга. Аффективное отношение к миру и способность к трезвому размышлению не стыкуются между собой: одно исключает другое. Но именно чрезмерная аффективность отличает главного героя «Илиады» — Ахилла.

В эпоху рецидивов варварского сознания, пробуждения древнейших архетипов, определяющих отношение человеческих общностей к миру, человека характеризовала резко выраженная неустойчивость психики.

В изображаемую Гомером эпоху воздействие цивилизующих регулятивов только складывалось, только намечалось. Отсюда аффективная распушенность сознания, неумение укрощать свои чувства, неумение «властвовать собою». Все поведение человека характеризуют неконтролируемые вспышки аффектов, неудержимость проявлений как отрицательных, так и положительных эмоций.

Весь сюжет «Илиады» строится вокруг «гнева Ахилла». В тексте поэмы фигурирует термин *menos*. Это не столько гнев в современном понимании, сколько «ярость» — ярость, которая сродни неистовству берсерков. Чем же вызвана ярость Ахилла? Она вызвана тем, что Агамемнон (общеплеменной военный вождь) забрал себе добычу Ахилла — пленницу Брисеиду, а, значит, нанес урон ахилловой чести. И вот из-за этой обиды в течение всей поэмы Ахилл «только и знает» (А. Ф. Лосев), что капризничает, вредит из-за пустяков своим же собственным соотечественникам. Свой гнев Ахилл обрушивает на Агамемнона, всячески понося его, называя Агамемнона (верховного главнокомандующего в греческом войске) собакой, пьяницей, бесстыдным, деспотом и трусом. Не добившись возвращения пленницы, Ахилл рыдает у ног своей матери и отказывается вступать в бой. Иначе говоря, сожителство со случайной пленницей наш эпический герой ставит выше интересов своего народа. Не менее показательное поведение Ахилла после гибели на поле боя его главного советчика и друга — Патрокла. Устрашающий крик, которым Ахилл разгоняет троянцев, пытавшихся завладеть трупом, тут же сменяется «горячими слезами».

Черное облако скорби покрыло Пелеева сына.
В горсти руками обеими взяв закоптелого пепла,
Голову им он посыпал, прекрасный свой вид безобразя.
Весь благовонный хитон свой испачкал он черной золою.
В серой пыли и терзал себе волосы, их безобразя.

(Ил., XVIII, 22–27)

Вряд ли такое выражение горя мог бы позволить себе современный военачальник. Давая волю неистовству, в костер Патрокла Ахилл бросает двенадцать юных троянцев, убив их собственными руками (XXIII, 175 и след.). Очевидно, необузданное поведение было нормой в гомеровском полисе. Исступление приписывается не только друзьям Патрокла, но даже его коням. Скорбя по Патроклу, кони выходят из битвы и предаются печали: плачут, расстилают гривы по земле (Ил., XXIII, 283–284), марают их в прахе (XVII, 440, 457).

Любовь к другу и звериное исступление уживаются в душе Ахилла, взаимно усиливая друг друга. В схватке с Гектором Ахилл дает выход переполняющему его чувству мести в ничем не сдерживаемом виде. В силу необузданности своих чувств Ахилл отвечает яростным отказом на просьбу умирающего Гектора выдать его тело для погребения родным:

Тщетно ты, пес, обнимаешь мне ноги и молишь родными!
Сам я, коль слушал бы гнева, тебя растерзал бы на части,
Тело сырое твое пожирал бы я...

Ища удовлетворения своему неистовству, Ахилл глумится над трупом своего противника.

Сам на обоих ногах проколол ему жилы сухие
Сзади от пят и глезн и, продевши ремни, к колеснице
Тело его привязал, а главу волочиться оставил;
Стал в колесницу и, пышный доспех напоказ подымая,
Коней бичом поразил...

В течение девяти дней каждое утро Ахилл под стенами Трои бесчестил и издевался на трупом Гектора на глазах у отца Гектора Приама и троянских героев.

По верованиям того времени, мертвый «опозорен», «посрамлен», если тело его не предано земле, но поругано и брошено на добычу псам. И Ахилл сознательно препятствует захоронению трупа Гектора, тем самым пытаясь лишить троянского героя заслуженной *посмертной* славы, навсегда обесчестить его.

Ну, а как вел себя Гектор во время десятилетней осады Трои? Поведение «богоподобного» Гектора отличалось постоянными колебаниями, неуверенностью, его поступки характеризуются опрометчивостью, экспансивностью, импульсивностью.

Неумеренные вспышки жестокости демонстрирует и «многомудрый» Одиссей. Методически выслеживая женихов Пенелопы, Одиссей выбирает удобный момент для расправы над знатными юношами и их трупами наполняет целый дворец. Жертвогадатель Леод пытался на коленях просить его о помиловании, но Одиссей после краткой реплики мечом сносит ему голову. Козопас Меланфий помогал женихам бороться с Одиссеем. Расправа с ним была короткой: отрезав ему уши, нос, ноги и руки, еже живым его бросают на съедение собакам. Двенадцать рабынь Пенелопы не выдержали испытания двадцатилетним отсутствием Одиссея. Не сохранивших верность хозяину дома служанок «рассудительный» Телемах по приказу отца без промедления вешает на канате. Очевидно, тяжесть вины и тяжесть наказания здесь были явно несоразмерны.

Антиной грозит Иру отрезать нос и уши, вырвать половой орган и отдать его на съедение собакам (XVIII, 85–88). Когда Одиссей ударил Ира под ухом, то он раздробил ему кость, багровая кровь бьет у Ира изо рта, сам он падает в пыль и бьется пятками оземь (95–99). После этого победитель Одиссей уплетает козий желудок, наполненный жиром и кровью (118–120).

В сражениях иступление мести, обращенной на врагов, порождало многочисленные зверства. А. Ф. Лосев цитирует переводчика Гомера на русский язык Н. Минского: «Гомер с виртуозностью и неистощимыми подробностями рассказывает о том, как герои крошили друг друга на поле сражения, выливали внутренности на землю, вышибали зубы, обрубали руки и ноги, какие наносили копьями затайливые раны. Герои бросаются в битву как хищные волки, сдирают доспехи с убитых, уродуют тела и, наступив на них ногою, громко похваляются совершенным подвигом»²⁷⁵).

Мудрое пожелание Приама «горести наши оставим покоиться скрытыми в сердце» для гомеровских персонажей не имеет ровно никакой

силы. Как подчеркивала И. В. Шталь, гнев эпического героя «чрезмерен, неистов, как чрезмерно и неистово все, что связано с эпическим героем»²⁷⁶). Это гнев «великий», «огромный», «дикий», «свирепый», «неукротимый», «вечный». Именно «неистовая страсть к битвам» движет в «Илиаде» ахейской ратью и ахейскими героями (Ил., XVII, 602; XV, 477; XVII, 759; XIX, 148). Тот же Ахилл характеризуется как «ненасытный в войне» (XIII, 746).

Понятно, что мир олимпийцев — это только сколок земного мира. Олимпийские боги столь же необузданны, как и их подопечные. Раненый Арес, рыдая, бьет себя по бедрам (XV, 113 и след.). Угрожая законной супруге, Зевс восклицает:

Вкусишь ты плод, как ударами молний тебя избичую!
Или забыла, как с неба висела?
Как две навязал я на ноги наковальни, а на руки набросил златую
Верьвь неразрывную? Ты средь эфира и облаков черных
С неба висела...

(Ил., XV, 14–23)

Гефест просит мать не навлекать на себя гнев божественного домовладыки, вспоминая, как отец сделал его хромоногим на всю жизнь. Тот же *menos* — «ярость» отличает Афины и Геру (XXI, 411; 482–488). Таков Арес, «запятнанный убийствами или кровью» (V, 31). Гера — «искусна, умела в дурном, злом» (XV, 14). Злокозненность — отличительная черта самого громовержца:

Услышал
Зевс, на Олимпе сидящий, и сердце его засмеялось
С радости, лишь увидал он богов, друг на друга идущих.

(XXI, 389 и след.)

Грубость, жестокость, зверство отличают в поэмах Гомера повадки не только людей, но и богов.

Отчетливо обнаруживает себя когнитивная размытость гомеровской мифологии в неразличении психического и физического миров, сакрального и профанного бытия. Характерные примеры такого типа постоянно встречаются в поэмах Гомера. В «Илиаде» (II, 426) вместо «поджаривания внутренностей жертв на огне» говорится о поджаривании «над Гефестом». Вместо «безумствовать на войне» говорили «безумствовать от Ареса» (IX, 241); «плясать Ареса» — «с особым пылом сражаться в битве» (VII, 241); «тягаться (или судиться) ради Ареса» — это сражаться двум войскам (II, 384; XVIII, 209). Самая битва называется «делом Ареса» (XI, 794). Арес отождествляется с копьем (XIII, 442–444) и даже с раной (567–569). В подобных случаях собственное имя употребляется в нарицательном смысле, обозначая пространственно-физическое состояние вещей. Отождествление имени с вещью — типичный пример вербального реализма.

Логика вербального реализма действует в «Одиссее». Пока Киклоп не знает настоящего имени Одиссея, он не может сделать с ним ничего особенно плохого; но когда (Од., IX, 502–505) Одиссей открывает ему свое

имя, то через молитву к Посейдону ослепленный великан обрушивает на голову Одиссея все несчастья.

Неразличимость психического и физического приводит к такой установке мифологического сознания, как *гилетизм*, т. е. приписывание психическим состояниям и качествам телесного, пространственного бытия. Если человек у Гомера гневается, то это означает, что гневается его диафрагма (*phren*). Диафрагма — носительница умственной и аффективной деятельности человека (I, 103). Человек радуется диафрагмой (I, 474), боится (I, 555), печалится и горюет (I, 362, 243). Память человека (I, 297) и его ум (I, 55) — это не что иное, как диафрагма. *Phren* и *prapis* (синонимичное обозначение диафрагмы) — это: мысль (III, 108); мысли (XIII, 115); (I, 608; XVIII, 482); творческие замыслы (XX, 12; VII, 120; IX, 184; XII, 324); разум (XIII, 55; XIV, 92–95); ум (XIII, 432); знание (VIII, 366, 446); размышление (169, 559); хитрость (IX, 313); решение (IX, 434); радость (XI, 683). А. Ф. Лосев отмечает: о храбрости у Гомера можно читать очень много. Но считать ее добродетелью у Гомера едва ли можно, потому что она у него ничем не отличается просто от физической силы. Различать *alkimos* — «сильный, храбрый» и *iphtimos* — «физически сильный» у Гомера очень трудно.

На «антипсихологизм» Гомера, если так можно выразиться, одним из первых обратил внимание Б. Снелль в работе «Открытие духа». По Б. Снеллю, у Гомера нет самого понятия души. Это либо определенные органы тела, либо их функции, либо результат подобных функций²⁷⁷. Душа у Гомера есть только орган каких-то других сил; и это понятие силы Гомер обозначает самыми разнообразными терминами (*menos, sthenos, bie, cicys, is, cratos, alce, dynamis*), указывающими на беспомощное стремление найти подходящий термин для отсутствующего пока понятия души. Под тем же углом зрения наше внимание не может не привлечь работа Г. Шраде «Боги и люди Гомера». В разделе «Прекрасное» Г. Шраде подчеркивает, что красота, как ее понимает Гомер, едва ли отделима от понятия величины, больших размеров и среди людей и среди вещей²⁷⁸. Ахилл, Агамемнон, Гектор, Аякс, Перифат, а также Арес и Аид — не только большого роста, но прямо гиганты (*peloroi*). «Великим» является даже Приам. Тот же эпитет распространяется как на мужчин, так и на женщин. Сердце, душа, отвага, мужество, слава — всегда у Гомера огромных размеров. К эпитету «красивый» синонимами служат «огромный», «большой», «высокий», «широкий». К «красивой внешности» — *aidos kalon* — относятся «телосложение», «осанка», «манера держать себя», «величина». Эпический герой велик и потому широк в плечах, спине, груди, как Менелай, Одиссей, Гектор (Ил., III, 210; XVI, 360), высок ростом, как Агамемнон и Аякс (Ил., III, 193; II, 527–530).

Боги Гомера, в свою очередь, получают гилетическое обличье. Гомеровские боги отличаются от людей прежде всего своей непомерной физической силой и огромными размерами своего тела. Бог войны Арес, сраженный камнем, брошенным рукой Афины, валится наземь так, что его тело занимает целых семь плэфров (плэфр — 325 метров). Раненный в пах

копьем Диомеда Арес издает чудовищный вопль, равный по силе крику 10 тысяч воинов. Посейдон четырьмя шагами проскакивает почти все Эгейское море, от его передвижения сотрясаются земля и море. В отличие от богов Востока, боги Олимпа отдают предпочтение рукоприкладству и чашей действуют не «по слову», а рукотворно. Уже в I песне «Илиады» Афина, чтобы предотвратить поединок между Ахиллом и Агамемноном, тихонько подкрадывается к Ахиллу сзади и оттаскивает его за волосы.

Гибель Патрокла начинается с могучего удара в спину, нанесенного ему богом Аполлоном (выступавшем на стороне троянцев), Гектору остается лишь добить его. Ахилл мечет в Гектора копье и промахивается, но богиня Афина возвращает Ахиллу его копье, когда Гектор, в свою очередь, промахнулся. Пророчески звучит угроза Ахилла, обращенная к Гектору: «Богиня Афина убьет тебя моим копьем». Вместо того, чтобы действовать магическим, суггестивным образом, боги предпочитают действовать орудийно и предметно. На предложение Зевса помирить враждующие племена троян и данаев Гера отвечает:

Хочешь ты сделать и труд мой ничтожным и пот мой бесплодным,
Коим, трудясь, обливалась?..

Такая перспектива верховную богиню олимпийцев никак не устраивает. Ясно: чтобы обливаться потом, богине нужно было затратить физическую энергию.

Гилетизм выступает как превращенная форма идеи тотемной плоти, субъекта пространственной энергичности, которая, распространяясь из некоего центра, захватывает все встречающееся на ее пути. В мифической реальности, порожденной Гомером, такому распространению придается преимущественно физическое содержание. Древесина стала синонимом телесного материала (греч. *hyle* — дерево, вещества), из которого все строится. Пространственно-гилетическое видение мира в своем истоке восходило к гаптической ориентации среди вещей. В гомеровском эпосе на смену хтонической телесности приходит антропоморфный гилетизм, антропоморфная телесность. Гилетический облик придается и богам, и их действиям. Описание Гомером героев его повествования также не выходило за пределы гилетических рамок. Так, Г. Фрэнкель вынужден признать, что для обозначения личности (персоны) у Гомера используется термин *kephale* — «голова». Чтобы показать, что Хризеида не хуже Клитемнестры, Агамемнон рассуждает о ее внешности (*fyen*) и построении тела (*demas*)²⁷⁹.

Как мы уже упоминали, сама душа мыслилась Гомером вполне телесно. Согласно архаическим представлениям, диафрагма управляет дыханием, а дыхание тождественно душе (мертвый *не дышит*). Отсюда такой оборот гомеровской речи: «через отверстие зияющей раны вышла поспешно душа» (Ил., XIX, 518). В «Одиссее» герой обращается к своей душе как к чему-то самостоятельному (V, 285). Из того же повествования мы узнаем, что смерть наступает, «как только душа (*Phymos*) покинет белые кости» (Од., XI, 218–222). Душа, дух — *Phymos* — исторгается телом и развеивается, подобно облаку дыма:

...душа Менетида, как облако дыма, сквозь землю с воем ушла.

(Ил., XXIII, 100–101)

Душу и дух можно вынуть, бросить, она сама уходит в Аид, улетает из мертвого тела, является к своим друзьям или растворяется в эфире. Душа улетает или враг вытаскивает ее из тела вместе с острием копья (Ил., XVI, 469–505; XXIV, 754). Тем же гилетическим способом распространяются другие душевные качества, присущие как богам, так и героям.

Из повествования о приключениях Одиссея мы узнаем, что Афина «проливает» красоту на Одиссея, как будто красота — это некая подвижная субстанция, а согласно «Илиаде», *menos* Ахилла — его гнев (ярость) *создал* (буквально «соорудил, сделал нечто со значительной тратой сил и энергии») ахейцам бесчисленные беды. Так создается образ, как будто бы гнев отщепляется от своего носителя, а затем начинает жить самостоятельной жизнью.

В мифологической когнитивности то или иное качество завладевает своим носителем помимо его воли. Источником, вызывающим к жизни соответствующее качество, соответствующее состояние, выступает энергичность сакральных сил, и тогда «истечение» качества, регулируемого некоей персонифицированной силой, приобретает характер «вложенности», которая мыслится исключительно гилетически. Боги предстают не только как податели благ, а как податели всех физических и душевных качеств, присущих отдельному человеку. Это наделение человека какой-либо способностью, какой-либо чертой характера осознается — в рамках мифологического сознания — через категорию «вложенности».

Характеру такого мировидения посвятил специальное исследование К. Хюбнер²⁸⁰). В своей работе «Истина мифа» К. Хюбнер подробно выясняет, когда и как боги наделяют душевными способностями или материальными благами героев происходящих событий, кому и за что достается доблесть (*arete*), кому — честь (*time*), слава (*kydos*), кому — благосостояние (*olbos*). Быть избранником богов — великая удача.

Бог одного одаряет способностью к брани, другому
Зевс, промыслитель превыспренный, в перси разум влагает
Светлый: плодами его племена благоденствуют смертных;
Оным и грады стоят; но стяжавший сугубо им счастлив.

(Ил., XIII, 726–734)

Итак, боги не раздают благ равномерно или как попало, они всегда кого-нибудь в чем-нибудь обделяют (Од., VIII, 167; Ил., IV, 320).

Гомеровский полис по своему внутреннему устройству представлял позднеродовую общину, и потому генеалогия богов и людей ставится здесь во главу угла. Если среди предков человека оказывается божественная фигура, она-то и выступает главным покровителем (или покровительницей) героя. Гомеровские боги заботятся прежде всего о своих отдаленных или близких потомках. Так, по Гомеру, Ахилл является сыном богини Фетиды и правнуком Зевса. У каждого бога своя доля власти на живущими, своя *time* — «честь», которой они распоряжаются по своему усмотрению.

Именно божественное происхождение наделяет Ахилла высшей доблестью — *arete*. Но это же свойство передается и коням Ахилла: по *arete* к бегу кони Ахилла значительно превосходят остальных (Ил., XXIII, 276), превосходят потому, что они «нестареючи и бессмертны» (Ил., XVII, 444; XXIII, 277), что они божественного рода: их мать — гарпия Подарга, отец — ветер Зефир (Ил., XVI, 149–151). На ристалищах в честь погибшего Патрокла первое место занимают кони Эвмела, поскольку его кобылиц воспитал сам Аполлон и т. д., и т. п.

У богов есть свои любимчики, так любимцем Афины является Одиссей. Ее автопортрет выглядит так: «...Я между всеми богами хитростью славлюсь и острым умом». А вот перед нами изображение Одиссея — потомка Сизифа — «наихитрейшего», «наиковарнейшего» из людей (Ил., VI, 153). Похвалу в свой адрес Одиссей слышит из уст самой Афины:

Был бы весьма вороват и лукав, кто с тобой состязаться
Мог бы в хитростях всяких; то было бы трудно и богу.
Вечно все тот же: хитрец, ненасытный в коварстве! Ужели,
Даже в родной очутившись земле, прекратить ты не можешь
Лживых речей и обманов, любимых тобою сызмальства?

(Од., XIII, 291–295)

Так поддержание своего *time* — «чести» Афина усматривает в поддержании «чести» Одиссея — его хитроумия. Присущие самому богу качества последний иницирует и умножает в своем подопечном.

Доблесть (*arete*) же смертных властительный Зевс
величит, и малит...

(Ил., XX, 242)

Согласно мифологическим представлениям, все, что соприкасается с носителем качества, «впитывает» в себя это последнее, насыщается особой энергичностью. Вещи, соприкоснувшиеся с носителем качества, как будто становятся проводниками вещественной эманации, передатчиками энергичности от конденсатора и породителя первичного качества к его заимствователям. Но в любом случае передача качества заимствователю происходит в *телесной* форме.

Так, доспех Патрокла — «бессмертный доспех лучшего (знатного) мужа», дар богов (Ил., XVII, 192–197, 202–203). И Гектор, пораженный насмерть Патрокла, незамедлительно и поспешно облачается в него. Ранее доспех принадлежал Ахиллу и теперь с доспехом Ахилла увеличиваются сила и доблесть Гектора.

Гектора тело доспех обольнул и вступил ему в сердце
Бурный, воинственный дух; преисполнились все его члены
Силой и крепостью.

(Ил., XVII, 210–212)

А сам Ахилл в доспехах Гефеста ощущает себя равным богам (Ил., XX, 315). Даже копье Ахилла получает собственное имя — Пелиса, будучи персонифицированным воплощением ахилловой ярости. Копья Гекубы и Ахилла, как живые существа, «желают насытиться человеческим телом»

(Ил., XV, 312–317; XXI, 69–70, 167–168. Ср. также XX, 99–100; XXIV, 208–214; XXII, 345–347).

Аналогично *time* («честь», «достоинство») базилевса — военного предводителя — присутствует в его оружии и в его скипетре. Вот почему в соответствии с императивами «Илиады» так важно отнять у врага не только жизнь, но и снаряжение. Тот, кто его получает, приобретает также и «тима» противника. В свою очередь царь присягает на вручаемом ему скипетре, потому что нарушение такой присяги означает потерю тима, самой сути царской власти. Отнять скипетр означает лишить царя сакральной силы, исходящей от богов.

Скрытая энергичность присутствует не только в доспехах, а и в труп врага. Вот почему троян ожидает *kydos* — «слава», если они увлекут тело Патрокла в Илион, и военная слава (*kleos*) покинет ахейцев, если они допустят это тело увезти.

В представлениях гомеровских героев кидос и олбос — это достояние не отдельного человека, а всего его рода. Возвращающийся домой после сражения победитель складывает к домашнему огню свои трофеи, чтобы число *olbos* и *kydos* предков (в их телесном воплощении) увеличилось на *olbos* и *kydos* побежденного. В архаической ментальности нет рода без очага, поскольку род (его эманация) живет в доме и собственности, как и в принадлежащих к нему людях. С совместным пребыванием олбоса и кидоса гомеровский грек связывал свое самосознание и самопонимание. Скажем, кидос — «слава» Телемаха находится не только в нем, а также в его имении (наделе земли), в его подданных.

То, чем наделяет Зевс, проникает, подобно вещественной субстанции, через Телемаха в то, что тому принадлежит. Только в гомеровской парадигме мы сможем понять, почему царь Эгей завещал свой меч и сандалии сыну Тезею (которого после рождения Эгей уже не увидел): завещая сыну личное достояние, Эгей передавал в наследство подаренную ему богами силу.

В архаическую, да и более позднюю эпоху атлетические игры воспринимались как своеобразная форма божественного суда. Вот как об этом написал М. Л. Гаспаров: «Фантастический почет, который воздавался в Греции олимпийским, пифийским и прочим победителям, стремление городов и партий в любой борьбе иметь их на своей стороне — все это объяснялось именно тем, что в них чтили не искусных спортсменов, а любимцев богов. Спортивное мастерство оставалось личным достоянием атлета, но милость богов распространялась по смежности на его родичей и сограждан... Исход состязаний позволял судить, чье дело боги считают правым, а чье — нет. Греки времен Пиндара шли на состязание с таким же чувством и интересом, с каким шли к оракулу»²⁸¹).

Это рассуждение известного отечественного филолога прямо перекликается с замечанием Г. Небея: «Атлет сбрасывает свое старое бытие, он должен потерять себя, чтобы себя обрасти. Бог и герой входят в голое тело, которое освободил человек»²⁸²). Соответственно в пятой олимпийской оде Пиндара говорится об олимпийском победителе Псаумии,

который возвысил город Камарины (который так именовался в честь речной богини Камарины, от которой произошел), посвятив Камарине свой кидос и возвеличив отца и родину²⁸³). Такое возможно понять, лишь приняв, что кидос Псаумия буквально *распространяется*, проникает в дома и дворцы и охватывает сердца тех, кто принадлежит к его роду.

В атлетических состязаниях так же, как на полях сражений, действует один и тот же принцип: чему не способствует бог, что не поддерживается его волей и желанием, возбуждающим френ человека, то не сопровождается успехом. Уже на грани появления классического полиса приенец Биант (один из семи мудрецов Древней Греции) изрек: «Причиной любой удачи считай богов, а не себя».

Способ мышления гомеровского грека был специально проанализирован А. Ф. Лосевым. Главную особенность мифологического сознания той эпохи А. Ф. Лосев видел в том, что самое внутреннее в человеке, самые интимные и заветные его мысли, чувства — все это оказывается вложенным в гомеровского героя богами. Определяя типологическую принадлежность такого сознания, А. Ф. Лосев относил его к категории эргативной мудрости.

Подчеркивая эту бьющую в глаза *вложенность* в человека всех его мыслей и поступков, А. Ф. Лосев приходит к следующему выводу: «Для нас важно только одно: где-то, когда-то, при каких-то условиях человеческое мышление понимало и сам человеческий субъект и, следовательно, субъект логический и грамматический как одновременно и действующий, и страдающий; всякое действие такого субъекта расценивалось как вложенное со стороны другого, гораздо более высокого субъекта. Это есть эргативный грамматический строй и эргативная логика. И блестящие образцы такой эргативной логики — у Гомера»²⁸⁴).

Действительно, для эпоса Гомера характерны специфические речевые обороты. Так, в I песне «Илиады», когда говорится, что Ахилл созвал собрание, это объясняется советом, данным ему Герой: «Ему (Ахиллу. — Е. Р.) ведь в сердце (в самую глубину его самого) *вложила* (это) белорукая богиня Гера» (I, 55). Та же эпическая формула встречается нам, когда Гера внушает Агамемнону мысль ободрить свое войско, теснимое Гектором: «...в сердце (в самую глубину) *вложила* Агамемнону (мысль) повелительница Гера». Тот же оборот используется при обращении Геры к Зевсу: «О Зевс-отец, сверкающий молниями, слово одно тебе в сердце я *вложу*». В этих текстах наименование сердца (*xradie*) синонимично наименованию «внутренние глубинные части тела».

В своей работе «Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы» (М., 1965) Вячеслав Всеволодович Иванов доказывает, что эпическая формула Гомера *fresi Texe* восходит к общеиндоевропейскому обороту **kred dheH* — «ставить» (**dheH* — «в сердцевину»). Для доказательства этого тезиса В. В. Иванов проводит сопоставление гомеровских формул с древнехеттским сочетанием *karatan dair* — «внутренность вложили», а также с древнеиндийским выражением *srad-dadhmi*, с авестийским *zrazda*, с древнеирландским *cretim* и латинским *sgedo* («вложить в сердце» равносильно *верить* во что-

то). Но самое интересное, что глагол **dheH* в соответствующих формулах оказывался двувалентным: он требовал, чтобы указывался объект, с помощью которого осуществляется действие, и наименование такого объекта требовало именительно-винительного падежа среднего рода: **kred* с нулевым окончанием, в то время как название лица, по отношению к которому осуществляется действие, стояло в одном из косвенных падежей. Скажем: *nu-šmaš... karatan dair* — «и им вложили внутренность» (др.-хет.).

Иначе говоря, действительный субъект выступал в пассивной роли воспринимаемого извне идущего причинения, а обозначение действительного субъекта такими средствами есть основной признак эргативности. Аналогично у Гомера, как мы видели, мудрость *вкладывалась* в сердце того или иного персонажа *Герой*. Вложенность во все сущее качества бога, где бы он ни появился, — это «общее место» мифологического сознания.

В силу идеи «вложенности» у простолюдина не оставалось сомнений, что везде, где розовеет заря, пребывает Эос, где находится радуга — пребывает Ирис, где зреет зерно — там Деметра. Где гремит битва, там место Ареса, где люди сгорают от любви друг к другу — там царствует Афродита, где действует практический ум или высказывается мудрый совет, там правят либо Гера, либо Афина.

Еще раз подчеркнем: когнитивность гомеровского эпоса — когнитивность переходной эпохи, когда зачатки нового типа дискурсивного мышления только зарождались. Чтобы могло возникнуть логико-вербальное, строго дискурсивное мышление, необходимо было взорвать шаблон инактивного возникновения качеств (их «вложенности»), отказаться от ономастико-изобразительной картины мира, отбросить неприятие всего нового, нетрадиционного.

Действительно VIII век можно назвать веком великого культурного взрыва в бассейне Средиземноморья²⁸⁵). В IX–VIII вв. до н. э. происходит большой культурный перелом как на востоке, так и на западе. Уже в X в. до н. э. железо стало вытеснять бронзу в качестве основного производственного металла. На XII–IX вв. до н. э. приходится Первая греческая колонизация островов Эгейского моря и западного побережья Малой Азии, затем она плавно трансформируется в Великую греческую колонизацию VIII–VII вв. до н. э. Колонизация дала мощный импульс занятиям торговлей, ремеслами, товарными видами сельского хозяйства, связав цепью более или менее взаимовыгодных экономических отношений метрополии и колонии, греческие города и варварскую округу. По характеристике Э. Д. Фролова, она «предоставила богатое поле деятельности для всех, в ком, подобно Одиссею или Архилоху, бродила закваска авантюризма, жила тяга к новому, неизведанному, сулившему успех, богатство, славу»²⁸⁶). Развитие новых форм деятельности — так называемой хрематистики — потребовало рационализации практической деятельности. По мере того, как складывалось утилитарно-инструментальное отношение к миру, формировалась соответствующая ему когнитивность, в рамках которой требовалась десакрализация опыта.

В VIII–VII вв. до н. э. тенденции демократизации общественной и политической жизни, охватившие Ионию (откуда был родом Гомер) создали благоприятные условия для возникновения профессиональной литературы и профессионального искусства, предназначенных не только для узкого круга аристократии, но и для широких слоев населения гомеровских полисов.

Нужно было *соответствовать* новым запросам времени. Но слом одного типа когнитивности и возникновение на его обломках нового типа когнитивности — это исторически длительный процесс, в рамках которого унаследованные от прежних эпох когнитивные практики продолжают господствовать в умах и изживаются крайне медленно. Их доминирование на определенном отрезке рождения новой когнитивности представляется неизбежным. На переломном этапе появления новой культуры как раз и сложился эпос Гомера.

Уже формирование нарративных аппликаций свидетельствовало об отказе когнитивности от принципа диссоциации, о переходе к построению синтетических конструкций, в которых элементы линейно-дискретного видения мира все еще слабо выражены. Чтобы элементы линейного сегментирования могли укрепиться, был нужен упорядочивающий принцип, организующий все виды перцепции. Для этого необходимо было преодолеть нелепицу и несостыкованность в изложении событий.

В новую историческую эпоху в мифологическом сознании происходит поворот к этической проблематике, к осознанию идей социальной справедливости. По-новому осознается отношение человека к природе. Человек и природа отныне мыслятся в единстве и борьбе, в дружбе и битве. Как подчеркивал Ф. Х. Кессиди, мифу, «отличающемуся смутными и расплывчатыми представлениями, принцип порядка и гармонии чужд»²⁸⁷.

Однако новые веяния жизни заставляют откликаться на них аэдов, ономатетов — мифологов, вносящих свою лепту в мифическую рефлексию: в разработку нового образа мира мифологическими средствами. Поэмы Гомера — чуткий барометр когнитивных сдвигов, происходящих в коллективном сознании. Наиболее яркой манифестацией такого сдвига является у Гомера описание щита Ахилла, якобы выкованного для героя Гефестом. Город и деревня, труд и праздник — таково устройство полисной жизни (Ил., XVIII, 473–608). Гомер приближается к осознанию «скрытого порядка» вещей, который он усматривает в контрастах жизни, где постоянно соперничают жизнь и смерть, где война и мир чередуются между собой. Как отмечает Ф. Х. Кессиди, счастье и опасность, радость и горе, тягостный труд и приятный отдых создают достоверность упоения жизнью.

На первый план выступает восприятие мира как единого и живого целого, в лоне которого пребывают такие же живые силы. Диалектика жизни ухватывается в художественно-пластических образах, но уже ухватывается. Вечная гармония противоборствующих сил, которой в одинаковой мере подчинены люди, герои и боги — вот в чем заключен «скрытый порядок» вещей, художественными средствами прокламируемый поэтом.

«Если учесть, что у Гомера за явлениями дан „скрытый порядок мира“, то становится ясным, что в шите мы имеем дело не с мифологическим мышлением, которое не различает сущности явления, внешнего и внутреннего, а с поэтическим постижением мира. Мифологические моменты не играют в шите существенной роли»²⁸⁸).

Тем самым сумбурное, неорганизованное членение мира сменяется более организованным членением. У Гомера уже проглядывает тенденция линейного «вытягивания» событий. У него поколения богов сменяются во времени (псевдохронологически). Согласно гомеровской теогонии, Кронос вместе с Геей порождает Геру, которая является старшей дочерью (Ил., IV, 59), Зевса, Посейдона и Аида (XV, 187). Гомеру известно и низвержение Кроноса Зевсом по землю, в «глубокий Тартар» (XIV, 203 и след.). Уже здесь содержится намек на когнитивную *сериацию*, в которой следование элементов подчиняется некоторой последовательности, некоторому внутреннему сукцессивному закону. Боги Олимпа спорят о своем предназначении, об обязанностях, которые на них возложены. Между ними нет строго определенного разделения труда, но сферы власти (земля и небо, море и подземный мир) поделены достаточно четко. Трехчленное деление мира уже налицо, значит, налицо элемент крупномасштабной сегментации мира.

В рамках мифологической картины, в связи с отходом от эргативных языковых конструкций, пробивают дорогу новые когнитивные представления о *субъектной* позиции человека в мире. Анализируя эволюцию представлений Гомера о человеке, А. Ф. Лосев указывал, что у Гомера мы находим и полную подчиненность человека богам, и гармоническое объединение божественной и человеческой воли, и грубое, прямое нападение человека на то или иное божество. Так, Приам, обращаясь к Елене, видит не в ней виновницу развязывания губительной для троянцев войны, а усматривает источник войны в божественном предопределении (Ил., III, 151–165), да и сама Елена обвиняет в своем обольщении Афродиту и вообще богов (Ил., VI, 345–358).

Однако на следующей ступени исторического развития оказывается, что боги помогают человеку в соответствии с интересами и поступками этого последнего, в соответствии с личными заслугами человека. Этот момент с особой силой был подчеркнут в «Лекциях по эстетике» Г. В. Гегеля. Ниспосланное богами оказывается собственными силами человеческой души. Внешнее человеку оказывается тем, что имманентно его духу и характеру, и потому в выполнении божественной воли человек не теряет своей самостоятельности. Все приписываемое богам оказывается внутренней сущностью индивидуума. И, наконец, человек оказывается в состоянии бросить открытый вызов богам и своей судьбе. И хотя такие герои «гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством» (Од., I, 32–34), их гордое мужество перед лицом смерти и полной непреодолимости обстоятельств может служить образцом для тех, кто приходит на смену обреченным на губительный вызов судьбе; обращение к подвигу героя, подражание его храбрости следующими поколениями есть лучший способ преодолеть «скоротечность жизни»,

увековечить память о себе. Такова мораль героического подвига у Гомера. Гомеровский герой в прямом смысле слова действитель, а не марионетка в руках судьбы. Б. Снелль писал: «Гомеровский человек стремится избавиться от опеки богов»²⁸⁹). Со своей стороны Ф. Х. Кессиди утверждает: «Гомер открыл новый мир — самого человека. Это и есть то, что делает его „Илиаду“ и „Одиссею“ *ktema eis aei*, произведением навеки, вечной ценностью»²⁹⁰).

Характерно, что в переломную эпоху именно Одиссей становится носителем новой когнитивности: ведь в глазах ионийцев он был «вечным мореходом», т. е. принадлежал к наиболее передовой прослойке ионийского полисного строя. Одиссей демонстрирует новый тип дискурса, опирающегося на выбор среди различных возможностей самого рационального пути. Такой процесс выбора — с привлечением соответствующей аргументации — происходит на глазах у слушателей эпоса и покоряет их своей логикой и убедительностью. Это умение великолепно выявляется в ответе Одиссея Агамемнону (Ил., XIV, 83 и след.), в котором доводы Атрида отвергаются не потому, что в них отсутствуют героическая гордость и доблесть, а потому, что их реализация погубит ахейцев. Только новый тип дискурса открывает возможность прогнозировать ход событий, и такая способность демонстрирует силу ума Одиссея, обеспечивая ему авторитет среди сограждан полисной общины.

Обратим внимание еще на одно обстоятельство. Гомер творил в эпоху, когда ритуальное «сказывание» трансформировалось в эпическую поэзию, но эпос подчиняется собственным жанровым правилам: его назначение — изображать нечто великое и значительное, будить у слушателей высокие и благородные чувства. Но решает эту задачу посредством ахронистических аппликаций, отсюда совмещение в его образах разных мифологических эпох, причем тенденция к изобразительности синтетического типа воплощается в очень обобщенных и малодифференцированных художественных образах. Всякая мелочь в эпосе изображается в свете общего, и общее сплошь и рядом ставится на место индивидуального. Эпос в равной мере обращен к ранним и поздним мифологическим эпохам. Вот почему в его изображениях тесно переплетены и те события, когда отдельный человек целиком поглощен интересами коллектива, когда его индивидуальность как бы растворена в коллективной жизни, и те события, когда личность начинает противопоставлять себя родоплеменному коллективу и стремится к возвышению над последним. Только на определенной ступени исторического развития личность становится героем, не драконоборцем, а ратоборцем. В идеализированном образе ратоборца перед нами предстает герой, беззаветно преданный своему народу, не останавливающийся перед подвигом во имя отчизны. Таковы Патрокл, Гектор и некоторые другие персонажи Гомера.

Эпос — это и определенный стиль художественного изображения действительности. На более поздней ступени когнитивности мифологические образы объясняются путем сравнения с реально существующими

явлениями и предметами. Проза жизни проникает в эпическое повествование, и своим реализмом делается враждебной мистически окрашенной фантазии.

Такие художественные средства, как аллегория, метафора, метонимия, не допускают буквального отождествления образа с его оригиналом. Аллегория потому и называется аллегорией, что подчеркивает *несовпадение* оригинала с изображением (с *инобытием* предмета). «Всякий эпос, — указывал А. Ф. Лосев, — вообще созерцает жизнь по преимуществу как вне-личную и чисто-объективную данность, т. е. более или менее извне»²⁹¹). Тенденции эпического описания и мифического представления событий вступают в противоречие друг с другом. В лоне эпоса рождаются антимифологические построения и мотивы. Эпос настраивает на жизнеутверждающий и мужественный лад своих слушателей.

Наконец, потребность мысли, отказывающейся от прежних стереотипов мироощущения, диктует необходимость когнитивной перестройки и языка, и мышления. Намечается переход к линейно-дискретному мышлению, и соответственно возникает потребность в языке номинативного типа, появляются более развитые языковые средства, отвечающие задачам построения иерархизированных ментальных конструкций. Новое содержание требует для себя аутентичной формы и получает ее. Зачатки новых когнитивных режимов успешно конкурируют со стереотипами эргативного мышления.

§ 3. Когнитивность Гесиода

Дальнейшее продвижение к нарастающей дискурсивности мы наблюдаем у Гесиода. Его жизнь приходится на начало Великой греческой колонизации VIII–VI вв. до н. э.

Если раньше мелкие и средние собственники занимались торговлей по мере своих надобностей, не обращаясь к услугам посредников-профессионалов, то теперь широкое распространение получает морская торговля, без профессионалов немыслимая. В торговый оборот вовлекаются различные отрасли сельскохозяйственной деятельности. Широкий размах торгово-денежных отношений, захвативших всю Грецию, сопровождался разгулом неслыханного ранее своекорыстия, насилия и произвола. Но в то же время утверждение в межобщинных и внутриобщинных отношениях денежного стандарта прививало гражданам умение считать, ориентироваться в количественных отношениях, разделять мерами произведенные и обмениваемые продукты. В греческом слове *logos* корень *-leg* указывает на такие знаменательные элементы, как «выделение», «счет», «разделение».

Утверждение в общественных отношениях практической рациональности было неотделимо от возвышения логоса над всем мифическим (*mithicos*). Приходит время оттеснения мифа логосом, и эта историческая ситуация не могла не отразиться на особенностях мироконструирования у Гесиода.

Образная картинность могла сочетать чувственные характеристики вещей в любом порядке, в любой комбинации, но для трезвого расчета утраченной или полученной выгоды, для практического рационализма контурно-размытая спутанность и хаотичность служили лишь помехой. «Разжиженная» генерализованность должна была уступить и реально уступала место раздельно-логическому мышлению.

Уже в гомеровское мифоконструирование врываются соображения практического расчета. Так, если в знаменитом перечне кораблей (Ил., II, 494–520) города, снарядившие корабли для похода на Трою, перечисляются как попало, то города, мимо которых проплывает Одиссей, уже расположены в последовательности каботажного плавания, т. е. вытягиваются в линейную цепочку (Од., IV, 83–85). Дальнейший прогресс демонстрирует мифоконструирование Гесиода. Однако намеки и зародыши более прогрессивного типа мышления у Гесиода все еще плотно окутаны несуразницами, присущими более ранним этапам когнитивности.

Гесиод полностью принадлежал своей эпохе. Это была эпоха, переходная к появлению классического полиса. Ее переходность, совмещение в жизни старого и нового, устранимых и нарождающихся начал, накладывает свой отпечаток не только на формы поведения людей, но и на стиль их мышления. Мировоззрение и способы переработки информации об окружающем мире, присущие Гесиоду, не могли не отражать промежуточность исторических обстоятельств жизни поэта.

Гесиод — наследник классического эпического жанра литературы со всеми ограниченностями и специфическими особенностями откристаллизовавшейся в этом жанре когнитивности. Вот как эти особенности характеризует А. Ф. Лосев. Эпическая техника Гесиода допускает любые нарушения логической последовательности. «Эпический художник, — пишет А. Ф. Лосев, — отличается наивной любовью к рассматриванию разных предметов, важных и неважных для изложения, часто останавливается на разных пустяках и промелькивает мимо важного, необоснованно перебегает от одного предмета к другому, то возвращаясь к старому и давно известному, то забегая вперед к неизвестному, бесконечно повторяет одно и то же и увлекается посторонним»²⁹²).

А. Ф. Лосев отмечает, что эпический художник, во-первых, останавливается на предметах, привлечших его внимание яркостью и пестротой, так сказать, «вылезавших» на глаза. Во-вторых, внимание художника часто привлекает какая-нибудь ассоциация по простой смежности, т. е. художник переходит к предмету совершенно постороннему, но только оказавшемуся в том или ином отношении близким к излагаемому предмету. В-третьих, в эпосе очень часто проявляется ассоциация по контрасту. Наконец, для эпической формы изложения характерно немотивированное перескакивание от одного предмета к другому. У Гесиода уже обнаруживается тяга к раздельно-логическому мышлению. Поэтому А. Ф. Лосев пишет: «Изложение мифологии у Гесиода как раз и есть... совмещение логической последовательности... и эпической неразвитости мышления, оставшегося у него как непреодолимое наследие старого»²⁹³).

Всплески непреодоленного когнитивного наследия постоянно обнаруживаются у Гесиода. Так, из «Теогонии» Гесиода мы узнаем, что сыновья титана Иапета — Атлант, Менетий, Прометей и Эпиметей — подвергнуты наказанию Зевсом *раньше* победы Зевса над самими Титанами. Как отмечает А. Ф. Лосев, «...судьба старейших Уранидов у Гесиода полна путаницы и неясностей»²⁹⁴). В первом сказании о Прометее самый известный из титанидов возвращает людям огонь, спрятанный от них богами (Теог., 42–52), а во втором сказании Прометей дарит людям огонь, добытый самим Прометеем (Теог., 521–616).

Как это ранее происходило с Гомером, у Гесиода ахронистичность мысли частично диктовалась ахронистичностью языка. Из стихов 614–616 мы узнаем: «Его, хотя и многознающего, удерживают (*cata... erycent*) великие оковы»²⁹⁵), откуда следует, что наказание Прометея является *пожизненным*, а между тем в начале излагаемого отрывка было сказано, что прикованного к скале Прометея *освобождает* Геракл — любимый сын Зевса — с соизволения своего отца (526–534). Временные пласты изображаемых событий произвольно перепутываются. Не стыкуются между собой два сказания о Пандоре (Теог., 53–105 и 521–616).

Разночтения присущи физическому истолкованию хаоса. Хаос — это и бог, и физическое состояние. В одном месте Хаос выступает какместилище для физических тел, а в другом — как бесформенное вещество. Один раз у Гесиода говорится о Тартаре как законном месте пребывания Титанов, откуда они *выходили* на землю, а в более раннем сказании Тартар — это узилище, пожизненное место заключения Титанов, то место, куда их отправляет Зевс за преступления против царя богов. В стихе 214 Титаны помещаются *за* Хаосом, т. е. вне мирового пространства, но прежде Тартар изображался как крайняя *часть* Земли (стихи 119, 158).

Неупорядоченность социальной жизни, характеризующая тот временной интервал, когда жил Гесиод, приводит к выпячиванию фигуры Хаоса. Сама социальность при Гесиоде рождалась из хаоса, соответственно неоформленное, неструктурированное бытие становится источником вселенского формообразования в картине мира, разрабатываемой Гесиодом. Темная бесформенная стихия — земная и земляная — является *лоном* всего бытия и жизни. Не удивительно, что первенцами Хаоса являются хтонические фигуры. Таковы перворожденные от брака Урана и Геи — Сторукие (Бриарей, Гий и Котт).

У Гесиода не вызывает сомнения хтоническое происхождение Афродиты. Она — дочь самого Урана (Неба). Когда половой орган Урана был отсечен Кроносом и попал в море, вокруг него взбивается кровавая пена, из этой пены и рождается Афродита. Вторым сыном Геи, кроме Урана, был Понт. Все потомство Понта — это необозримое множество чудовищ, страшилищ, гадов и ужасающих зверей, по большей части полулюдей, полуживотных.

Из Хаоса рождаются Ночь и Эреб: такое порождение Тьмы хаосом вполне естественно. Но за этими образами скрываются достаточно прозаические природные явления. Как указывает А. Ф. Лосев, «Титаны, Ци-

клопы и Сторукие являются у Гесиода не чем иным как олицетворением атмосферных явлений, происходящих именно между небом и землей»²⁹⁶).

Сторукими именовались облака и тучи. Циклопы — это не что иное как олицетворение грома и молнии. Природные стихии нужно сделать доступными неразвитому сознанию: с этой целью они антропоморфизируются (а значит, утрачивают бесформенность). Персонификация — историческая ступень *упорядочивающей* сегментации мира. Когда у природных стихий появляются руки, ноги и т. д., они вводятся в круг явлений, хорошо знакомых человеку полисной общины: в очеловеченном виде природные явления становятся *приемлемыми* для сознания. Уже здесь появляется элемент *разделяющего* мышления: Циклоп *не похож* на Бриарея.

Гея-Земля порождает из себя горы и море. Но вот оказывается, что Земля — вовсе не земля, а живое существо и женщина, которая является и женой, и матерью, и бабушкой, она участвует в теогоническом процессе как его драматург и ведет сложную интригу при смене божественных поколений (она старается возвести на высшую ступень божественной власти угодных ей потомков). Гилетическая персонификация космического начала низводит образ богини до уровня повседневности, превращает мифологему в хорошо запоминаемое изображение, тем самым антропоморфизация природы выполняет мнемоническую функцию, служит средством разработки, позволяющей освоить дискретные формы природы.

Генеалогическая последовательность, которую утверждал Гесиод, гласила, что из темного и безобразного начала каким был Хаос, возникают Тартар, Ночь, Смерть, Ссора, Геспериды (которые жили на западе, где садится Солнце), а от Геи произошли Небо, Уран, Горы и Море. По Гесиоду выходило, что одно и то же *Первоначало* разворачивалось в разных формах. Во всем темном и ночном присутствуют Хаос и Эреб (Тьма), во всех действиях Земли проявляется сама Земля. Иначе говоря, у Гесиода происходит субстанциализация богов: бог перестает выступать бессвязным набором качеств, составляя некое единое тело. Это очень знаменательно. Признание за каждым богом особого субстанционального начала представляет радикальный отказ от кошмарно-химерических соположений.

Практицизм, присущий грекам эпохи Великой колонизации, заставляет их предпочесть харизматическим объяснениям событий *гилетические* объяснения. Само происхождение мира мыслится Гесиодом преимущественно по аналогии с рождением живых существ. Гесиод антропоморфизирует не только природные, а и психические состояния человека, представляя их в гилетически-персонифицированном виде. Таковы Смерть, Сон, Любовь, Обман, Спор, Труд, Голод, Болезнь, Беззаконие, Зависть, Страх, Ужас и т. д.

Все же главная заслуга Гесиода состояла не в утверждении дискретного содержания мифологем, а в разработке качественно-новой техники мышления. Естественно, новая техника мышления была представлена у Гесиода в первоначальном, зародышевом виде. Она обнаруживает себя в продвижении по пути отдельно-логического мышления, в режимах

которого формируются намеки на все более развитую способность к абстрагированию. Так, порождения Ночи удивляют нас своим человеческим обликом, будучи олицетворением *разных* сторон человеческой жизни и человеческих аффектов, представленных в дискретно-персонифицированном виде. Как отмечает А. Ф. Лосев, на ступени Гесиода мифология «вся оказывается насквозь пронизанной абстрагирующими актами мысли, в значительной мере превращающими ее в порождение не столько фантазии, сколько рассудка»²⁹⁷).

Гесиоду присуща персонификация в наглядно-гилетических образах не героических фигур гомеровской эпохи, а абстрактных качеств то ли природных, то ли социальных явлений. В творчестве Гесиода нашел отражение тот факт, что внедрение товарно-денежных отношений в полисную жизнь стало побудительным мотивом к развитию абстрактного мышления. Определение цены вещи напрямую связано с подробным различением признаков и качеств вещей. В мире товаров все должно быть каталогизировано, чтобы покупатель мог найти то, что ему нужно. Отсюда стремление к перечислительному наименованию всего и вся, что доступно обозрению.

Со все более удобной артикуляцией природных, социальных явлений и мифических персонажей мы в первую очередь сталкиваемся в поэмах Гесиода. Если у Гомера музы — это анонимные фигуры, то у Гесиода мы встречаем впервые в древнегреческой литературе поименованное перечисление девяти муз.

Это вот пели в дворцах олимпийских живущие Музы,
Девять богинь, дочерей многословного Зевса-владыки, —
Девы Клио и Евтерпа, и Талия, и Мельпомена

(Эти имена впервые появляются у Гесиода. — *Е. Р.*),
и Эрато с Терпсихорой, Полимния и Урания,

И Каллиопа — меж всеми другими она выдается:

Шествует следом она за царями, достойными чести.

(Теог., 75–80)

В дальнейшем для различения муз античное искусство стало придавать каждой из них маркирующий ее изобразительный атрибут. Муза истории — Клио («Провозвестница славы») стала изображаться со свитком. Муза лирической поэзии — Эвтерпа («Радующая») изображалась с флейтой. Муза веселой поэзии — Талия («Цветущая») — с улыбкой. Муза трагедии — Мельпомена («Поющая») — с трагической маской в руках и плющом вокруг головы. Муза любовной поэзии и мимики — Эрато («Любимая», «Милая»). Муза танцев — Терпсихора («Любительница танцев») — с лирой. Муза гимнической поэзии — Полимния («Многопоющая»). Муза астрономии — Урания («Небесная») — с глобусом. Муза эпической поэзии — Каллиопа («Прекрасноголовая»), которую Гесиод выделял как свою покровительницу, изображалась с навошенной воском дощечкой и грифелем. Тем самым введенные Гесиодом атрибуты и дистинкции дочерей Зевса получали наглядно-гилетическое закрепление.

В порядке простого перечисления Гесиод вводит в свою «Теогонию» шесть брачных пар титанов с их супругами. Это Кронос и Рея, Океан и Тефия, Иапет и Фемида, Гиперион и Фета, Кой и Феба, Крит и Мнемозина. Ученые до сих пор спорят, откуда Гесиод взял эти имена и какие функции следует приписать титанам. Если Мнемозина выступает у Гесиода как мать всех муз, то Кой и Крит последующими мифологами практически не упоминаются. Магическому числу 12 Гесиод придал мифическое содержание по своему усмотрению.

Итак, Гесиод сакрализует и персонифицирует ранее неизвестные в мифологии состояния природы и общества. Он расширяет пантеон сакральных фигур до невиданных ранее размеров, раздвигая тем самым пределы примитивной когнитивности, наполняя когнитивность линейно развернутыми сюжетами.

Развивающиеся торговые отношения предполагают счет, а счет — это оперирование линейными конструкциями. Новаторство Гесиода состояло в том, что оперирование линейными последовательностями он переносит в сферу построения онтологических оснований социальной жизни. Гесиод переосмысляет наиболее древние слои хтонической мифологии. Долгое время в мифологическом сознании не было представления об индивидуальном отцовстве, было представление только о коллективном отцовстве (взрослые мужчины рода назывались отцами — *patres* — в римской традиции). Вот почему дело творения (производства на свет) было делом матери. Само происхождение индивида велось по материнской линии. Соответственно праматерью всех богов и всего сущего была женщина. Так, в древнегреческом мифе Гея порождает — в зрелом виде! — своего мужа — Урана.

Среди порождений Хаоса, который может быть отождествлен с бесформенной земляной массой, мы находим длинную цепь «детей Ночи» (возникших без отца). Здесь и Стрдание, и Раздор, и Тяжкий труд, и Голод, и Убийство и Сражения. Применительно к рождению природных стихий Гесиод употребляет одно и то же слово — «возникли».

Когда же известен общий «предок» космических событий или когда мужское и женское начала «соединяются в любви» (в согласии с брачной церемонией присущего людям ритуала), для обозначения рождения употребляется словосочетание «возникли от», «через Афродиту». Так, от брака Геи и Урана появляются Титаны во главе с Кроносом. Это второе поколение богов, которые тут же вступают в борьбу со своими породителями за верховную власть над всем сущим. В полном соответствии с принципом агональной драматургии разворачивается борьба Кроноса с Ураном, а затем борьба Зевса и всего третьего поколения богов с их отцом — Кроносом. Третье поколение богов выступает против второго. Таковы эпизоды титаномахии и схватки с Тифоном. Гигантомахии, т. е. уничтожения олимпийцами с помощью героев Гигантов (смертных уранидов), у Гесиода нет. Сам факт вытягивания генеалогической последовательности в *цепочку* (кто от кого произошел) говорит о пробуждении интереса к мышлению, фиксированному на линейном рассмотрении событий.

«Логический план „Теогонии“ Гесиода, — пишет А. Ф. Лосев, — *взятый сам по себе, совершенно безупречен. Основная линия сюжетного развития здесь совершенно ясна, проста и прозрачна. Это есть линия от бесформенных первопотенций через страшилища и чудовища к прекрасным и организованным формам, к установлению космической гармонии*»²⁹⁸). Сначала — беспорядочность, неоформленность и стихийность, это — Хаос, Эрос, Земля и Тартар. Далее — стихийная и беспорядочная производительность, но уже антропоморфного оформления; это — первое поколение богов, Земля и Небо. На следующем этапе борьбы за верховную власть выдвигаются Титаны с Кроносом во главе. «Наконец, третье поколение богов, а именно олимпийцы во главе с Зевсом, ниспровергает анархическую самоутвержденность Титанов и утверждает в мире гармонию свободно борющихся индивидуумов. К этому примыкает также и борьба Зевса с врагами, идущими снизу, а именно с Тифоном...»²⁹⁹).

Здесь же А. Ф. Лосев подчеркивает ограниченность выхода Гесиода на линейно-дискретную сегментацию мира. При выстраивании линейных последовательностей над Гесиодом довлечет эпический стиль изложения: обозреваемый материал мифоистории прерывается многочисленными отступлениями, сугубо посторонними для освещения главной сюжетной линии. Стихи 233–336 посвящены перечислению многочисленного потомства Понта, а стихи 337–616 — перечислению потомства Титанов. Но в первом отрывке вдруг заходит речь о Медузе, о ее браке с Посейдоном, об убийстве Медузы Персеем, о появлении от Медузы Хрисаора и Пегаса, о сыне Хрисаора Герионе и об убийстве Гериона Гераклом. Хронология в таком изложении деформирована и разрушена.

В следующем отрывке из 306–332 стихов Гесиод увлекается мифом о порождениях Эхидны. Появляются хтонические фигуры Цербера, Химеры, Немейского Льва, Лернейской гидры. От последних персонажей протягиваются ниточки к Гераклу и Беллерфонту, убивающим названные чудовища. Грайи, Горгоны и Эхидна относятся к потомству Форкия и Кето. Гесиод вновь возвращается к породителям всех поименованных чудовищ и в четвертом поколении потомства Форкия и Кето живописует дракона, на которого возложена охрана яблок Гесперид (стихи 333–336). Постоянные перескоки, нарушающие последовательность изложения, характеризуют и многие другие места «Теогонии».

Точно так же нарушения линейной последовательности отличают изображение цепочки браков, в которые вступал Зевс на путях к утверждению его неограниченной власти среди олимпийцев. Путаницу с местными и заимствованными у иных культур богами Гесиод пытается упорядочить и представить в виде некоторой ветвящейся генеалогической структуры. Семи бракам Зевса посвящен большой отрывок из 886–929 стихов.

В первый брак Зевс вступает с Метидой — «Мудростью». Зевс проглатывает ее, когда она от него забеременела, затем порождает из своей головы Афину Палладу. Но один и тот же миф об Афине пересказывается Гесиодом дважды: в стихах 886–900 и в стихах 924–925, что представляется логическим излишеством, хотя в самом рассказе заключен прозрачный аллегорический смысл: верховный бог овладевает мудростью и поро-

ждает из себя мудрость. Столь же прозрачна символика второго брака Зевса. От Фемиды («Права» и «Правосудия») Зевс порождает трех Ор («Благозаконие», «Справедливость», «Мир»). Богини судьбы — Мойры — также объявляются дочерьми Зевса от Фемиды. От третьего брака с Эвриномой — «Широкозаконницей» — рождаются Аглая — «Блестящая», Евфросинья — «Благомудрая» и Фалия — «Цветущая». Это три Хариты — Грации. Четвертый брак дает Зевсу от Деметры Персефону (царицу подземного царства). В пятом браке от Мнемозины появляются 9 муз. В шестом браке от Лето рождаются Аполлон и Артемида. Наконец, от седьмого брака с Герой Зевс порождает Гебу, Ареса и Илифию. Смысл всех этих браков — водворение мудрого, светлого, законного и цветущего состояния всего мира вместо предыдущего хаоса, анархии и произвола.

Вместе с тем концовка названного отрывка логически не вяжется с его продолжением. Поскольку в стихе 921 брак Зевса с Герой назван последним, а в стихах 938–944 перечисляются еще *три* брака Зевса. Незавершенность перехода к новому типу мышления, выстраивающегося в дискретные цепочки, обнаруживается в «Теогонии» на каждом шагу.

Внедрение в хозяйственную жизнь хрематистики (добывания денег) и разъединяющая власть денег порождали ситуацию социального и духовного разброда и нестабильности. Как потом горестно воскликнул Солон, «ясных пределов нигде не положено людям в наживе» (Солон. К самому себе, 71). Выход из кризиса Гесиод видит в провозглашении в качестве непоколебимых экзистенциальных устоев социальной жизни труда и справедливости. Этой теме посвящена поэма Гесиода «Труды и дни».

В обращении к брату — Персу, сначала отнявшему у Гесиода отцовский земельный надел, а затем разорившемуся, Гесиод вновь и вновь подчеркивает отличительные черты человека как живого существа. Этими чертами, по Гесиоду, являются распознавание правды и труд. «Слушайся голоса правды, о, Перс, и гордости бойся!» — провозглашает автор поэмы (Труды и дни, 213).

Боги и люди по праву на тех негодуют, кто празднует
Жизнь проживает, подобно безжалюному трутню, который
Сам не трудясь, работой питается пчел хлопотливых.

(Теог., 303–306)

В эпоху, когда богатство становится «душою» человека (686), состоятельность перерастает в жестокую конкуренцию между индивидуумами. Конкуренция — это тот же бич, который стимулирует каждого к более активной деятельности. В конкурентных отношениях Гесиод видит и положительную, и отрицательную сторону. Автор поэмы не останавливается перед изобретением новых мифологических персонажей, отражающих *современную* поэту действительность.

В композицию поэмы Гесиод вводит фигуры двух Эрид. Одна Эрида («Раздор, Распря», «Тяжба») является злым порождением Ночи (Теог., 225), в «Трудах и днях» эта Эрида помещается Зевсом «среди корней земли» (17), т. е. у темных истоков нового формообразования. Благо-

раживая источник социальной жизни, *улучшаемой посредством труда*, Гесиод выдумывает фигуру *благой Эриды*.

Видит ленивец, что рядом другой близ него богатеет,
Станет и сам торопиться с насадками, с севом, с устройством
Дома. Сосед соревнует к соседу, который к богатству
Сердцем стремится. Вот эта Эрида для смертного полезна.

(Теог., 21–26)

Тоска по старым порядкам, по защищенности индивида социумом, тоска по высшей справедливости приводит Гесиода к созданию такой идеологической конструкции как возвышение над всеми богами одной единственной богини — Дике, богини Справедливости.

Гесиод хорошо видел, к какому беспределу приводит право силы, когда оно торжествует в повседневной жизни, и в пантеон олимпийских богов он вводит Дике уже не как защитницу материнского права, а как богиню правосудия. Отныне сам Зевс вынужден считаться с требованиями Справедливости. Именно на путях признания высшей власти Дике Гесиод видел выход из кризиса устоев полисной жизни.

Вещая от имени муз — дочерей Зевса, Гесиод ощущает себя Гласом божьим. Он сознательно переконструирует мифическую, а вместе с нею социальную реальность. Гесиод *лепит* социальную реальность в соответствии с требованиями времени и своим разумением. Уже в «Теогонии» он создал нетривиальный образ главы олимпийцев — Зевса. «*Впервые, подчеркивает А. Ф. Лосев, — именно только у Гесиода Зевс становится, вместо всяких антропоморфных фантазий, принципом мировой правды и справедливости. Это уже не тот гомеровский Зевс, недалекий, вечно колеблющийся, которого легко может одурачить собственная жена, который далеко не все знает и не все помнит, которого может безнаказанно хулить Менелай и который в самые существенные минуты сам должен пользоваться весами судьбы. Зевс Гесиода есть абсолютная правда и принцип универсальной справедливости; за добро он всегда только награждает, а за зло он всегда только наказывает*»³⁰⁰).

У Гомера один раз боги выступают как агенты судьбы, другой раз — решения судьбы исходят *от* бога, предопределены если не его произволом, то его волей. В отличие от Гомера Гесиод не допускает такой двойственности и высказывается с большей определенностью:

Тяжко карают они (Мойры. — *Е. Р.*) и мужей и богов за проступки,
И никогда не бывает, чтоб тяжкий их гнев прекратился
Раньше, чем полностью всякий виновный отплату получит.

(Теог., 219–221)

Можно заключить, что уже в «Теогонии», прежде чем Зевс подчинился Дике, Мойры (дочери Фемиды — «Установления») проводили в жизнь не просто решения Зевса, а Установления, *обязательные* для самого царя богов. Справедливость, Высшая Справедливость должна господствовать на всем и вся — таков идеал Гесиода.

Гесиод возвышает Зевса в *субстанциональном* отношении как носителя Мудрости и Справедливости. Мудрость и Справедливость оказываются *вложены* в Зевса и, так сказать, *изнутри* определяют его поступки.

Крайне любопытно переосмысление Гесиодом в «Теогонии» фригийско-фракийского мифа о Семеле, т. е. божестве земли (Семела — «земля»). Гесиод превращает Семелу в смертную женщину, к которой по ночам приходил Зевс в облике прекрасного юноши. Семеле показалось этого недостаточно, и она настояла, чтобы Зевс явился перед ней во всем своем величии. Но подлинной субстанцией Зевса был огонь, и, когда он *так* явился Семеле, его молнии испепелили и женщину, и ее жилище. В последний момент Зевс выхватил недоношенного Семелой ребенка из пламени и зашил в свое бедро. Через 3 месяца родился Дионис. Так богиня растительности Семела произвела на свет бога виноградарства — Диониса. В этом мифологическом сюжете нас должна привлечь когнитивная сторона. У Гесиода получается, что теофания и истинная суть бога — совсем не одно и то же. Антропоморфный облик не является *подлинным* (наиболее глубоким) ядром Зевса, не является его субстанцией. Вполне современно звучит эпистемологический вывод Гесиода: «Очень нередко людей видимость вводит в обман» (Теог., 128).

В поэмах Гесиода, — говорит А. Ф. Лосев, — сам Зевс уже был накануне понимания его только как эфира (у Эмпедокла А 33 Diels, Анаксагора и Эврипида 46 А 112), как огня (у Ферекида А 9 и орфиков 66 В 21), как теплоты (у Парменида и Эмпедокла 18 А 20), как воздуха (у Диогена Аполлонийского 51 А 8) или просто как «дыхания».

При переходе от «Теогонии» к «Трудам и дням» меняется сама *форма* изложения: повествование наполняется прозаизмами и будничными картинками повседневности. «Труды и дни» адресованы греческим крестьянам. Гесиод идеализирует образ хозяйственного крестьянина, прижимистого, знающего как и когда можно устроить свои дела, сметливого, дальновидного, расчетливого, которого трудно провести. Начинает он с обзаведения домом, женой и коровой; любит он во всем «порядок и точность» (Труды и дни, 41).

«Порядок и точность» — вот лозунг Нового времени, в которое живет Гесиод. В картинах жизни крестьянина, как она изображается Гесиодом, присутствуют ступка с пестиком, ось, колотушка, косяки к колесам, скрепы для плуга, плуг, дышло, рассоха и т. п. (Там же, 423–436). Такие артефакты не могли появиться в поэмах Гомера, описывавших аристократический образ жизни. Повествование пересыпано различными бытовыми советами. Зимой надо надевать плащи и хитон, достигающий до земли; говорится о соответствующей обуви, о ее рациональном приготовлении, о войлочной шляпе (стих 536). Картина зимы — только повод для житейских советов. Через многочисленны советы по устройству хозяйства и быта практический рационализм расчищает себе дорогу в составе античной когнитивности.

Практическая рациональность требовала точных сведений о ночном небе, о смене времен года, о суточных циклах и т. п. Время жатвы связывалось с появлением на ночном небе Плеяд, а время посева — с их исчезновением. На соответствующие феномены указывает Гесиод в стихе 383.

А вот совет для задумавшего морское путешествие:
Вот пятьдесят уже минуло дней после солнцеворота
(летнего солнцестояния. — *Е. Р.*),
И наступает конец многотрудному знойному лету.
Самое здесь-то и время для плавания: ни корабля ты
Не разобьешь, ни людей не поглотит пучина морская...
Море тогда безопасно, а воздух прозрачен и ясен.
Ветру доверив без страха теперь свой корабль быстроходный,
В море спускай и товаром его нагружай всевозможным.
Но воротиться обратно старайся как можно скорее:
Не дожидайся вина молодого и ливней осенних,
И наступленья зимы...

(Теог., 663–676)

Временная последовательность событий прослеживается здесь очень четко.

Здесь же, в «Трудах и днях» Гесиод вводит в общественное сознание новую мифоисторическую последовательность. В линейно-дискретном режиме у Гесиода сменяются уже не поколения богов, а поколения людей и их образы жизни. В отличие от предшествующей традиции, мифоконструирование Гесиода обращено не в прошлое, а в будущее. Современное состояние вещей Гесиод объясняет последовательным *ухудшением* первичного состояния мира. Гесиод делит всю историю на пять веков. Уже само название этих веков по металлам — золотой, серебряный, медный и железный — свидетельствует о симпатиях и антипатиях автора. Между медным и железным вклинивается героический век. Во-первых, это говорит о нарушении общего принципа, а во-вторых, промежуточность положения героического века снижает его роль в истории, что свидетельствует о критическом отношении Гесиода к аристократическому образу жизни. Гесиод не склонен к идеализации аристократического самоуправления и гордыни.

Золотой век — это эпоха присвоения людьми готового продукта. В изобилии присваивая то, что дает сама природа, люди были счастливы. Золотой век — это век Кроноса. Люди золотого века хотели без труда жить по своим потребностям. И за это Зевс «в гневе» (Труды и дни, 138) запрятывает их под землю. Но тут же в полном противоречии с вызывающим поведением «золотых» людей Гесиод помещает их после смерти в царство блаженных и говорит о почитании их потомками среди людей (Там же, 141). По Гесиоду, люди золотого века после смерти превращались в добрых гениев для людей, передвигаясь по всей земле под видом облака и раздавая людям богатство (122–126).

Люди следующего — серебряного — века, по Гесиоду, сами себя обрекли на смерть своей «глупостью» и «дикой гордостью», не почитая олимпийских богов (133–147). При переходе от медного к героическому веку в нарушение классификационного принципа Гесиод пишет о том, что после грубого, воинственного рода людей медного века, *созданных из ясеня (!)*, Зевс создал род более добрый и более справедливый, божественный род героев, которых мы называем полубогами и которые

жили на земле до нас. Эти герои погибли во время войн, известных из троянского и фиванского циклов, после чего наступил железный век. Смерть постигла лишь часть героев, другую часть Зевс поселил у самого края земли, близ глубоких пучин океана, на «островах блаженных». Там живут счастливые герои без всяких забот, далеко от олимпийских богов под властью Крона, которого Зевс освободил от оков и поставил над блаженными героями (очередная несуразица по отношению к предыдущему изложению). Безмятежную жизнь обитателей «островов блаженных» поэт описывает в тех же выражениях, что и жизнь людей «золотого века» (ср. 1126 и 1706). Сама природа здесь сохранила черты «золотого века»: три раза в год земля сама по себе дает урожай, сладкий, как мед. Прообразом описываемого Гесиодом «края земли» послужила Италия. По Гесиоду, владениями потомков Одиссея, властвующих в Италии, стали отдаленнейшие «святые острова» (Теог., 1015). Вторая судьба героев — это мрак, в который их погружает смерть (Труды и дни, 166), заключая души героев в царство Аида, т. е. так, «как тому или другому герою написано на роду».

Нарушения логической связности текста вновь и вновь обнаруживаются у Гесиода. Внутренне противоречивым является заявление о частичном восстановлении господства в мире Кроноса.

Если населенцы медного века рисовались Гесиодом как полулюди, полужвери, то при таком подходе герои оказывались справедливее других и лучше (158).

Однако наивысшая деградация эпох трех металлов наступает при утверждении железного века. В этот век на людей обрушиваются все мыслимые бедствия взаимных раздоров.

Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяин.
 Больше не будет меж братьев любви как бывало когда-то...
 Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
 И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
 Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
 Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
 Стыд пропадет... Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды
 Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет.

(Труды и дни, 174 и след.)

Гесиоду совсем не хотелось бы жить в этот век (174), если бы это от него зависело. Трудовую справедливость нужно сколачивать собственными мозолистыми руками, и надо много потеть и пыхтеть, чтобы добиться благосостояния. Путь добродетели требует пота и представляет собою большую кручу (289 и след.).

Неоднозначность трудовой справедливости заставляет задуматься о главном и решающем факторе гесиодовского мифоконструирования: если Зевс воплощает собою принцип абсолютной правды и справедливости, то почему же он допустил наступление железного века и какое будущее состояние придет ему на смену?

Надо полагать, что Гесиоду были известны опыты мифоисторической реконструкции либо в вавилонских, либо в финикийских тек-

стах. Исследователи допускают также вавилонское влияние на индийское учение о четырех эпохах: Сатьяюга (юга — «поколение») или Кри-таюга — золотой век, Третаюга — серебряный век, Двапараюга — медный век и Калиюга — железный век. Эти четыре эпохи составляют «большой год» (4320 тысяч лет), причем прогрессивное ухудшение этих четырех эпох выражается в сокращении продолжительности каждой последующей эпохи и в последовательном возвращении истории на «круги своя»³⁰¹).

Иначе говоря, у Гесиода мы обнаруживаем большую продвинутость мифоконструирования в сторону линейно-дискретных режимов обработки информации, знаменующих появление востребованной обществом дискурсивности. Вместе с тем дискурс Гесиода еще не высвободился из плена несуразных соположений, дающих о себе знать то в одном месте повествования, то в другом: дискурсивные и додискурсивные познавательные практики тесно переплетены друг с другом. Элементарное равнодушие к противоречиям, несуразная соположенность, смешение разновременных событий — все это сохраняется у Гесиода, хотя и в субдоминантной функции. Дискурсивность Гесиода отягощена пережиточными чертами предшествующей когнитивности, и «недостаток связи» в сфере хронологических и пространственных построений сказывается достаточно отчетливо. Поэмы Гесиода, что называется, «нашпигованы» многочисленными отступлениями от основного сюжета, немотивированное перескакивание от рассмотрения одного эпизода повествования к совсем иному эпизоду бросается в глаза. Нелинейная сегментация в картине мира далеко не изжита. Хтонические фигуры с дисгармоничным обликом лишь постепенно вытесняются более гармоничными и упорядоченными образами.

В картине космоса, конструируемого Гесиодом, генеалогия созвездий разрабатывается целиком и полностью в духе мифологической традиции. Таков рассказ о появлении на небе Большой медведицы, как он передан Псевдо-Эратосфеном. По словам Гесиода, Большая медведица была дочерью Ликаона, жила в Аркадии и вместе с Артемидой предавалась охоте в горах. После того, как дочь Ликаона была совращена Зевсом, она вызвала гнев Артемиды и та превратила девушку в зверя. Превратившись в медведицу, молодница родила ребенка, нареченного Аркадом. Случилось так, что мать Аркада по неведению осквернила святилище Зевса, тогда Зевс, «помня о родстве, выхватил ее (из рук охотников, намеревавшихся убить нечестивого зверя. — *Е. Р.*) и поместил среди звезд. А Медведицей он назвал ее из-за приключившейся с ней напасти»³⁰²).

В таком же сказочном духе Гесиод повествует об Орионе, который «был сыном Эвриалы, дочери Миноса и Посейдона».

Вместе с тем требования жизни действительно заявляли о себе в практике «вечных мореходов» и земледельцев. Жизненные императивы определили характер рекомендаций, адресованных земледельцу в «Трудах и днях». Проведение сельскохозяйственных работ нужно было согласовывать с годовым движением звезд и это требование было выражено Гесиодом вполне рациональным образом:

Начинай жатву, когда Плеяды восходят, а пахоту, когда они собираются заходить (Труды и дни, 383–384).

Через шестьдесят дней после зимнего солнцестояния Арктур начинает восходить в сумерках: подрезай виноградные лозы (Там же, 564–570).

Появление Ориона — время молотьбы (597–599).

Когда Орион и Сириус выходят на середину неба, собирай виноград (609–611).

Согласно Д. Томсону, Гесиод «собрал и представил в легко запоминающейся и доступной для всех форме астрономические данные, которыми раньше пользовались для регулирования календаря жрецы-цари Фив, Орхомена и Дельфов»³⁰³).

Итак, интерес к законам, управляющим движением небесных светил, имел вполне земные корни. Вклад Гесиода в космологию признавал Плиний. В XVIII главе его «Естественной истории» говорится: «По словам Гесиода (под его именем также сохранилась „Астрономия“), утренний заход Плеяд приходится на осеннее равноденствие»³⁰⁴).

Новый стиль мышления обнаруживается также в таком своеобразном сочинении Гесиода (не дошедшем до нас), которое получило название «Каталог женщин». Предание гласит, что в этом сочинении Гесиод предпринял изложение генеалогии знаменитых женщин, чья слава заключалась в амурных приключениях с богами. Внимание должно быть обращено не на авантюрный сюжет, а на склонность Гесиода к «цепочечным», «ветвистым» построениям. Неслучайный характер линейных построений объединяет «Каталог женщин» с линейной разверткой крупномасштабных эпох в «Трудах и днях».

Как показал А. Ф. Лосев, Гесиод дал нам возможность подсмотреть судьбу античной мифологии в один из самых критических ее моментов, когда она сама взывала о своей замене философией и позитивной наукой. Гесиод — едва уловимая грань между мифологией и наукой, когда первая уже умирала, а вторая не родилась.

И все же главный устой мифоконструирования у Гесиода так же, как у Гомера, оставался непоколебимым. Этот устой — гипостазирование произносимого аэдом слова. Для Гесиода миф — это глас (*ossa*) богов. Гесиод верит в мифологию как в подлинную картину мира и жизни³⁰⁵). Изображаемые Гесиодом боги, демоны и герои являются для него подлинной реальностью.

И Гесиод, и Пиндар (стих 52, или Раен VI, 6) мыслили себя пророками, провозвестниками истины, получившими этот дар от муз (дочерей Зевса). В «Трудах и днях» Гесиод прямо призывает слушаться «голоса правды» (стих 213). По существу, создавая теогонии, греческие поэты создавали самих богов: они создавали тот виртуальный мир, в котором существовали боги. Каждая черта поведения богов была измыслена поэтами, прошла через их сознание. *Изображение* богов аэдами стало способом теофании, явленности богов народу Греции³⁰⁶).

В силу прямого отождествления слова с обозначаемым референтом даже помимо своего желания Гомер и Гесиод становились ономатетами. По свидетельству Геродота, «Гесиод и Гомер установили для греков

генеалогическое древо богов, дали богам прозвища, поделили между ними достоинства и способности и прояснили их образы»³⁰⁷). А боги уже «внесли во все вещи порядок и каждой определили свое место»³⁰⁸).

Показывая, как Гомер творил мифическую реальность и выступал в роли ономатета, Геродот пишет, что Гомер *выдумал* реку Океан, т. е. именно Гомеру Геродот приписывает *изобретение* прародителя всех олимпийских богов и включение в мифологические сюжеты нового персонажа. Мифоконструирование эволюционировало по мере утверждения в жизни античного грека возросших культурных запросов³⁰⁹) по мере возникновения императивов полисной жизни, связанных с ее демократизацией. В каком виде они дают о себе знать?

Утверждение в Афинах демократических порядков знаменовало победу агоры над акрополем. С V в. на любом собрании народа, где бы оно ни происходило, на агоре, на Пниксе или в театре, прежде всего совершалось общенародное жертвоприношение Зевсу Агораю (Рыночному). Жители Керамика, в первую очередь горшечники, кварталы которых теснились у агоры и южного подножия Рыночного холма, чтити Афину Эргану. Им была близка Афина-Работница, посещающая мастерские, награждающая лучших мастеров и получающая в дар первые изделия их ремесла. Кузнецы чтити единственного на Олимпе бога-труженика, бога-кузнеца Гефеста. В V в. до н. э. культ Гефеста и Афины Эрганы пользуется особым почетом. Соответственно в Афинах воздвигаются храмы, посвященные Гефесту и Афине. Зевс становится не только «отчим», не только «помощником воинов», олицетворением «стратега и носителя победы», но и «покровителем народного собрания».

Существенный вклад в преобразование облика сакральных властителей мира внесли великие античные трагики: Эсхил и Софокл. Образы богов — продукт идеологически-ценностного конструирования. Идеологическое конструирование не закончилось Гесиодом, оно было продолжено греческими трагиками. Они проводят более четкое размежевание между миром хтонизма и олимпийцами, по сравнению с тем, которое производилось ранее.

В изображении Эсхила хтонические боги отличаются двойственностью. С одной стороны, они являются защитниками древнего материнского права, благословляющего источники жизни. На службе хтонических сил эфир, воздух, солнце, плодоносная способность Земли — матери всего живущего. Но, с другой стороны, хтонические силы ужасны и дики, как сама природа.

Конфликт олимпийских и хтонических богов — основной сюжет «Орестей» Эсхила. В первой части трилогии повествуется об убийстве Агамемнона его женой Клитемнестрой и ее любовником Эгисфом. Сын Агамемнона и Клитемнестры — Орест — велением Аполлонова оракула призван к кровавому отмщению. На восьмой год после смерти отца он возвращается в Микены и убивает свою мать и ее мужа Эгисфа. За это Эринии (хтонические богини мести) наслали на него безумие и преследовали его, но он получил от Аполлона очищение и совет молить

о защите Афины Палладу, обняв ее статую в Афинах. Там он был оправдан Ареопагом.

Возникает конфликт, острота которого четко фиксируется во второй части трилогии Эсхила — в «Плакальщицах». Требования «хтонической ночи», «матери-Ночи» (Эсхил. Евмениды, 320) вступают в открытое противоречие с приказом олимпийца Аполлона. При зарождении архаического полиса Аполлон олицетворял закон патриархата и государственные устои позднеродовой социальной организации. В третьей части трилогии — «Евменидах» — смертельный конфликт разрешается в рамках мифа. Третья часть начинается с обращения к Гее, Фемиде и титаниде Фебе, т. е. к богам земли. За ними следуют олимпийцы Аполлон, Афина, Посейдон и Зевс, не забывают и Диониса. «Так с самого начала устанавливается единство хтонических и олимпийских богов»³¹⁰.

Для Эриний, олицетворяющих материнское право, ничто не может оправдать самое страшное преступление — матереубийство (210, 212, 262, 267, 593), а вот убийство Клитемнестрой супруга, который не является кровным родственником, может остаться без последствий (605). Против этого закона выступают «молодые» боги-олимпийцы (150, 164, 778). По новым полисным установлениям, основанным Герой, Зевсом и Афродитой (211, 213), отец, получивший от Зевса скипетр на правление, стоит выше матери (203, 602, 625, 640). В конечном счете Эсхил спасает Ореста от Эриний, отвергая неизбежность насилия. Эсхил призывает на помощь разумное человеческое правосудие в лице древнего афинского суда Ареопага, оправдывающего Ореста, а Аполлон упрекает Эриний за зверство их кровавого дела (185). Тем самым примиряются между собой священные силы природы и правопорядок, установленный «небесными» богами и людьми (992).

К тому же сюжету противостояния хтонических и олимпийских сил обращается Софокл. Непредставимый нами взрыв страстей захватывает зрителя в его «Антигоне».

Креонт, царь Фив, запрещает погребение убитого брата Антигоны Полиника (его имя обозначает «многий раздор»), пошедшего войной против родного города. Для Креонта подчинение и порядок — устои, на которых покоится государство (675). Родина должна ставиться выше кровных связей (182). Богов Аида, требующих погребения, почитают напрасно (779). Однако именно на этих богов опирается Антигона. Мертвые принадлежат подземным богам (1070), и ни царь, ни олимпийцы (1072) не имеют на них права, — заявляет она. Хтонический мировой порядок Антигона ставит выше олимпийского и, отдавая приоритет хтонизму, она вынуждена уйти из жизни.

В большинстве произведений Софокла трагедия человека — «лишь отражение конфликта между Мойрой, олимпийцами и хтоническими силами, разворачивающегося в рамках мифа»³¹¹). Однако сопротивление Антигоны требованиям государственной политики и указам правителя — это мотив, за которым стоят, помимо мифа, умонастроения V в. до н. э. с их анархистствующим элементом.

В эпоху расцвета афинской демократии ее идеологи надеялись как-то обуздать силы произвола и насилия, чаще всего отождествлявшиеся с вмешательством «хтонической ночи» в дела людей. Отсюда их стремление облагородить облик и хтонических, и олимпийских богов. Согласно Гесиоду, власть над миром переходила от одного поколения богов к следующему поколению. Но тогда и Зевс — всего лишь очередной царь над богами и людьми, имеющий свою predetermined судьбу — быть низвергнутым. Прометей — «Провидящий» судьбу Зевса — выступает у Эсхила благодетелем людей, восставшим против тирании Зевса, для Прометея очевидно, что тирании Зевса неизбежно нужно положить предел.

На вопрос Океанид: «кто в действительности является кормчим, правящим кормовым веслом „энанки“ (судьбы — „необходимости“)?» Прометей отвечает: «Трехликие Мойры и помнящие Эринии» (Прометей, 516). «Значит, и Зевс слабее?» (Там же, 517) — переспрашивают Океаниды. На что Прометей отвечает: «Конечно, кому бы то ни было не избежать-таки predetermined» (518).

В массовом сознании утверждается новая ментальная установка:

Надо с легкостью
Переносить свой жребий, зная накрепко,
Что власть непобедима неизбежности.

(Эсхил. Прометей прикованный, 103–105)

А значит, неизбежен триумф новых порядков над старыми себя изжившими. Победа нового порядка «благозакония» приводит к преобразению даже самих Эриний. Эринии трансформируются в Эвменид. Они становятся божествами благодати, предотвращающими несчастье и дарующими плодородие. В этом новом качестве Эринии предстают у Эсхила³¹²).

Глубокий надлом мифологической когнитивности произошел тогда, когда в скульптурах и барельефах стали видеть не воплощение, а *изображение* бога. С этого момента античное сознание расстается с отождествлением бога с его изображением. Скульптурное изображение служит не призыванию бога, а средством его умиловления, предметом поклонения, но не более того. Осознание отношения жертвователя с его богом происходит в принципиально новых когнитивных формах. Бог отделяется от своего адепта, объективируется и осознается как внешняя сила, которая может уступить, а может и не уступить молитве. Религиозный порыв может быть не принят богом, и пожелания адепта остаются чуждыми последнему. Именно на пути отстраненности от сверхъестественных сил субъективный мир, наполняющий душу человека, предстает как *неподлинное*, неокончательное бытие. Бог выступает как сила, неподвластная человеку. Он не внутри нашего сознания (в силу акта теофании), а *вне* нашего сознания. Укорененное в самом себе бытие находится *вне* человека, а не внутри него. Отделение бога от человека есть одновременно его *удаление*. Там, где образ бога объективируется, место мифологии заступает религия.

Когда в скульптурах и барельефах стали видеть не воплощение бога (теофанию), а *изображение* бога, мифическая реальность утрачивает

достоинство подлинности. Сакральное и профанное сближаются между собой или рассматриваются в одной плоскости.

Уже при Кимоне (чье политическое возвышение пришлось на 60-е гг. V в. до н. э.) возводятся памятники победы афинян над персидским войском. Таков первый портик с колоннадой — так называемая Пестрая стоя, украшенная картинами. На средней части стены изображены борьба Тезея с амазонками и взятие Трои. Рядом — картина, изображающая Марафонскую битву. В центре сражения варвары (персы) бегут и толкают друг друга в болото. На краю картины изображены финикийские корабли, варвары стараются влезть на них, и эллины их убивают. Уже само расположение картин поднимало значение Марафонской битвы до высоты «мировых» событий, приравниваясь к борьбе Тезея с амазонками. Так вожди афинян и прежде всего отец Кимона Мильтиад начинают соперничать в славе с бессмертными героями гомеровского эпоса.

Эту традицию продолжил Перикл. В 442 г. до н. э. в честь победы над Ксерксом был воздвигнут Одеон для музыкальных состязаний на Панафейских праздниках. В 450–440 гг. было осуществлено на агоре строительство храма Гефеста. Наконец, на месте разрушенного персами древнего храма Афины на Акрополе был воздвигнут мраморный храм девы Афины (*Parthenos*) в 449–438 гг. до н. э. Парфенон был построен архитекторами Иктином и Колликратом под руководством Фидия. Хрисоэлефантинная статуя Афины с Никой на правой руке была изготовлена самим Фидием, остальные скульптурные украшения были сделаны его учениками. Именно Фидий посягнул на «святотатственную» трактовку мифологических сюжетов. В изображении Тезея на щите Афины можно было узнать Перикла, а свой автопортрет Фидий поместил среди воинов, сражающихся с амазонками в виде плешивого старичка, двумя руками бросающего камень в кентавров. В Парфеноне как памятнике победы над персами уже не обитала Афина, здесь присутствовало ее одухотворенное изображение. Изображение Перикла и самого Фидия в самом священном для афинян месте продемонстрировало гражданское мужество художника, прославившего под мифологическим обликом исторические деяния своих сограждан.

Начиная с V в. до н. э. на агоре воздвигаются статуи не только богам и героям, а и историческим персонажам — тираноборцам Гармодию и Аристоклону, с IV в. до н. э. на агоре начинают возводить статуи полководцам. Статуи становятся мемориальными памятниками, а значит, перцептивному реализму наносится такой сокрушительный удар, от которого ему трудно становится оправиться. Память о богах и память о людях сохраняется одними и теми же художественными средствами.

Но не только в мифологической, а в философской картине мира рецидивы перцептивного реализма длительное время давали о себе знать. Именно по этому пути пошел неоплатонизм. Так что не будем удивляться категоричности Прокла, утверждавшего, что «Фидий, творя своего Зевса (имеется ввиду скульптура Зевса Олимпийского. — *Е. Р.*), взирал не на рожденное, но пришел к мысли Гомера Зевса» (Прокл. Комментарий к «Тимею», II, 81 с.). Иначе говоря, Фидий «не выдумал» образа Зевса,

а тот явился его умственному взору *таким, каков он есть*. И все-таки трещины в мифологической картине мира становились все более заметными. Не случайно преемник Эхила и Софокла Еврипид видел в мифе нечто недостоверное, не внушающее доверия. Знаменитый миф о том, как Зевс в гневе на Атрея заставил солнце изменить свой путь, Еврипид назвал «страшными сказками», которым нет веры и которые создаются людьми в угоду божеству. Другим колебателем мифосознания был Аристофан. Так, в комедии Аристофана «Лягушки» Дионис участвует в собственном великом празднике в качестве трусливой фигуры, безуспешно пытающейся выдать себя за Геракла, и потому вдвойне смешной.

Таким было бесславное угасание мифологической когнитивности в условиях небывалого подъема античной культуры. Однако оно не стало *заключительным* актом в распре мифа с логосом.

Глава 9

Магический ритуал в индоевропейской традиции

Для архаического сознания миф — это и система опыта, и система реальности. Миф неразрывно связан с его вербализацией: рассказывание мифа создает его. Однако когнитивность мифа характеризуется не только способом его вербализации, не менее резко она выражается в действиях, в коллективных и индивидуальных способах целеполагания. Уже то, какие цели ставит себе человек, очень многое может сказать о его менталитете, о тех регулятивных конструкциях, которые владеют его умом.

Магический ритуал с этой стороны представляет особый интерес. В своей книге «Магия, наука и религия» (1954 г.) известный британский антрополог Бронислав Малиновский подчеркивал, что магия возникает из представления о сверхъестественной безличной силе, в которую верит большинство первобытных людей. Это такая сила, которая приводит в действие все, что имеет отношение к жизни первобытного коллектива и является причиной наиболее важных событий в сфере сакрального (священного) бытия общины. «Эта сила, называемая мана у некоторых меланезийцев, арунг-квилта у части австралийских племен, вакан, оренда, маниту у различных американских индейцев, а где-то и вовсе безымянная, становится чуть ли не всеобщей идеей, обнаруживаемой везде, где процветает магия»³¹³).

Магия, — подчеркивает Б. Малиновский, — основывается на убежденности человека в том, что он может лично воздействовать на природу, если только узнает магические «правила». По мнению Б. Малиновского, по сравнению с магией религиозная мифология более разнообразна и ложна и более креативна: «Как магия, так и религия возникают и функционируют в ситуациях эмоционального стресса: в периоды жизненных кризисов, неудач в важных делах, смерти и посвящения в тайны племени, несчастной любви и неутоленной ненависти. Магия и религия предполагают выход из этих ситуаций и тупиков, но не практическим путем, а исключительно с помощью ритуалов и веры в сверхъестественное. Область сверхъестественного в религии включает в себя веру в призраков, духов, в примитивные предчувствия, провидение, в хранителей племенных тайн, а в магии — в первозданную силу и мощь самой магии»³¹⁴).

Назначение магии — утверждает британский этнограф и антрополог — ритуализировать человеческий оптимизм, усиливать веру в победу надежды под страхом. «Магия, — говорит Б. Малиновский, — дает человеку больше уверенности в борьбе с сомнением, больше стойкости

в борьбе с нерешительностью, больше оптимизма»³¹⁵). По представлениям автора, с древних времен она является уделом специалистов, так как самой первой профессией (выделившейся из профанной, обыденной деятельности) было колдовство или знахарство.

Магия основывается на убежденности человека — как заказчика, так и организатора магического ритуала, что сверхъестественная сила, вложенная в вещи (или в самого человека) извне, может быть подчинена магическому воздействию. Это убеждение опиралось на веру в магию слова, действующего по принципу: «Как сказано, так и будет исполнено», а также на веру в магическую силу специально изготовленного предмета — амулета, действующего по схеме «согласия» (симпатии) или подобия желаемого с производимыми священным предметом манипуляциями. Волхв, маг, колдун (волшебник) были убеждены, что, манипулируя специально подобранными предметами, вещами предписанным, строго регламентированным способом, можно упорядочить и сконцентрировать иницированную ритуальным способом магическую силу, вызвать ее направленное энергичное действие, то ли благодатного, то ли вредоносного свойства.

К самым древним памятникам письменно фиксированной ритуалистики относятся «Ригведа», «Яджурведа» («веда жертвоприношений») и в особенности «Атхарваведа» («веда заклинаний») ³¹⁶. Ведийские тексты насквозь проникнуты магией. Одни и те же ритуалы могли использоваться как в религиозных, так и в магических целях.

Религиозный обряд — шраута — представлял собою грандиозный ритуал жертвоприношения огнем и требовал участия многих разрядов жрецов. Само жертвоприношение в значительной мере представляло собой магическое действие, будучи попыткой адепта непосредственно воздействовать на богов.

Примыкавшая к «Ригведе» «Яджурведа» распадалась на две части: Черную и Белую Яджурведу. Белая Яджурведа была обращена на достижение добра от Атхарванов (потомков первого жреца, добывшего огонь трением). Черная Яджурведа была обращена на достижение зла с ангирасами (потомками старца Ангираса). Максимально краткие изречения, предназначенные для заучивания наизусть и точной передачи из поколения в поколение ритуальных формул, получили название сутр (*sutra* — нить). Сутры «Атхарваведы» посвящены ритуалам *grhya* (грихья), т. е. домашним обрядам. XX книга «Атхарваведы» целиком заимствована из «Ригведы» (преимущественно из X мандалы). Запись грихья сутр относят к середине I тысячелетия до н. э. Более поздняя редакция «Атхарваведы» состоит из 20 книг, включающих 6 000 стихов (сутр). Сутры содержат заклинания на сохранение любви, царской власти, на долголетие «в сто осеней», заговоры от болезней, проклятья соперникам и соперницам и т. п. К «Атхарваведе» примыкал сборник сутр о магических обрядах — «каушика-сутра».

Идея гипостазированного слова рождала веру в магию слова. Если все свойства предметов *вкладываются* в них извне, значит, посредством слова, принадлежащего к сокровенной сути священной силы, в предмет

может быть вложена его сущность: свойство, *желаемое* заказчику соответствующего заклятья. Ведь то или иное свойство *предписано* предмету соответствующим словом. Вот почему на силу слова возлагали свою надежду все колдуны и маги для достижения встающих перед ними задач³¹⁷).

Первая книга «Атхарваведы» открывается гимном на «На сохранение Священного Знания» (АВ I, 1). Гимн обращен к божеству — Повелителю Речи — с просьбой удержать в заклинателе сокровенное знание, обладающее магической силой. Атрибутом Повелителя Речи (*vacaspáti*) наделялись разные боги: Сома (вдохновительница поэтов), Вишвакарман (творец всех существ) и прежде всего — Брихаспати (бог священной речи, молитвы).

Вот как выглядел заговор «Против дурных знаков на теле»:

То ужасное, что есть в твоём существе, на теле,
Или, что в волосах, или облике (твоём)
Все это мы *выбираем речью* (курсив наш. — Е. Р.),
Пусть бог Савитар приведет тебя в порядок!

По принципу: «Как сказано — так будет сделано» строилось большинство заговоров и заклятий типа «Улетай прочь, кашель» или «Дай мне жену». Обращение к невесте выглядело следующим образом: «Взойти на ложе с добрыми мыслями, роди потомство этому мужу» (АВ XIV, 2.31). Заговор «На успех царя» провозглашал:

Ты, с обликом льва, сожри все племена!
Ты, с обликом тигра, уничтожь врагов!
Единый глава, с Индрой-союзником, победитель,
Вырви удовольствия у враждующих (с нами)!

По той же причине признавалась решающая роль имени в поведении и судьбе человека. Само наделение именем ребенка приобретало магический статус, программировало у ребенка наличие нужных качеств. Желаемое качество «влагалось» в окончание имени. Отсюда в индийских именах широкое распространение получили такие компоненты имени: шарман — «радующий», варман — «защищающий», гупта — «хранимый» и т. п.³¹⁸

Согласно таким представлениям, имя — существенная часть личности его носителя. Если имя — это суть человека, то узнать имя врага («захватить» имя) означает получить врага в свою власть. По указанной причине собственное имя следует скрывать от посторонних. Правильно назвать, произнести означает приобрести магическую власть над произносимым (то ли над вещью, то ли над человеком). Отсюда типичный мотив в заговорах «Атхарваведы» — это мотив узнавания тайных имен (отличающихся от прозвищ) и мотив называния этих тайных имен.

Не только пожелания, но и проклятья звучали крайне эмоционально-выразительно:

О скопец, скопцом я сделал тебя!
О Евнух, евнухом я сделал тебя!
О лишенный сока, лишенным соком я сделал тебя.

(АВ VI, 1383)

Или (при изгнании болезни):

Убит царь червей и их предводитель убит.

Убит червь, у него убита мать, убит брат, убита сестра!

(АВ, 324)

Нужно отметить, что «медицинские» заговоры, содержащиеся в «Атхарваведе», демонстрировали хорошее знание анатомии человека. Вот пример:

Да соединится твой (костный) мозг с мозгом, твой сустав с суставом:

да срастется то, что отпало от твоей плоти, да срастется кость!

Да сложится (костный) мозг с мозгом, да срастется кожа с кожей;

да срастется твоя кровь, кость: до срастется плоть с плотью!

Да придет в соответствие волос с волосом, кожа с кожей;

да срастется твоя кровь, кость; сложи вместе, о растение,
то, что разделено!

На славянские и германские параллели этому заговору ссылается В. Н. Топоров в своей работе: «К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул»³¹⁹).

Характерно название растения, способствующего заживлению ран и переломов: арундхати — «срастительница».

Магическая ритуалистика выросла на почве тотемной мифологии и представляла собой некоторую её спецификацию. Соответственно в магической ритуалистике происходит сужение мифологической идеи «все во всем» до идеи *согласия* всего со всем, в особенности *согласия подобного с подобным*. «Согласие» устанавливается между подобными вещами таким образом, что подобное *притягивает* к себе подобное, подобное *управляет* подобным, а малое подчиняется большому. Так как малое, будучи отражением большого, связано с большим, оно *призывает* к себе большое. Отсюда главенствующая роль амулета (*малого* артефакта) в призывании магических сил. Действию амулета, в котором сосредоточивается мировое целое, подчиняются сами боги.

Так, при произнесении заговора «На успех царя» пурохита (домашний жрец царя) готовит священную воду, состоящую из многочисленных предписанных компонентов (воды из священной реки, из водоворота, капель дождя, собранных в солнечный день и т. д.). Готовят кашу. Царя, находящегося на тигровой шкуре, кропят священной водой, кормят кашей. Затем царь садится на коня и едет в «непобедимую» сторону — на северо-восток, где в небесных чертогах обитают боги.

По ведийским поверьям, мед воплощал стихию жизни, он обладал оплодотворяющими способностями и его вместе с маслом (гхи) лили в первую борозду (АВ III, 117.3). Возлияние медового напитка должно было вызвать рост ячменя, обилие зерна. Кроме того под лемех плуга клали жертвенную лепешку. Особые заклятья служили для заговаривания молнии, чтобы она пощадила зерно. Заговаривали вредителей зерна и воров. Существовали заговоры на дождь, на возвращение потерянных коров, на изгнание червей из коров.

Во время брачной церемонии на колени невесты сажали маленького мальчика-брахмана, чтобы ее потомство было мужского пола. Воплощением мужской силы считался бык. В брачную ночь под ложе подстилали шкуру рыжего быка, что должно было способствовать плодовитости женщины.

Во время обрядов жизненного цикла — санскар — при словах «Благо этим!» брахман-маг правой рукой совершал жертвенное возлияние в костер для друзей. При словах «Горе тем!» он же левой рукой выливал в жертвенный костер возлияние из определенного зловредного растения. Далее брахман, установив ветку дерева ашватха к северу от костра, обвязывает ее синей и красной нитью, а затем машет ею на юг, прогоняя демонов, несущих зло, в царство мертвых.

В то время ведийские арии верили, что, раскладывая магические петли, можно запутать врага. Окружая себя изогнутым стеблем тростника, тетивой лука и колесом, человек как бы окружал себя непреодолимой преградой от врагов.

Варуна как бог темных вод насылал на нарушителей общинных обычаев водянку. Чтобы «присушить» любовь, нужно было женскую фигурку проколоть стрелой так, чтобы было поражено сердце, и т. д. Этот ритуал является приворотным заговором, где заказчиком выступает мужчина³²⁰). В других приворотных заговорах использовалась сладкая трава («медовая»), веточки определенных растений, волос человека, которого надо приворожить и т. д.

Ведийская ритуалистика несла в себе печать тотемного прошлого, для которого существуют только чувственно материальные вещи. Для такого мышления атрибуты вещей выступают как вещи. Все, что принадлежит вещи, в свою очередь есть вещь, т. е. обладает самостоятельным бытием. Отсюда вытекала идея пространственного перемещения качеств и атрибутов вещей. Свойство, «призванное» магической силой, *перемещается* с одной вещи на другую и перемещается чувственно-пространственным образом, т. е. исключительно как *тело*. Сама вещь становится сгустком магической силы, но магическая сила действует вполне материально-телесно. В силу такой ментальной установки сутры «Атхарваведы» отвечают той ступени когнитивности, когда сознание целиком ориентировано на чувственно-материальные вещи и гилетические императивы.

Сгусток магии, сотворенный заклятьем колдуна, можно спрятать, подбросить к местонахождению жертвы заговора, укрыть в очаге, в сыром мясе и т. д. Самой распространенной является идея стряхивания грехов, наподобие того, как стряхивают пыль с колен.

При завершении похорон обращаются к пыли: «Ты, спутница человека, мы стряхиваем грех, чтобы никто еще из нас до срока не ушел».

В ритуалах избавления от болезни или греха использовалось растение, которое так и называлось «апамарга» — «стряхивание».

Вот как звучит заговор «К Агни — похоронному костру и огню домохозяина»:

18

В этот истребляющий огонь мы стряхиваем несчастья.

19

На свинец стряхните, на камыш стряхните.
И в огонь истребляющий, что (надо стряхните),
А потом на черную овцу!
Головную боль — на подушку!

20

Стряхнув на темную овцу,
Станьте чистыми, годными для принесения жертв.

(АВ XII, 2.13)

Точно так же материально-телесно можно забрать или присвоить достоинства врага:

Их жертву, а также *блеск* (курсив наш. — *Е. Р.*),
я беру себе и богатство их собственности
и их *помыслы* (курсив наш. — *Е. Р.*).

(АВ I, 9.4)

Исполнитель заклатья отсылает колдовство прочь, насылая его обратно на колдуна, яд — на змею, проклятье — на проклинающего, *выпускает* из сердца ревность, *прогоняет* дурные сны, находит дыхание умирающего у ветра, зрение — у солнца, приносит умирающему жизненную силу. Специфическим способом избавления от грехов было их *смывание*.

В более позднем сочинении «Сутра об омовении» указывалось, что в омовение входил обряд «устранения греха». Горсть воды в правой руке подносили к лицу и прочищали ноздри, выливая затем воду на землю в левую сторону. На заключительном этапе, сменив мокрые одежды и накинув верхнее платье, человек омывал и вытирал землею руки и ноги, затем окроплял тело водою при помощи связок священной травы куша.

Предварительным условием жертвенного омовения было бритье или подстригание волос и бороды, срезание ногтей. Считалось, что та часть тела человека, которой не касается вода, нечиста.

Особую ценность придавали совпадению между звучанием слова и означенностью телесного посредника ритуала. На ведийском санскрите *масло* и *привязанность* обозначаются одним и тем же словом — «снеха». Чтобы *привязать* качество к человеку, нужно было совершить ритуал помазания. Ритуал *помазания* должен был служить переходу в другое состояние, он обеспечивал ритуальное возрождение и возвышение статуса.

Гилетическое восприятие мира давало о себе знать на каждом шагу. Неуспокоенная душа изображалась в виде скелета. Чтобы оградить ритуальную церемонию от присутствия злых демонов, нужно было произвести как можно больше шума. Шум и музыка должны были отпугивать демонов как на свадьбе, так и на похоронах.

Еще в начале XX в. исследователи отмечали, что в рамках ведийской мифологии такие состояния, как грех, блеск, благополучие и прочие, воспринимаются как реальные предметы, «тела»³²¹). Порча, насылаемая врагом, также мыслилась вполне телесно³²²).

Чувствительным индикатором уровня когнитивности ведийских ариев может служить состав пантеона и пандеона (сборища демонов), к которому обращаются с заговорами и заклятьями. И Небесные боги, и люди постоянно воюют против демонов. По существу, это борьба против злых стихий природы, неизменно угрожающих человеку. Когда энергии тепла и холода, дождя и засухи, Дня и Ночи осмысляются со стороны своих вредоносных действий, они идентифицируются в качестве демонических, разрушительных сил. Боги призываются на помощь людям для того, чтобы справиться с силами Хаоса, с теми силами, которые подрывают само существование человека. Демоны, как правило, именуется дасью, т. е. «черными». Они принадлежат к невидимому миру, пребывая в царстве Ночи. Это с одной стороны. С другой стороны, они принадлежат к той неразличимости, которая господствует в сознании архаического человека. И там, и здесь демоны *сливаются* с тьмой Ночи и с сумраком сознания.

Само наименование демонов «дасью» подчеркивает их принадлежность к несвязности и неопределенности размытого и расплывающегося во все стороны Мрака. Как потенции зла они могли выделяться лишь своими черными делами. По *насылаемому* злу демоны различались между собой. Соответственно демоны выделялись не структурно, а функционально: в самом их наименовании господствовала изобразительная описательность, структурная недифференцированность. Отсутствие собственных имен, обозначение демонов одними лишь назывными именами указывает на определенную ступень когнитивности, на которой люди еще не научились должным образом ни соединять, ни разъединять стихии природы в своем сознании.

Как же именуют демонов в заговорах «Атхарваведы»? Если в заговоре фигурирует изгоняемая ведьма Грахи, то *grahi* — буквально «припадок», преждевременная родовая «схватка». Другая женщина-демон, угрожающая беременной женщине, называется Мехини — «выкидывающая». Воплощением бессознательности (неразумия) служат пишачи, и овладение девственницей в бессознательном состоянии именуется пайшача «*свойственная пишачам*». Жизни ребенка угрожают демоны Вигхна — «убивающий», Викрити — «уродство», Вирупа — «безобразный» и др. Заговоры часто обращены против Хантимукхи, представляющего «лицо убийцы», или против Харьякша — «желтоглазого».

Вот типичное обращение к демону:

Ты, что «Грубый» по имени, — зев черной птицы.
Знаем мы тебя, таковского.

(АВ XIX, 57)

Противоположностью Тьмы всегда был Свет, вот почему главным убийцей демонов зла был Агни. Идея очищения от скверны, насылаемой демонами, огнем — ведущая идея «Атхарваведы». Сполохами огня Агни обнаруживает демонов, скрывающихся в Ночи и заставляет их спасаться бегством. Кто из демонов не успел исчезнуть достаточно быстро, будет корчиться в муках всепожирающего Пламени. После того, как потухал кремационный костер, «пожирающий мясо», зажигали искупительный,

светлый костер, чтобы очиститься от миазмов смерти, от эманации посмертного существования.

Еще один дифференциальный признак когнитивности — антропоморфный или неантропоморфный облик богов. Устойчивая структура связывалась в архаическом сознании с обликом человека, т. е. должна была быть антропоморфной. Анатомические особенности человеческого тела были хорошо изучены и хорошо отдифференцированы. Все антропоморфное легче запоминалось и западало в сознание. Все неантропоморфное было хуже изучено, не столь быстро укладывалось в матрицы восприятия. Наконец, все неантропоморфное было меньше подчинено человеку и подавляло последнего своей мощью.

Неантропоморфность — показатель непродвинутости сознания в овладении внешним миром. Но в заговорах постоянно фигурируют неантропоморфные фигуры. Здесь и Гибель — *nirnti* («хаос», «несвязность») и Бхага («доля», «участь»). В заговоре «К безымянным дарителям» (АВ IV, 7) говорится:

Недостижимы те ваши деяния,
Которые вы первыми совершили...

Неантропоморфны такие божества, как Скамбха (космическая опора), Прана — «дыхание». Повелитель демонов — Куркура (насылающий на человека наиболее страшные болезни) изображался с собачьей головой. На основе гилетической трактовки абстрактных космических начал складывается пантеистическое мировидение, отождествляющее телесное и духовное бытие. Космические начала еще неантропоморфны, но уже выступают под собственными именами, причем нарицательный или собственный смысл именованья плохо различается в одной и той же сутре.

Так, в заговоре «На поставление царя» фигурируют *pathya revatir* — «счастливые пути», согласие которых *призывает* царя на царствование (АВ III, 4.7). В другом заговоре счастливая участь отождествляется с божеством пашни Шуной. *ṣuna* — бог и пожелание удачи. Соответственно полисемично само заклятье:

Удачно (*ṣuna*) пусть — волы, удачно — люди
Удачно пусть пашет плуг.
Удачно пусть завяжут ремни!
Удачно размахивай стрекалом.

(АВ III, 17.6)

Нарочитая двусмысленность становится гарантом магической эффективности заговора.

Неразвернутость семантики заговора выступала залогом успешного достижения магических целей, манифестируемых как магические, и только как магические, а не какие-либо иные.

В отличие от «пяти народов» Северо-Западной Индии, в Древней Греции широких размах приобретают государственно отправляемые ритуалы. Магия подчиняется не ритуалу «На поставление царя», а ритуалу

«поставления» государства-полиса. Такой ритуал направлен на укрепление благополучия всех граждан города-государства как единой общины. Но когнитивные механизмы ритуала обновления и поддержания благополучия общины во многом были сходны с когнитивностью первобытных заговоров. В Афинах соответствующие обряды и празднества были приурочены к тому, чтобы «напитать» новой энергичностью богиню Афину, не дать ей ослабиться из-за порчи (загрязнения) ее скульптурного изображения.

С VII в. до н. э. в древнейшем храме на Акрополе — Эрехтеоне — была поставлена статуя Афины Полиады — «защитницы города», вырезанная из оливкового дерева и укутанная пеплосом (четырёхугольным куском вышитой ткани). По преданию статуя упала с неба. «Живая» Афина держала в руке росток оливкового дерева. По народным поверьям, олива — воплощение плодоносности. Но когда функция обособляется от своего носителя, она получает способность к пространственному перемещению и «заражению» плодоносностью всей территории. Растительная плодоносность — в зависимости от сезона года — мерами опадала и мерами восстанавливалась. Восстановлению плодоносности всей земли Аттики служил специальный праздник омовения деревянной скульптуры, в которой «жила» богиня Афина. Празднество совершалось в последний месяц перед жатвой и именовалось плинтерией.

Статую под охраной конницы эфебов жрецы переносили к морскому заливу, где две девочки совершали таинство омовения и очищения статуи от грязи и здесь же стирали старый пеплос. Возвращение статуи в храм происходило вечером при свете факелов. Омовение статуи служило очищению от скверны и несчастий городской общины, восстанавливая сакральность богини во всей ее мощи и блеске и обеспечивая тем самым процветание афинского демоса в целом. Одновременно лампада, горевшая перед статуей, наполнялась новым оливковым маслом, озаряя всю жизнь возродившимся светом.

С учреждением Эрехтонием Панафиней в весенний период ежегодно совершалось таинство ночного перенесения девочками-аррефорами — («носительницами тайного») ларца с хлебцами в виде змей и фаллов, которые предназначались Агравле — «Полебороздной» и спускались в подземелье храма. Эти приношения должны были инициировать плодородие всей афинской земли. Праздник именовался аррефорией.

Чтобы «призвать» на общину благословение богов, устраивались спортивные состязания, ристалища, драматические представления с танцами и пением. В Греции каждый танец был посвящен кому-либо из обитателей Олимпа и отражал то, что должно было быть свойственно тому или иному божеству, тот мир, на который бог распространял свое покровительство. Таковы хороводы, обязательные во время Панафинейских празднеств в Аттике. Нарядно одетые девушки двигались ритмично, распевая обрядовые песни, прославляющие богиню Афину, покровительницу государства. Вся танцующая процессия направлялась к храму богини на Акрополе.

Во время праздника Осхофорий, справлявшегося в Аттике со времен легендарного царя Тесея, по домам ходили юноши с ветвями оливы или лаврового дерева, украшенными лентами, сладостями и фруктами; такую ветвь называли «иресиона». При этом распевали песенку:

Иресиона, даруй нам фиги и хлеб в изобилие,
Дай нам меда вкусить, натереться оливковым маслом,
Чистого дай нам вина, чтобы сладко уснуть, опьянившись.

(Цит. по: *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Тесей, XXII)

В «царском» Риме в ту же эпоху происходило последовательное огосударствление религии и связанных с нею ритуалов. В то же время следы «уговора» с богом по принципу реципрокации здесь были гораздо сильнее, чем в Древней Греции. Боги понуждались к благосклонности по формуле «Я тебе — жертву, ты мне — благорасположение».

В Риме в майские иды совершались Аргейские жертвоприношения. В этот день полагалось приносить человеческие жертвы. Возможно, в память о древнем обычае, когда стариков старше 60 лет бросали в Тибр, вместо людей в более позднюю эпоху в Тибр стали бросать человеческие чучела из тростника. Вместо принесения кровавых жертв богам подземного царства в Риме начали устраивать гладиаторские бои и многочасовые цирковые представления.

Наряду с государственными церемониями в быту прочно утвердились домашние обряды, посвященные разным фазам человеческой жизни.

В Афинах брачная церемония выглядела так. После совершения сакральных обрядов отец вручал свою дочь прибывшему зятю, произнося ритуальную формулу, подтверждающую, что с этой минуты девушка свободна от обязанности приносить жертвы своим предкам, а будет теперь участвовать в жертвоприношениях предкам ее мужа. Это был важнейший сакрально-правовой акт: отец освобождал дочь от своей власти и передавал ее под опеку мужу, в семью которого она переходила. Ставя невесту перед домашним божеством, новобрачную кропили очистительной водой; она же прикасалась к священному огню. Священный обряд бракосочетания завершался тем, что после произнесения молитвы новобрачные делили между собой хлеб, пирог, несколько фруктов. Это разделение еды перед очагом означало, что новобрачные связываются между собой и с богами тесными узами³²³).

В Афинах классического периода «благородного мужа» клали в гроб кипарисового дерева. Туда ставили сосуды с вином и оливковым маслом, оружие и украшения из опасения, что в противном случае усопший может вернуться на землю и востребовать свое добро. В Риме, когда тело предавали земле, произносилась сакральная формула: «Прощай, чистая душа; да покоятся мягко твои кости; да будет легка земля над твоими останками; да будет земля тебе пухом». Поминальные дни духов предков в Риме назывались Лемуриями. В дни Лемурий (9, 11 и 13 мая) храмы запирались, а отцы семейств, опасаясь вторжения в свои дома бродячих духов подземного мира, бросали на дорогу зерна бобов, заклиная от имени всех членов семьи: «Отойдите, маны!».

Магическая функция наречения имени в Древней Греции сохранялась в полном объеме, сохраняя типологическое сходство с ритуалистической ведийских ариев. Было принято давать ребенку имя, посвященное тому или иному богу. Соответствующие имена назывались «ономататеофора». Родители твердо верили, что каждое имя содержит в себе нечто магическое. Ребенок именовался даром, ниспосланным излюбленным родителями богом. Так наречением имени ребенок отдавался под опеку бессмертного тезки. Типичными были такие «ономататеофора»: Диадор (дар бога Зевса), Аполлор (дар Аполлона), Артемидор (дар Артемиды, но, может быть, и дар Артемиде), Диоген — «происходящий от Зевса».

Другую группу имен составляли имена, как бы присваивающие ребенку желаемое качество: ту добродетель, которую хотели увидеть во взрослом человеке, или присваивающие ребенку черту характера, сулящую последнему успех и благополучие. Среди мужских имен мы находим Софокла — «славного мудростью», Фемистокла — «славного справедливостью», Гиерокла — «славного святостью». Девочек в Греции называли: Елена — «Светлая», Евклия — «Доброслава, или Прекраснослава», Евгения — «Благородная» и т. д.

В комедии Аристофана «Облака» жена героя комедии — Стрепсиада — во что бы то ни стало хотела видеть своего сына победителем состязаний на ипподроме и требовала, чтобы в имени ребенка обязательно содержалось слово «(г)ипп(ос)» — конь. Поэтому отец должен был назвать сына Хариппом либо Ксантиппом или в таком же роде. Родители дали Платону имя Аристокл — «славный своим совершенством». Легенда гласит, что Геракл был назван родителями Алкидом — «сильным».

В греческой семье фамилий, объединяющих весь род и переходящих от отца к сыну, не было. Одинаковые имена могли носить люди, принадлежащие к разным семьям, не находящиеся между собой ни в каких родственных отношениях. В юридических и административных актах полагалось приводить имя отца: Фемистокл, сын Неокла, Перикл, сын Демосфена. Сын Перикла и Аспазии получил имя отца, дочь поэтессы Сафо — имя своей бабки. Если дело происходило в Афинах, в официальных документах нужно было указывать: к какой из городских фил принадлежит человек или уроженцем какого города является (для метеков).

Заговоры «на урожай» в эпоху античности не сильно отличались от подобных же заговоров у ведийских ариев.

Известно, что Катон Старший (III–II вв. до н. э.), который последовательно занимал государственные посты консула, претора, эдила, особо заботился о повышении рентабельности сельского хозяйства в Риме. Его перу принадлежат развернутые рекомендации по образцовому ведению сельских работ: «О сельском хозяйстве», где большое место уделяется соблюдению владельцами вилл необходимых ритуалов, взятых в их полном объеме.

С именем Ромула связывают учреждение особой жреческой коллегии из 12 человек, называвшихся «арвальскими братьями» (лат. *arvalis* — полевой, пахотный). В середине мая коллегия устраивала праздник тор-

жественного обхода полей в честь Марса, Цереры и богини Деи Диамбарвалии.

Вот как описывается посвященное богам праздничное шествие.
В белых одеждах толпа, в свежих масличных венках.
Боги отцов, святым мы поля, поселян освящаем;
Дальше от наших границ вы отгоняете беду.
Пусть же обманной травой не смеются над жатвою нивы,
Пусть не боится волков, стадо покинув, овца.
Чисто одетый тогда, в урожае уверенный пахарь
Будет в огонь очага смело поленья бросать.

(Тибул. Элегии, II, 1.14–24)

А вот как символическое очищение полей, чтобы боги даровали хороший урожай, описывает Катон Старший: «Отец Марс, молюсь тебе и прошу тебя, будь благ и милостив ко мне, к дому и к домочадцам моим: ради этого повелел я обойти этим шествием вокруг поля, земли и имения моего, да запретишь, защитишь и отвратишь болезни зримые и незримые, недород и голод, бури и ненастье; да ниспошлешь рост и благоденствие злакам, людям и посадкам; да сохранишь здоровыми и невредимыми пастухов и скот, да пошлешь здоровье и преуспевание мне, дому и домочадцам моим. Того-то ради... будь почтен этими животными-сосунками, коих принесут тебе в жертву». Полагалось отобрать для жертвоприношений лучшего поросенка, ягненка и теленка; кроме того в жертву Отцу Марсу приносили священный пирог из ячменной крупы, масла и меда и вдобавок жертвенные лепешки или пирожки. Если в жертвенных животных оказывался какой-либо изъян, Катон советовал произнести такую формулу: «Отец Марс, тот поросенок был тебе негоден, поэтому приношу тебе в искупление этого поросенка» (Катон Старший. О сельском хозяйстве. CXLI).

Отдельно Катон рассказывает о жертвоприношениях по обету.

Во имя сохранения здоровыми волов усадьбы нужно было поступить так: «Днем в лесу принеси Марсу-Сильвану жертву за каждого вола отдельно: сложи в один сосуд 3 фунта полбенной муки. 4,5 фунта сала и 4,5 фунта мясной мякоти. Так же влей в один сосуд 3 секстария вина». «Когда жертва принесена (богу оставался только жертвенный дым — сам бог должен был вселиться в адепта, чтобы наслаждаться пищей. — *Е. Р.*), сейчас же на месте надлежит ее съесть. Женщине при этой жертве нельзя присутствовать и нельзя ей видеть, как она приносится. Жертвоприношение такое можешь, если хочешь, совершать ежегодно» (Там же. LXXXIII).

Широкое распространение в эпоху античности гаданий и пророчеств, видимо, не было случайно. Скорее, оно было связано с утратой доверительных отношений с богами.

По мере вытеснения симметричной реципрокации ее асимметричными вариантами происходило возвышение богов над людьми. Дакшина — вознаграждение как жрецу, так и самому богу подразумевала отдарок в размере, отвечающем силе одариваемого. Когда бог перестал быть «союзником» и превратился в повелителя смертных, рождается сомнение,

можно ли вознаграждением, предназначенным богу, *вынудить* бога (ради сохранности космического порядка, стоящего *над* богами) поступать так или иначе, появляется неуверенность в достойном вознаграждении дарителя. В силу роковой неуверенности в благорасположении богов рождается институт гадания и гадателей.

В магической практике индейцев боги «укреплялись» в силе дарами своих приверженцев. И Индра, и Зевс — громовержцы, мечущие молнии, но в эпоху античности нельзя было представить такой ситуации, чтобы древний грек «призывал» Зевса, как «(зовут) корову к доению» (RV. I 4.1). Богохульством звучала бы и другая строчка «Ригведы»: «Кто купит от меня этого Индру (функционально равного Зевсу. — *Е. Р.*) за десять коров» (RV. IV, 24.10). Опять-таки не благодаря себе Зевс должен был «окрепнуть в мужской силе» (ср. RV. VIII, 38).

В аристократическом полесе, к которому принадлежал Гомер, не оставалось места панибратству с богами. В таких социальных условиях вера в непреодолимую силу заклатья перестает быть профилирующей чертой мифологического сознания. Вера становится более зыбкой, она разъедается сомнением в невыполнимости или незаслуженности запрашиваемого «отдарка». Уж больно грозен и непредсказуем оказывается сам Зевс. В ремесле мага профилирующей отраслью деятельности становятся гадания и пророчества. От «провидца» требовалось «узнавание» воли бога (богов) посредством гадания.

Люди всегда стремились приподнять завесу над будущим, заглянуть в завтрашний день, строить свое поведение в соответствии с возможным течением событий. Но в магической практике угадывание будущего было равносильно *угадыванию произволения богов*.

Этим целям в Древнем мире служили различные способы дивинации (в Древнем Риме так называлось узнавание воли богов). Дивинации служили одним из главных способов объяснения окружающего мира. Дивинации, как правило, опирались на приметы, которые могли быть *запрашиваемыми*, а могли быть и *непрошенными*. В зависимости от характера примет различались способы предсказания будущего. В Древней Греции самыми распространенными были: *орнитомантия* — гадание по полету птиц; *алекутриомантия* — гадание по поведению кур, клюющих зерна; *иероскопия* — гадание по внутренностям жертвенных, священных животных; *пиромантия* — гадание по огню и др.

Согласно Гомеру, все воины, сражающиеся под Троей, — немного птицегадатели, все они знают о приметах, связанных с полетами птиц, с их криком и т. д. Благая примета — птица по правой руке — успокаивает Диомеда и Одиссея, отправлявшихся в разведку (Ил., X, 274–282), бодрит Приама (Ил., XXIV, 290–321). Полет орла, птицы Зевса, как божье знамение толкует Полидамас (Ил., XII, 200–229). В «Одиссее» (XX, 241–246), когда женихи намеревались убить Телемаха, слева пролетел орел, держащий в когтях голубку. Этого было достаточно, чтобы женихи отказались от своего намерения.

В мирознании естественные предзнаменования, свидетельствующие о природных катаклизмах, воспринимались как указания на «гнев

богов». Особый дар толковать приметы в Древней Греции приписывался гадателям, наделенным божественной харизмой. Таким в «Илиаде» выступает Калхас.

...Мгновенно от сонма

Калхас восстал Фесторид, верховный птицегадатель.

Мудрый, ведал он все, что минуло, что есть и что будет.

(Ил., I, 68–70)

Древнегреческие мифы рассказывают о легендарном слепом прорицателе из Фив — Тиресии. Однажды он увидел двух змей, одну из которых убил, превратившись при этом в женщину. Потом он убил вторую змею и превратился опять в мужчину. Зевс и Гера задали Тиресию вопрос: кому любовь приносит больше наслаждения — мужчине или женщине? Тиресий ответил, что женщине, и Гера, разгневавшись, ослепила его. Зевс же наделил Тиресия даром прорицания и даром сохранять после своей смерти разум. Тиресий прославился как гадатель по внутренностям животных и некромант.

Осененным божественной харизмой считался оракул Зевса в его храме в Додоне (Эпир). Жрецы храма давали предсказания, вслушиваясь в шум листвы священного дуба в роще, посвященной царю богов, в шум воды из источника у подножия дуба и в отзвуки, исходившие от бронзовой чаши, установленной невдалеке на колонне (мальчик-флюгер с другой колонны ударял прутиком по чаше).

Но наиболее прославленным в Древней Греции был дельфийский оракул. В Дельфах существовало древнее прорицание Геи и Фемиды, куда за толкованием предзнаменований приезжали и приходили с разных концов Пелопоннеса. Жрица-прорицательница в храме Аполлона именовалась пифией. Одурманенная ядовитыми испарениями, поднимающимися из глубокой расщелины в скале, сидя на треножнике в экстагическом состоянии с помутненным сознанием от имени Аполлона пифия предвещала будущее.

В Древнем Риме не харизма, а должность делала человека профессиональным гадателем. Высшие магистраты *по должности* должны были заниматься дивинацией.

О недовольстве богов поведением людей свидетельствовали так называемые продигии. Скажем, о нарушении *pac deorum* («мира с богами») свидетельствовало появление в храмах мышей и коршунов, роя пчел, уродов среди людей и животных, небесные факелы (метеориты) и волосатые звезды (кометы). С появлением продигий прекращалось ведение общественных дел. Народное собрание, сбор войска отменялись. Второй царь Древнего Рима — Нума Помпилий — сделал наблюдения за молниями, громом, зарницами государственным делом, поручив его жрецам-авгурам и предписал необходимые для искупления дурных предзнаменований ритуалы. В суть предзнаменований должна была вникать коллегия жрецов, которым поручалось выяснить причины гнева богов; заботиться о процветании римлян. На коллегия авгуров было возложено выполнение

ауспиций, т. е. наблюдение за полетом птиц. Предпочтение отдавалось коршунам, предвещающим своим криком наступление тех или иных событий.

Во время гаданий авгур становился лицом к югу. Восток, считавшийся счастливой стороной, оказывался с левой стороны. Левая сторона была «счастливой» (в противоположность гомеровским приметам), так как в левой части небесного свода восходило солнце. Молния, сверкнувшая слева, была наилучшим предзнаменованием для всех дел, кроме проведения народного собрания. Магистраты приступали к ауспициям сразу после полуночи и старались закончить их до наступления дня, чтобы избежать каких-либо помех, влекших за собой повторение процедуры. Авгуры комплектовались из числа знатных людей и должность их была пожизненной.

Действовал закон: «Все то, что авгур объявит неправильным, запретным, порочным, зловещим, да не будет выполнено и свершено; кто ослушается, да ответит головой». Авгурские книги запрещали проведение народного собрания, «когда Юпитер гремит и мечет молнии». Авгур имел право распустить народное собрание, объявить негодными богу выборы того или иного магистрата и даже отменить уже принятые народным собранием законы. В VII–V вв. до н. э. авгуры могли наложить запрет на любое деяние как частных лиц, так и магистратов.

В обязанности авгуров вменялось кормление священных кур. Во время ауспиций куры набрасывались на корм, роняя при этом кусочки пищи на землю, чем подавали благое знамение. Накормленные куры больше упускали кусочков пищи, так что предзнаменование становилось регулируемым. Если куры отказывались от пищи, это было дурное предзнаменование, и таким способом досыта накормленные куры могли предотвратить войну.

Стать авгуром мог каждый гражданин, кого авгуры кооптировали в свои ряды; этот жреческий сан давался пожизненно, чему очень радовался, став авгуром, Плиний Младший (Письма Плиния Младшего, IV, 8.1–2).

Наделенной высшей харизмой в Древнем Риме считалась пророчица из Кум — Сивилла. «Оракулы Сивилл» представляют собой собрания предсказаний на греческом языке, написанных гекзаметром. Под именем Сивиллы эти произведения создавали неизвестные авторы: греки, римляне, иудеи, христиане. Прикрываясь древним возрастом (считалось, что Сивиллы живут до 1 000 лет) Сивиллы предсказывали будущее как нечто загадочное и мрачное. Согласно римской легенде, Сивилла из Кум привела Энея (основателя у латинов в Древней Италии г. Лавиния) в преисподнюю, чтобы открыть тому будущее основанного Энеем царства, а также продала царю Тарквинию Древнему три свои книги. «Сивиллины книги» составляли государственную тайну. Жрецы — «толкователи Сивиллы» — получали доступ к ее книгам в присутствии высших должностных лиц Римского государства, они составляли коллегия из 10 человек, которых поэтому называли децемвирами.

В этрусских общинах существовала коллегия гаруспиков — жрецов, предсказывающих будущее по внутренностям (преимущественно печени) животных. Осмотр внутренностей, печени — *haruspicina*. Отсюда наименование самого жреца. Гаруспики находились в свите римских полководцев, они исполняли свои обязанности предсказателей до конца классической древности. Когда Ганнибал занял Италию, гаруспики велели утопить ребенка-гермафродита в морской бездне, но так, чтобы его тело не коснулось дна (его утопили в сундуке). Император Клавдий (I в. н. э.) распорядился восстановить коллегия гаруспиков, «дабы не заглохла по нерадивости древнейшая наука Италии» (*Тацит. Анналы*, XI, 15).

Как заметил во II в. н. э. знаменитый греческий сатирик Лукиан, благодаря надежде и страху, «этим двум тиранам... люди постоянно идут в святилища и, стремясь узнать будущее, приносят в жертву... целые кирпичи из золота» (Лукиан. Александр, или Лжепророк, 8). Действительно, то или иное предзнаменование связывается с желаемым (нежелаемым) будущим совершенно случайным образом. Предсказываемое связывается внешним образом с совершенно посторонним предметом. Такая соположенность далека не только от причинных отношений, но и от облигатной корреляции с наблюдаемыми событиями. Исключительно ярко немотивированность предзнаменований выступает при сравнении греческой и римской практики дивинации. Так, в греческой практике птицегадания благоприятной считалась правая сторона (правая рука — рабочая), а в римской практике — левая, связываемая с восходом солнца.

Где-то когда-то в очень древние времена одно наблюдение совпадало с другим. Соположенное возводилось в общий принцип. Замеченное становилось «хорошей» или «плохой» приметой по принципу «после этого — значит, по причине этого».

Философ Феофраст (IV–III вв. до н. э.) так описывает поведение суеверного грека: «Если ласка перебежит суеверному дорогу, то он подождет, пока кто-либо другой не пройдет или пока сам он не перекинет три камешка через дорогу. Увидев у себя дома змею, если это священная змея, он тотчас же сооружает жертвенник герою... Если по дороге услышит крик совы, то не идет дальше, не воскликнув: „Со мной Афина — владычица!“... Завидев помешанного или припадочного, он в ужасе плюет себе за пазуху» (*Феофраст. Характеры*, XVI).

Когнитивные механизмы подобных суеверий неоднократно обсуждались в литературе. Как отмечал Э. Кассирер, для суеверного человека «достаточно любой схожести вещей или их случайного сосуществования, их совмещения в пространстве и их соприкосновения во времени, чтобы объединить их в некое „магическое единство воздействия“»³²⁴). Всюду — в эмпирических реалиях окружающего мира — суеверный человек тщится разыскать таинственную связь малого и большого, «согласие» микро- и макрокосмоса, тот скрытый закон, который управляет его личной жизнью, но сам остается на поверхности чувственно данного и связывает происходящие события самым причудливым и неудачным образом. Утопающий в мареве чувственных впечатлений суеверный человек ищет спасения в магии слова как надежной опоре в пространстве своего су-

существования, где постоянно сменяются потери и приобретения, горести и радости. Из ущербности и примитивности такого существования рождается неискоренимая вера во всемогущего решателя любых проблем, а именно — вера в магическую силу «потаенного» слова³²⁵). По такой «логике», зная «истинное» имя бога, можно было получить власть над самим богом.

Мифологема сознания утверждала, что бог поступит в услужение владеющему его «потайным» именем. На такую роль «управителей» богами претендовали все «великие» колдуны и колдуньи, чародеи и чародейки. Для упомянутого нами Тиресия некромантия служила способом дивинаторной магии. Согласно одной из легенд, власть над мертвыми Тиресий получил благодаря знанию тайных имен и знаков, *страшных для богов*. Таким образом, власть Тиресия над мертвыми не уступала власти колдуна. В XI главе «Одиссеи» описывается древний магический обряд, позволяющий вызывать тени умерших из подземного царства. Соответствующая жертва умершим называлась *Nekyia*. О такой жертве шла речь и в XXII главе «Одиссеи».

Самой значительной колдуньей в греческой мифологии слыла Медея, дочь царя Колхиды — Ээта. Полюбив Ясона, она с помощью волшебного зелья помогла греческому герою овладеть золотым руном и выдержать испытания, которым подверг его Ээт. Она усыпила дракона, охранявшего руно. Затем Медея бежала с Ясоном и аргонавтами. После измены Ясона, ставшего ее супругом, Медея погубила рожденных ею от Ясона детей и улетела на запряженной драконами колеснице к Эгею в Афины.

В трагедии Сенеки (римского философа I в. н. э.) «Медея» знаменитая колдунья сравнивает свои способности со способностями самих богов. Подпитываясь силами Хаоса, силами Подземного мира, Медея утверждает: «...попрала я законы мироздания» (757) и «ход времен смешала я» (759). В трагедии Сенеки исследователь А. В. Петров в перечне выдающихся способностей Медеи насчитывает следующие:

- 1) умение вызывать дождь,
- 2) поворачивать вспять море и реки,
- 3) заставляя солнце светить ночью,
- 4) созвездия Медведицы — опускаться в море,
- 5) цвести пустыню,
- 6) урожай созревать зимой,
- 7) заставляя бушевать море без ветра,
- 8) останавливать солнце,
- 9) колебать звезды³²⁶).

Еще ранее Сенеки Вергилий и Овидий приписывают Медее аналогичные «подвиги» — способность останавливать реки и препятствовать движению светил³²⁷).

Племянник Сенеки Лукиан в своей исторической поэме «Фарсалия» прямо указывает на источник, позволяющий колдуньям бросать угрозы

богам и выводить из-под из влияния космогонические силы — это поименование некоего высшего и страшного для прочих богов бога, чье имя непроизносимо для простых смертных (Фарсалия, 744–749).

Любопытно, что греческий философ Эмпедокл совершенно в духе Тиресия претендовал на звание не только пророка, но и колдуна. За свои упражнения в погодной магии он получил прозвище «ветролова». Один из фрагментов Эмпедокла гласит: «Сколько ни есть лекарств от болезней, защиты от старости, ты их узнаешь все, ибо я исполню все это для одного тебя. Ты прекратишь неутомимые ветры, которые налетают на землю и губят своим дыханием нивы. А если захочешь, то наведешь и ветры возмездья. Из черного ливня ты сделаешь людям своевременное ведро, а из летней засухи ты сделаешь древопитающие потоки, обитающие в эфире. Ты вернешь из Аида умершего человека» (111 DK)³²⁸). Таким образом, Эмпедокл не только считал самого себя колдуном, но претендовал на то, чтобы возвыситься до уровня великого чародея любого человека (хорошо ему заплатившего).

Насколько широко была распространена вера в «заклятье словом» в эпоху распространения письменности, свидетельствуют многочисленные свинцовые таблички, на которых сохранилась запись заклятий. В могилу человека, известного своими преступлениями и долженствующего отправиться в Тартар, некий Марк Лициний Фавст подбросил табличку, содержащую проклятья некой Родине и еще четверем знакомым. Табличка прямым ходом «вверяла» подземному богу Плутону всех ненавистных Фавсту людей. Табличка относится примерно к I в. до н. э. Аналогичная табличка той же эпохи гласила: «Добрая, прекрасная Прозерпина, жена Плутона... лиши Авинию здоровья, красоты, нежной кожи, сил, всех достоинств».

Наконец, люди как доцивилизационной, так и цивилизационной эпохи широко прибегали к такому способу, как манипулирование магическими предметами, якобы заключающими в себе скрытую силу. Так, в Афинском государстве вплоть до V в. до н. э. считалось, что кровь преступника может «забрать» или «отмыть» твой грех. Чтобы «очиститься», избавиться от вины, следовало обмазаться кровью только что казненного преступника и дожидаться, пока она на тебе высохнет.

Животные инстинкты, чудовищные звериные порывы продолжали жить в подполье коллективного бессознательного и в любое время готовы были вырваться на поверхность. Именно оргаистические архетипы поведения культивировали орфизм и дионисийство.

На этом фоне особенно ярко выступает мужество афинян, которые возвышали свой голос против суеверий и достигали в этом деле выдающихся успехов. Таков Перикл. От Анаксагора Перикл воспринял скептический взгляд на объяснение необычных физических явлений вмешательством богов. В начале Пелопонесской войны Перикл снарядил флот для борьбы с политическими врагами Афин. Но в августе 431 г. в момент отплытия флота наступило неполное солнечное затмение, сильно напугавшее всех как дурное предзнаменование. Тогда Перикл, накрыв своим плащом кормчего триеры, спросил, является ли это знаком како-

го-либо несчастья. Получив от кормчего отрицательный ответ, Перикл воскликнул: «Так чем же это явление отличается от этого как не тем, что предмет, который был причиной темноты, больше плаща?» (*Плутарх. Жизнеописание. Перикл, 35*).

По словам Плутарха, Перикл благодаря Анаксагору «стал выше суеверного страха, внушаемого удивительными небесными явлениями людям, которые не знают их причин, теряют рассудок и приходят в смятение от божественных дел по неведению их, тогда как наука о природе, устраняя боязнь, вместо устрашающего болезненного суеверия дает человеку спокойное благочестие и благие надежды» (Там же, 6).

Просвещенные люди Греции и Рима активно выступали против суеверий. Последовательным критиком традиционных верований был Ювенал (II в. н. э.).

Что преисподняя есть, существуют какие-то маны,
Шест Харона и черные жабы в пучине стигийской,
Что перевозит там челн столько тысяч людей через реку —
В это поверят лишь дети...

(*Ювенал. Сатиры, III, 149–152*)

Заметим, что в средние века Ювенал был одним из самых читаемых авторов.

Глава 10

Исторические судьбы индоевропейской мифологии

Предыдущее изложение показало, что у мифа есть особое когнитивное качество — способность вынесения ментального содержания вовне и отождествления его с реальным миром как таковым. Это — способность *приписывания* миру всего, что сконструировано мифом, всего, что *мнится* сознанию, погруженному в мифическую реальность. Мифическая реальность начинается там, где индивид не контролирует собственные действия, а приписывает реальности свои субъективные ощущения, даже не подозревая об этом. Миф принимает содержание мифической реальности за содержание внемифической реальности: за то, что есть на самом деле, за то, что существует *вне* человека и его психики. На этом качестве мифа спекулировали и спекулируют все манипуляторы, стремящиеся овладеть профанной мыслью и профанным сознанием.

Размежевание мифической и физической реальности происходило крайне медленно.

В тотемных представлениях сакральная сила и ее адепт слиты, не существуют друг без друга. Сакральная сила *всегда* и *везде* *наполняет* тотемную плоть на всем ее псевдопространственном протяжении. Тотемное начало от самого моего рождения и до смерти составляет мою плоть, живет во мне.

В таком сознании требуются особые категории для выражения единства, то есть безбрежной размытости всего сущего хоть во мне, хоть вне меня.

Судьба мифотворчества неотделима не только от его содержательной, но и от его структурно-формальной стороны. Конструкции мифосознания напрямую связаны с континуально-изобразительным типом мышления, т.е. с особым аппаратом переработки и обращения с презентуемой информацией.

Образы мифосознания — это прежде всего интуитивно-эмоциональные образы, для которых характерна контурная, адискретная репрезентация всего окружающего.

На определенной ступени исторического развития линейно-дискретному мышлению только предстояло набрать полноту надлежащих дискурсивных, то есть логических определений. Вклад в сознание разных типов когнитивности хорошо был обозначен в статье Ю. М. Лотмана и З. Г. Минца «Литература и мифология»: «...Взаимовлияние кон-

тинуально-циклического и дискретно-линейного сознания происходит на всем протяжении человеческой культуры и составляет способность мышления людей как такового. Это делает воздействие мифологического мышления на логическое и обратно и их конвергенцию в сфере искусства постоянным фактором человеческой культуры. Процесс этот протекает различно на разных ее исторических этапах, *поскольку в разные культурные эпохи вес каждого из типов сознания различен*» (курсив наш. — Е. Р.)³²⁹).

В каких *предлогических* паттернах обнаруживает себя когнитивность на исходной ступени изначального становления?

Представление о совпадении с тотемной плотью не могло исчезнуть в одночасье. Этот архетип в течение необозримо длительного времени продолжал довлеть над сознанием архаического человека. Но сама тотемная плоть воспринималась аморфной массой, иррадирующей во все стороны. Аморфная масса, расплзающаяся во все стороны, по определению, не может быть выражена (означена) дискретным образом. В тотемном сознании мир представал океаном безлично-размытых и расплывчатых «вещей-пятен» (А. Ф. Лосев). Гипостазирование неспособности к воспроизведению вещей в поэлементно-расчлененном виде порождало особую установку сознания. Исходное состояние мира — *до его сотворения как мира обособленных вещей* — мыслилось как безобразная первичность, как нерасчлененное единство ощущений, как хаос потенциалов, аффицирующих чувственность. Уже само это представление свидетельствовало о неспособности мышления анализировать отдельные вещи в их свойствах и отношениях. Это гипостазированное состояние когнитивности фиксируется в наиболее древних письменных памятниках. Так, в египетских «Текстах пирамид» (26–23 вв. до н. э.). Бог Амун предстает как безликая божественная сила, разлитая во всей вселенной. Генетическая связь с тотемизмом проглядывает в таком представлении фиванской религии, согласно которому в Амуне *невидимо* существуют все боги, люди и предметы. Само имя бога означает «Сокрытый», «Потаенный». Его суть состоит в том, чтобы «оставаться Невидимым».

О всеразрывающей первичности стихии, из которой все возникает, говорится в орфическом Гимне Океану:

Я призываю отца Океана нетленного,
вечно Сущего, корень бессмертных богов,
как и смертного люда.

Ты омываешь всю землю кругом пограничной волною, —
Все из тебя и потоки текут, и всякое море.

(Hymn Orph., LXXXIII)

В ведийской мифологии вселенское начало ассоциируется с Пурушей — это та плоть, из которой все возникает: люди, собаки, звезды³³⁰).

13. Луна из (его) духа рождена,
Из глаза солнце родилось,
Из уст — Индра и Агни,
Из дыхания родился ветер.

14. Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног земля, стороны света — из уха,
Так они устроили миры.

(РВ., X, 90)

О состоянии мира *до его сотворения* говорится в 129 гимне X мандалы:

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.

(РВ., X, 129, 2 а. в.)

Специально подчеркнем, что на ведийском языке слово «Пуруша» означало «Человек», и это имя было образовано от глагола со значением «наполнять». Иначе говоря, *все, что наполняет мир, есть человек*. По В. Н. Топорову, Пуруша в ведийской космогонии выступает как телесный *заполнитель* Вселенной.

Итак, согласно космогонии дискретный, дифференцированный мир возникает из недискретного («когда не было ни признака дня—ночи»). Когнитивность эволюционирует от тотемной сплошности к осознанию дискретного многообразия бытия.

На этом пути когнитивность преодолевает промежуточный этап: этап кошмарности хтонических образов. На хтонической ступени мифологии мир предстает как бушующее море чудес без начал и концов. В этом мире все построено на сплошной неожиданности, на хаотических возникновениях и исчезновениях. Это эпоха, когда боги и демоны еще не противостояли друг другу в ведийском сознании, а сами боги именовались *асурами*³³¹). Дискретная разграниченность, упорядоченность противоположений только вырисовывалась в конце пути, на заключительном этапе которого наступило время спиритуализации богов и магических действий.

Переходным ступеням к последующей развитости соответствовали особые когнитивные обороты.

В «клочковатой» репрезентации действительности все логические категории действуют сразу и одновременно. В спутанном, слепом, безотчетном восприятии все дифференциальные признаки вещей выступают в слитном, нерасчлененном, взаимоотождествленном виде. Взаимоотождествление контрастных определений становится конститутивной основой сознания, отличительной меткой, указывающей на «родословную» переходного состояния, на проговариваемую *тайну* его происхождения.

В ведийской мифологии доминирующей категорией становится категория «бхеда-абхеда» (тождество *и* различие). Тождество и различие связаны неразрывно, в их *взаимоотождествлении* нельзя определить, где кончается тождество и где начинается различие. Взаимоотождествление контрастных проявлений покрывает собою *все* бытие. Это отождествление Неба-и-Земли: *dyavaprhivi*. Небо-и-Земля — парное божество, обозначение которого употребляется только в двойственном числе. Небо-и-Земля иначе обозначаются *rodasidu* — «две половины вселенной», но эти две половины составляют *Одно*. Вот как Нечто Одно интерпретируется в Ригведе: «Из пупа нерожденного торчит Нечто Одно, о которое

опираются все существа» (RV. X, 82,6). Или так: «То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, Оно Одно было порождено силой шара» (RV. I, 129, 3).

Раздвоение единого, возникновение из нерасчлененного единства обособленных форм есть *последующая* ступень развития. Таково рождение Агни из Неба-и-Земли: «Двое недвижущихся, лишенных ног, получили обильного зародыша, движущегося, имеющего ноги, словно родного сына, в лоне (в *темном* лоне. — *Е. Р.*) родителей» (RV. I, 185, 5). Как мы помним, Индра *раскрыл* Небо-и-Землю с помощью песен (RV. I, 31, 8, I, 62, 6). Упоминание о *разрыве* мира с исходным состоянием мы находим и в «Авесте»: «Эти Небо и Земля (оторвались) (друг) от (друга)» (AV III, 31, 4). И так, по ведийским представлениям Отец-Небо и Мать-Земля первоначально были *слиты* друг с другом.

Характерно, что категория *bhedabheda* (тождество-и-различие) — центральна в гимне «Пуруша-сукта». Понятно, что такая категория не подчиняется ни строгой дизъюнкции, ни строгой конъюнкции, она не пригодна для воспроизведения вещей в поэлементно-расчлененном виде. Нечеткость соединения и разъединения контрастных определений и вербально, и когнитивно закреплялась в специфическом паттерне сознания, выполняющем мировоззренческую функцию.

Показательно, что старшие боги, общие для индоиранского пантеона, а это Митра, Варуна, Арьяман («Дружелюбный») именуется сыновьями богини Адити, но *aditi* на ведийском языке означает «Несвязность», «Бесконечность», «Неопределенность». Согласно наиболее древним космогоническим представлениям мглистое, темное пространство *rajas* противостоит светлому, но в сумеречном сознании День еще не отделился от Ночи, и мифическая реальность отсылает своих приверженцев к парному божеству *Mitravaruna*, в котором контрастные различия нейтрализованы, но функции Варуны преобладают³³²).

Как сказано в «Ригведе», черный день (ночь) и светлый день — это два пространства, которые вращаются «по (своему) разумению» (RV. VI, 9, 1). Когда Сурья «принимает цвет *Mitravaruna*, то бесконечно светла одна его сторона, другую, черную, собирают (его) кобылицы» (RV. I, 115, 4–5). В той же когнитивности путь Агни оказывается «черным, белым, красным» (RV. X, 20, 91). Так неразличимость перерастает в соединение противоположностей в одном паттерне, представленном на языковом уровне *энантисемией*.

К той же когнитивности восходит уклончивость и невразумительность ритуальных формул. Ритуальное бормотание (невнятица) служит формой глоссолалии (греч. *glossa* — «язык», *laleo* — «лепетать»), выражающей некоторое пограничное состояние сознания. Такое звукоиспускание (греч. *mythos* — «доречь») было обязательным, например, при принесении в жертву белой овцы в похоронном обряде: *abhavan prabhavan bhavan*.

Известно, что первые редакции «Ригведы» и «Атхарваведы» отличались особой звукозаписью, получившей название «самхит». *Samhita* — на ведийском языке — это «собрание». Как «собрание» слов самхита обозначала *слитный* текст литературного памятника в противоположность

тексту, разделенному на отдельные слова. (Второе значение термина — собрание священных текстов большого объема).

Для древней самхиты «Ригведы» главной задачей было передать ритм песнопения, в поздней редакции — парapatхе — текст был искусственно разделен на слова, что устраняло трудности чтения, но нарушало заложенный в звукоиспускание ритм. Аналогично обстояло дело с «Атхарваведой»: ее кашмирская редакция представлена недискретным синтаксисом с агглютинированными смысловыми образами (типа *Mitravaruna*). Профилирующей идеей самхит-редакций была собирательная множественность, а отнюдь не разделительная множественность. Мантры истолковывались в собирательном смысле и соответствующим образом записывались³³³). Напевность, ритмичность музыкального выражения — типичный продукт правополушарной мозговой деятельности — в позднейших редакциях ущемлялась и приносилась в жертву во имя дискретного членения мысли и адекватного такому членению синтаксиса. В отсутствии потребности к членению текста на слова мы видим характерный отголосок недискретного восприятия мира, свойственного определенной ступени родоисторического сознания.

Разработка мифологических сюжетов всегда была делом идеологически-ценностного конструирования — что-то превозносящего, что-то умаляющего. Она была профессиональным делом жрецов-брахманов. Если народному сознанию была присуща настроенность на гилетизацию мира, то варна жрецов неизменно стремилась к его спиритуализации. Но сама спиритуализация могла идти в двух внешне противоположных направлениях. Она могла апеллировать к конструктам как правополушарной, так и левополушарной когнитивной деятельности. Напомним, что смысловое содержание правополушарного нейрофизиологического кода, по определению, вербально невыразимо. Там, где в сознании господствует тьма неразличимости, в которой содержатся все потенции, перетекающие и проникающие друг в друга, содержание образов сознания непредставимо дискретно, непредставимо в вербально расчлененном виде. Невыразимость конструкций сознания для вербально-логических средств требует иного способа их репрезентации как для познающего, так и для того, к кому он обращается, кого пытается приобщить к сокровенному смыслу самых интимных переживаний. Вербальная невыразимость требует особых практик передачи смыслов от человека к человеку. Бытие, запредельное по отношению к повседневной человеческой жизни и недоступное обычному, *мирскому* познанию, получает апофатические определения (греч. *apophatikos* — «отрицательный»). Так, в веданте непостижимое единство познающего и познаваемого определяется через «не то, не то» (Брихадараньяка. II, 3, 6). Но для мистического слияния познающего с познаваемым апофатические средства оказываются неэффективны и от них, в свою очередь, приходится отказаться. Тогда остается последняя возможность — погрузиться в неизъяснимое молчание.

Стихия мира, неспособная выразить себя ни в членораздельном звуке, ни в членораздельном слове, обрекает себя на *безмолвное* бытие.

Последовательное углубление идеи непостижимости сокровенной (божественной) сути вещей мы находим в исихастской традиции (греч. *hesychia* — спокойствие и тишина). В доктрину восточного христианства понятие молчаливого созерцания (*hesychia*) было введено Григорием Нисским и Никифором Исихастом в VI в.

Уже глава каппадокийцев — Василий Великий — утверждал, что Бога мы можем познавать только по его проявлениям, сущность же его остается трансцендентной. Сподвижниками Василия Великого выступали Григорий Нисский и Григорий Богослов (Назианзин). Формула каппадокийцев «одна сущность — три ипостаси» вошла в Никео-цареградский символ веры, принятый на II Вселенском соборе.

Согласно доктрине исихастов, и вселенная, и конечные человеческие существа были сотворены *ex nihilo* особым усилием божественной воли. Сотворение вместе с тем означало начало времени, внезапный временной разрыв вечности, мгновенное появление вещей и существ. По представлениям каппадокийцев, главная цель всего сотворенного мира — не созерцать божественную сущность, а соучаствовать (*koinonia*) в ее энергиях.

По представлениям Григория Нисского «сущность» бога для человека неизреченна, неопишима, непознаваема и неопределима. Бог познается не по его сущности, но по его действиям (*energeia*) в творениях, обозначаемых как «божественные имена»: Вечно Сущее, Благо, Премудрость, Истина и т. п. Более полную трактовку «молчаливого созерцания» мы находим у младшего современника Григория Нисского Григория Богослова.

Согласно Богослову, мир Божий, который превыше всякого ума и разума, не могут ни очи видеть, ни уши слышать, ни мысль представить, поскольку «не объемлют сущности слова». Если «невместимы» сущности вещей для ума человека, то тем более «невместима» для человеческого познания сущность Бога: «Но обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств не только люди оцепеневшие и преклоненные делу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно как и всякое рожденное естество, для которого этот мрак — эта грубая плоть, служит препятствием к пониманию истины» (Слово, 28)³³⁴. Как никто и никогда не вдыхал в себя всего воздуха, так — проповедовал Богослов — ни ум не вмещал совершенно, ни голос ни обнимал Божьей сущности.

Все же для сообщения посвященным о постигаемой сущности Бога Григорий Богослов прибегает к апофатическим приемам: «Итак, в Нем нет разделения, иначе было бы разрушение, нет борьбы, иначе было бы разделение, нет сложности, иначе была бы борьба. Поэтому Божество не тело, иначе бы в Нем была сложность»³³⁵.

Отметим, что Григорий Богослов председательствовал на II Вселенском соборе, а его 45 слов снискали ему славу «христианского Демосфена».

В русле христианского неоплатонизма идеи безмолвного созерцания развивались Псевдо-Дионисием Ареопагитом (X – начало XI века).

Именно к Псевдо-Дионисию восходит четкое разграничение двух путей Богопознания — катафатического и апофатического. Катафатический путь (греч. *kataphatikos* — «положительный») допускает возможность характеризовать Бога при помощи позитивных (положительных) определений и обозначений, которые, однако, не должны пониматься слишком буквально.

Согласно Ареопагиту, энергии — это «лучи изначального света», и они вечно действуют внутри нас благодаря посредничеству Святого Духа, ибо они суть свободный дар божий.

Общение с Богом может быть лишь мистическим переживанием, которое выводит ум за пределы познания до высочайших вершин Священно-тайного Писания: «туда, где в сверхлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенно нетленные истины»³³⁶).

Итак, исихастская доктрина настаивает на том, что только «оставив позади себя все небесные звуки и слова», можно прозреть истину. В молитвенном самоуглублении нужно пребывать «до тех пор, пока взору не явится „блистающий свет“, который называют „несотворенным“». Сам эпитет «непрестанная» исихастская молитва подчеркивает ее *недискретный*, континуальный характер. Доктрина «сосредоточенного молчания», ведущего к слиянию с Богом, возрождается в афонском исихазме XIII–XIV вв.

Практика «сердечной молитвы» Григория Синаита рекомендовала: «С утра, сидя на седалище вышиною в одну пядь, низведи ум из головы к сердцу и держи его в нем, согнись до боли и сильно удручая (сдавливая, тесня. — *Е. Р.*) грудь, плечи и шею, взывай непрестанно в уме и душе: *Господи, Иисусе Христе, помилуй мя. Удерживай также и дыхательное движение, потому что выдыхание, от сердца исходящее помрачает ум и рассеивает мысль*»³³⁷).

Эта эстафета была подхвачена Григорием Паламой. К 1338 г. относится его главный трактат — первая «Триада в защиту священнобезмолствующих». Третья часть «Триады» посвящена теме Фаворского Света и его созерцанию. В этой части утверждается Божественный характер Света Преображения и Света созерцания, посылаемых святым праведникам, а также развивается концепция сверхприродных способностей восприятия, открывающихся праведнику в опыте благодатного Богообщения. Для Паламы сущность Бога абсолютно неопределима; она не схватывается ни нашими чувствами, ни разумом, она уклоняется от человеческих категорий, оставаясь вечно непостижимой и несказуемой. Однако эта божественная сущность, лишенная свойств и атрибутов, открывается через свои «энергии». Мы можем приблизиться к Богу, — говорит Г. Палама, ибо у Бога есть его «сущность», но есть и нечто иное, что не является сущностью, но не может быть названо и случайным качеством, а именно: у него есть воля и энергия.

Константинопольский Собор 1351 г. принимает такую позицию, «богодухновенно» утверждая следующие догматы:

6. Божественная сущность «согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, совершенно необъемлема и неучаствует, участвуема же Божественная благодать и энергия...

13. Бог как по сущности не создан и безначален, так, следовательно, и по энергии... Бог совершенно неучаствует и недомыслим по Божественной сущности, участвуем же Он для достойных по Божественной и боготворной энергии»³³⁸).

Что же скрывается, какое содержание стоит за употреблением термина «энергия» в цитированном тексте? Во Второй Триаде от 1339 г. Палама критикует всю языческую философию как «бесполезную крайнюю плоть лукавых учений» (II, 1, 6)³³⁹. Но все восточное христианство в понимании «энергии» следует за Аристотелем. Именно у Аристотеля *energeia* трактуется как «сущность в смысле актуальности»³⁴⁰). Все дело в том, что существование, или наличное бытие вещей, понимается Аристотелем как *выступление*, выдвижение, нахождение из некоей основы. На латинском языке акт «выдвижения вовне» передается термином *ex-istere* (отсюда *existentia* рассматривается как противоположность *essentia*). Соответственно у Аристотеля *выступление* к предопределенной цели есть выдвижение из «того, что всегда есть прежде». Так мы у него читаем: «...Последняя материя и форма — это одно и то же, но одна в возможности (в оригинале стоит *dynamei*. — *Е. Р.*), другая — в действительности (*energeia*)». («Метафизика» VIII, 6, 1045в19; курсив наш. — *Е. Р.*). Итак, *происхождение*, выхождение определенного движения вовне — это и есть, по Аристотелю, «энергия» и потому она может рассматриваться лишь как *предикат* некоторого субстанциального начала. Таким субстанциальным все порождающим началом в восточном христианстве становится Бог: только благодаря его Благодати происходит *выступление* бытийственности любого события. Поскольку «энергия», по Аристотелю, служит реализацией сущности, в соответствии с так понятым критерием делается возможным разграничение, производимое Паламой между неприобщаемой Сверхсущностной Сущностью и Божественной энергией как «доступной и явленной» силой Бога.

По существу, «богословие энергий» Г. Паламы — это гипостазирование доречевых конструктов сознания, фиксируемых в парадигмальных представлениях о Свете Преображения и Свете созерцания. Мистики всех времен и народов разделяли убеждения Дамаския в том, что «следует сохранять молчание, пребывая в невыразимом святилище души». Действительно, там, где человек видит в окружающем его мире Тайну, эта Тайна словесно невыразима. Тьма неразличимости, недоструктурированность сознания всегда были неотделимы от ауры Сокрытости. Как только Тьме неразличимости придается трансцендентное содержание, она уравнивается со Светом. Мистический Свет и мистическая Тьма неотличимы по определению. Когда погружению в сумрак подсознания отдается предпочтение как озарению свыше, такая установка угнетает и *отторгает* языковую способность. Вот почему нас не может удивить императив «Догматического богословия», изданного Свято-Троицкой Лаврой в 1994 г.

Здесь говорится: «истинная цель богословия состоит не в приобретении суммы знаний о Боге, а в том, чтобы привести нас к живому с Ним общению, привести к той полноте ведения, где всякая мысль и слово становятся излишними»³⁴¹).

Характерно, что протестантская «неоортодоксия» в свою очередь утверждает примат мистического опыта над всяким иным. Так, согласно Эмилю Бруннеру, Бог может «возвестить» о себе лишь иррациональным путем. Реальность веры не доказывается, а «лишь переживается»³⁴²).

Итак, в соответствии с установкой «неумопостижения», опыт общения с трансцендентной силой невообразим вербально и соответственно полной невыразимостью отличается акт Богообщения в различных ответвлениях христианства.

На примере исихазма мы видим как знаковый код *неумственного* содержания (заумь может быть состояния и *до* ума, и *после* ума) оказывается вынесенным вовне человека, вовне его психики, и там начинает жить по своим особым законам. Код «священного безмолвия» становится фетишем, предметом культа, специально организованного ритуала. Самому ритуалу приписывается эзотеричность и «богодухновенность». Идеологическая компонента «благочестивого мудрствования» начинает играть решающую роль в восприятии окружающего мира. Мифическая реальность в борьбе с еретическими взглядами, подстраивается под субъективное видение «святых отцов».

Наряду с «неумопостигаемыми» паттернами сознания альтернативным направлением спиритуализации остается гипостазирование слова. Тенденция к спиритуализации слова отчетливо проступает в древнейших памятниках ведийской религии.

В первой половине I тыс. до н. э. ведийский канон включает в себя собрание брахманов: изложений и комментариев, ритуала жертвоприношения. Толкования к «Ригведе» создаются, когда историческое время стало скрывать первоначальный смысл текстов. Брахманы положили начало развитию ритуализма, жречества, что привело к расцвету обрядовости в индуизме. Таков второй период ведической литературы. Третий период связан с написанием Упанишад — «сидеть около, у ног учителя», — представляющих поучения, передаваемые от учителя к ученику. Упанишад, как завершение ведийского периода, называются также «ведантой» (*vedanta* — конец вед). Упанишад «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Айтарея», «Каушитака», «Тайттирия» были оформлены к V в. до н. э. Упанишад, как произведения, примыкающие к брахманам, излагают «тайное учение» ведеизма. Основополагающая идея Упанишад — идентичность субъективного и объективного начал: того, что в человеке, и того, что вне человека. В «Ригведе», — как мы помним, жертвоприношения понимаются как магическая сила: результат неотвратим, если жертвоприношения исполнены правильно. В гимнах «Ригведы» нравственные качества богов не отличаются высотой, бог может и солгать и совершить недолжное. Статус божества можно заслужить, можно и утратить. Боги — «союзники» людей. В эпоху упанишад начинаются поиски того трансцендентного начала, которому мир обязан своим существованием. В этот период вво-

дятся два основных понятия философии упанишад — брахман и атман. Атман — разлитая во всем мире духовная энергия, всепроницающая субъективная реальность.

Уже в одной из наиболее древних упанишад «Брихадараньяке» определения Атмана даны исключительно апофатически: «поистине... брахманы называют это непреходящим. [Оно] не велико, ни мало, ни коротко, ни длинно, ни красно [как огонь], ни текуче [как влага], ни окрашено, ни темно, оно ни ветер, ни пространство, [ни с чем] не связано, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей, без рта, [оно] не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи» (Бр. III, 8, 8).

Он, этот Атман [определяется так]: «не [это], не [это]. Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется не терпит зла» (Бр. III, 9, 26)³⁴³. Источником жертвоприношения всегда было желание человека добиться благорасположения Бога. Желание — субъективно, но в ведийском сознании субъективная реальность и телесная реальность неразличимы, поэтому Брахман есть Атман, а Атман есть Брахман.

В «Брихадараньяке» читаем: «Поистине этот Атман есть Брахман... состоящий из жара и не жара, из желания и нежелания, из гнева и не гнева, из дхармы и не дхармы».

«Поистине, это его (Брахмана. — *Е. Р.*) образ, поднявшийся над желаниями, свободный от зла и страха... [в котором] он достиг [исполнения] желания, имеет желанием [лишь] Атман, лишен желаний, свободен от печали» (Бр. IV, 3, 21)³⁴⁴.

Итак, *второй* способ дефинирования Брахмана и Атмана — это дефинирование через Тожество-и-Различие противоположностей. В таком «сверхумственном» сочетании противоположности сливаются и переходят друг в друга.

Поэтому нас не должны поражать парадоксальные предикаты Атмана в ранних и упанишадах:

«Не двигаясь, оно быстрее мысли... оно движется — оно не движется, оно далеко — оно же и близко, оно внутри всего — оно же вне всего»³⁴⁵.

Логически примирить такие предикаты: «движется — не движется», «внутри всего — вне всего» не представлялось возможным «Внеположенность» миру феноменов требовала особой, «неумственной» когнитивности.

К сочинениям второго ведийского периода примыкают «Брахма-сутры». «Брахма-сутры» написаны не ранее II в. до н. э. Создание этого канона приписывается легендарному мудрецу Бадараяне.

«Брахма-сутры» отличаются крайней лаконичностью, каждая сутра состоит из двух — трех слов.

О Брахмане и Атмане здесь говорится, что они несовместимы с какими-либо эмпирическими определениями (Бр. III, 8, 8). Соответственно Брахман не может быть познан какими-либо органами чувств (Бр. III, 4, 2. и Бр. III, 9, 26; IV, 8, 4; 4. 22, 5,15)³⁴⁶.

Если Атман является имманентным субъективным началом всего сущего, то Брахман — трансцендентное начало мира.

Самый разработанный комментарий к «Брахма-сутрам» был написан Шанкарой (VII – начало VIII вв.), основателем школы адвайта — веданта. Комментарий Шанкары известен под названием «Брахма-сутра-бхашья».

Для Шанкары самым главным является положение о несущественности всего, что исходит из различения субъекта и объекта, вот почему высший уровень постижения реальности есть уровень «чистого», «бескачественного» Брахмана — *nirguna-brahma*. Чтобы достичь такой просветленности сознания, необходимо погрузиться в «безмолвное» основание любой когнитивной способности³⁴⁷). Жрецу — брахману для постижения высшей истины требуется пройти три ступени познания (три ступени очищения). На I ступени брахман, отрекшись от учености, «пусть станет как дитя; затем, отрекшись и от детскости, и от учености, станет молчальником муни; затем, отрекшись и от немолчания, и от молчания станет брахманом» (Бр. III, 5, 1)³⁴⁸).

Парадигма «неумственной» когнитивности приводит к аналогичным результатам, хоть на восточной, хоть на западной почве. «Перетекающие» друг в друга противоположности *непредставимы* поэлементным вербально-аналитическим способом. Вместе с тем само существование ведийских мантр есть обнаружение некоего Изначального Слова, передающего всю чудесную полноту и изменчивость мира, а признание тождества Слова и Дела в свою очередь приписывает такому Слову мирозидательную функцию.

Следуя принципам ведаизма, Речь — вас выступает в «Ригведе», как «заполнительница» мира, расходящаяся «по всем существам» (RV. X, 125,7). Богиня Речи так говорит о себе: «Они (вещи) живут много» (RV. X, 125, 4) те вещи живут *через* Слово, *благодаря* Слову.

В «Авесте» мы также можем прочесть, что моления (а моления по ведийски *brahma*) это та сила, которая дает жизнь как людям, так и богам — демонам:

Несчастье мне, Ахура!
 Беда, Растенья — Воды!
 Благая вера, горе!
 Меня не будут люди
 Мое зовущей имя
 Молитвой почитать.
 Или: ...прятались под землю
 Отвергнутые дэвы,
 Оставшись без молений,
 Лишенные молитв.

Итак, согласно самым древним текстам, именно Молитва является высшей созидательной силой: так зарождается концепция бога-творца (Брахмана) в ведийском каноне. По причине соответствующей аберрации знания поклонение Богу перерастает в поклонение трансцендентному началу, именуемому Брахман.

В индуизме соблюдению традиционных норм поведения придавалось и придается значительно большее значение, чем вопросам догматического богословия³⁴⁹). Человек строил свою жизнь, исходя из представления

о круговороте перерождений, определяемых законом кармы. Санскары (от свадьбы, последующего зачатия и похорон) образовывали обрядовый цикл жизни человека, были направлены на осмысление жизни человека как замкнутого цикла жертвоприношений, последним из которых являлось жертвоприношение самого человека на погребальном костре.

Образцом поведения для всех варн (каст) Индии всегда было поведение жрецов-брахманов. Незыблемые стереотипы поведения, предписанные брахману, олицетворяли незыблемость самих устоев повседневной жизни. Ученики подражали Учителю. Брахманский ученик, если солнце застало его в постели, весь день должен был поститься и замаливать свой грех. Проснувшись, мокрыми пальцами он проводил по глазам, читая мантру из «Ригведы»: «Удали от нас тьму».

Любой мирянин ежедневно на рассвете, в полдень и в вечерние сумерки (а также во время некоторых важнейших обрядов) должен был произносить соответствующий стих из «Ригведы»: «Да поразмыслим мы о желанном блеске бога Савитара: пусть он укрепит (усилит) наши мысли» (RV. III, 62.10).

Брахману-учителю предписывалось ежедневное чтение ведийских текстов. «Чтение это обставлялось множеством условий — надо выбрать ритуально чистое место и постелить там священную траву, омыть руки, трижды совершить споласкивание рта, окропить себя водою, повторить слог „Ом“ и священные слова *Бхур, бхувах, свах* и т. д. (курсив наш. — Е. Р.). Завершался обряд вновь процедурой споласкивания рта. Во время чтения важно сосредоточение духа, достигаемое, например, тем, что человек смотрит на одну точку на горизонте или закрывает глаза»³⁵⁰). Восклицание «Ом!» было зачином любого ритуала, любой молитвы, было первоначальным звукосочетанием, предшествующим разворачиванию любого освященного ритуалом события. Слог Ом шел впереди слов *бхух* (земля), *бхувах* (воздушное пространство), *свах* (небо), в порядке следования три слова, охватывающие всю Вселенную, сменяли слог Ом, создавалось впечатление, что эти слова *возникают* из ритуального восклицания. Гипостазирование слога Ом приводило к идее *производства* земли, воздушного пространства и неба из первичного состояния, обозначаемого восклицанием «Ом!». Основанием такого «выведения» одного представления из другого служил принцип: *post hoc, ergo propter hoc*.

Из порядка звукоиспускания выводился порядок мирозидания. Гипостазировалось *местоположение* слога Ом в вербальной последовательности. Так, в «Чхандогья» мы находим рассуждение о превосходстве слога Ом над «тройным знанием» («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа»). По правилам санскритской грамматики слово Ом распадалось на звуки: а-и-т, и тогда каждому звуку в деле мирозидания приписывалась особая творческая функция.

В сочинении «Вакьяпадия» (*Vakyapadiya* — «О предложении и слове») Бхатрихари дифтонговому корню Ом приписывает значение Первослова, и сам Брахман отождествляется с сущностным (тайным) смыслом, глубоко упрятанным в корневом слого. Вот как эта мысль представлена в «Вакьяпадия»:

Безначальный и бесконечный Брахман —
 это сущность Слова, это неуничтожимый
 (Слог — т. е. «Ом!» — *E. P.*).

Он проявляется в виде объектов,
 и от него разворачивается мир.
 Тот, о ком священная традиция
 наставляет как о Едином,
 служит опорой различных сил;
 Он, будучи нераздельным,
 проявляется как раздробленный
 из-за этих сил.

(Вакьяпадия, 1.1–2)³⁵¹⁾

Итак, по представлениям Бхартрихари, все первичные смыслы бытия, стоящие у истоков всего сущего, в свернутом виде содержатся в корневом слогом Ом, они заложены там еще до всякого реального произнесения или выговаривания Первослова. В первой главе «Вакьяпадия» Бхартрихари напишет:

94. [Другие же полагают], что сам первичный звук подвергается модификациям в силу различных [способов артикуляции].

А затем становится условием (*nimitta* — нечто, дающее толчок. — *E. P.*) восприятия слова, которое само по себе неизменно, совсем как свет лампы, [который становится условием восприятия объекта].

116. [Другие же говорят так]:

Вечное, нерожденное слово, которое в силу своей тонкости не воспринимается [органами чувств],

Может схватываться благодаря тому, что само выступает как действующая причина, — точно так же, как воздух [бывает осязаем], благодаря обмахиванию опахалом³⁵²⁾.

Согласно таким представлениям, слог Ом — это «корень», исток, в котором переплетены все смыслы Священного писания (*sarva — ærutī — gurah*), а потому Первослово стоит у колыбели всего сущего: из него все рождается и к нему все возвращается.

Обращение к мифологии веданты указывает, что деификация речи, имени Бога и призыв к священнобезмолвию как способу общения с Невыразимым диалектически связаны друг с другом. Диалектическая двойственность в особенности присуща восточному христианству. У Григория Богослова сохраняется онтологизация слова: «Все устраивалось по порядку и устраивалось словом, хотя все могло быть произведено вдруг, как нечто единое»³⁵³⁾.

В то же время «тварность» слова оказывается непреодолимым изъяном: «Ибо всякое слово, по природе своей, гнило и удобоколебимо и по причине сопротивного ему слова не имеет свободы; а слово о Боге — тем более, чем выше предмет, чем сильнее ревность и тяжелее опасность»³⁵⁴⁾.

И «материя» слова и «материя» наших чувств крайне ненадежны: «Мы как бы строим что-то огромное малым орудием, когда человеческой

мудростью ловим ведение сущего, когда к предметам сверхчувственным приступаем со своими чувствами, которые заставляют нас кружить и обманываться, и не можем неприкосновенным умом подойти сколько-нибудь ближе к истине»³⁵⁵).

Итак, сущность вещей (т. е. внеположенное миру феноменов бытие) недоступна органам чувств: человеческому мудрствованию (в духе неоплатонизма) *отказывается* в достоинстве истины. Здесь явно намечается переключка с гносеологией веданты.

Сверхчувственное бытие неслышимо, невидимо, нерожденно и т. д. Конечно, апофатические предикаты Атмана = Брахмана и христианского Бога могут быть различны, но отношение с Богом как в веданте, так и в восточном христианстве строится по одному и тому же образцу: отдается *приоритет* апофатическим предикатам, по сравнению с катафатическими.

Григорий Богослов и Бхатрихари были практически современниками. Если Бхатрихари в «Вакьяпадье» утверждал, что правильное употребление грамматических форм имеет не только эпистемологическое, но и морально-религиозное значение, то христианский богослов и писатель (II–III вв.) Климент Александрийский в сочинении, посвященном обращению язычников в христиан, утверждал, что правильное произнесение истинного и сокровенного имени Бога убивает непосвященных, услышавших его. В подтверждение Климент приводил рассказ, как во время ежегодного богослужения в Иерусалимском храме некий мирянин оказался рядом с верховным жрецом, произнесшим истинное имя Бога, в результате мирянин-язычник упал мертвым.

В исихастской традиции сверхчувственное бытие понималось как трансцендентальное единство раздельности и взаимопроникновения, оно выступало как слиянность всего со всем, как Фаворский свет, т. е. как нетварная энергия самой Божественной сущности. Постигнуть эту энергию Фаворского света, согласно Григорию Паламе, можно было лишь посредством «феории», т. е. посредством «созерцания Бога как умного света», путем «сверхприродного единения» с этим «сверхсветлым светом» (Григорий Палама. Триада в защиту священнобезмолвствующих. I, 3, 15).

Вместе с тем, чтобы «увидеть» Фаворский свет, нужно было непрерывно *произносить* имя Божие: «Господи, Иисусе Христос!» Тем самым *произнесение* имени Бога приобретало магический смысл, а произносимость божественного имени выполняла *миросозидательную функцию*. Сама способность языка «именовать» выступала в качестве энергийной эманации некой изначальной божественной сущности.

Двойственность отношения исихастов к «именованию» вещей в полной мере обнаружилась во время «Афонской смуты» (1907 г.), когда разгорелся богословский спор вокруг тезиса иеросхимонаха Антония «Всякое Имя Божие есть сам Бог». Именно этот спор дал толчок движению «имяславцев», которые начисто отрицали правоту «имяборцев», (куда входили архиепископы Антоний, Никон и профессор С. В. Троицкий). У Иоанна Кронштадтского читаем: «Имя Божие есть Сам Бог»³⁵⁶).

Так зародилось мистико-богословское учение о реальности Имени Божия и Его почитания (славословия) в начале XX в. в России. Расширительный вариант формулы имяславцев был предложен П. А. Флоренским и звучал так: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его»³⁵⁷). Согласно такому представлению, во время молитвы Бог *неотделимо* присутствует в имени своем.

В рассуждениях имяславцев онтология имени возвышается до уровня философской концепции. Согласно П. А. Флоренскому, слова «несть синергия познающего и вещи, особенно при познании Бога. Человеческая энергия является средой, условием для развития высшей энергии — Бога». Вот почему «произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого»³⁵⁸).

А вот что писал С. Н. Булгаков: «Имя Божие есть не только слово, Божественное слово, во всей глубине и неисчерпаемости его значения, но и Божественная сила и сущность. Имя Божие есть Бог в смысле богоприсутствия, энергии Божией. И в этом существенном значении оно понимается в молитве и в жизни. Оно начертано на всем мироздании и на всем человечестве, как и в ангельском мире. Для него не закрыты все миры и бездны их, небесных, земных и преисподних». «Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие и металогическое, бессловесное»³⁵⁹).

В среде имяславцев наиболее рафинированную концепцию гипостазированного слова мы находим у А. Ф. Лосева. В проблеме соотношения Слова и Мира А. Ф. Лосев близок к решению, предложенному С. Н. Булгаковым. Алексей Федорович различает низшие и высшие степени словесности, т. е. низшие и высшие уровни бытия. Весь физический мир — это затвердевшее, окаменевшее слово, имя, остывшее и обездушевленное. Мир есть «совокупность разных степеней жизненности и затверделости слова, разная его степень, а все бытие — то более мертвые, то более живые слова. Низшая степень словесности представлена неживой вещью, высшая — сверхумным именем. Низшая степень словесности — физическая вещь — это слово в зародыше, далекое от своего внутреннего осмысления и оформления»³⁶⁰). Сверхумное имя содержит в себе вещь: «Но если имя как-то содержит в себе вещь, оно должно иметь в себе и соответствующую структуру вещи оно должно быть в этом смысле самой вещью. Конечно, имя не есть вещь в смысле субстанции. Как субстанция вещь — вне своего имени. Но имя есть вещь как смысл вещи: оно в умном смысле есть сама вещь. Поэтому, если имя есть сама вещь, то вещь сама по себе — не имя»³⁶¹). Такое понимание имени (слова) восходит, по Алексею Федоровичу, к Платону и Проклу.

В духе исихастской традиции А. Ф. Лосев утверждает, что природа имени — целиком энергийна. Как мы помним, согласно исихастскому канону, всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, но все взятые вместе. Именно с таких позиций А. Ф. Лосев утверждает: «...имя сущности есть не просто энергия сущности, но именно сверх-интеллигентная и расчлененно-интеллигент-

ная, то есть умная, энергия сущности»³⁶²). И тогда Имя Божие, которое «проникает собой все», содержит в себе все имена³⁶³).

Так складывается трактовка имени и слова как универсальной основы «всего». В лосевской трактовке имя выступает как предельная явленность сущности, как ее «клик». Имя есть наивысший момент логической эманации сущности: «Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией... творение происходит путем называния имен „словом“ и словами. Назвать для сущности значит *сотворить*»³⁶⁴).

Не менее высоко умственное предназначение имени. Слово (имя), по Лосеву, есть наиболее напряженный и показательный результат мышления: в нем мысль достигает своего высшего напряжения и значения. В слове человек выходит из узких рамок своей индивидуальности и обращается к миру. Знать имя — значит уметь пользоваться вещью в том или другом смысле. Слово — это не просто звук, но «постигнутая вещь, с которой осмысленно общается человек»³⁶⁵).

Итак, слово — фактор самой действительности, «могучий деятель мысли и жизни»³⁶⁶). Вот почему А. Ф. Лосев высоко ценил магию слова в русском символизме и то понимание языка, которое лежит в основе поэзии Белого, Мандельштама, Вяч. Иванова. По Лосеву, в слове осуществляется встреча выражения и понимания, встреча двух смысловых движений: от сущности к ее проявлениям и от воспринимающего сознания к проявляющейся сущности. Но там, где водворяется «светлое и безмысленное безмолвие вселенской ласки и любви», там, где обнаруживает себя миф как стихия нашей жизни, где дана вся система категорий «во всей их тесной сращенности и раздельном функционировании», там бессловесное мышление «являет собою момент преодоления слова, восхождения на высшую ступень мысли»³⁶⁷).

Итак, «неумопостигаемые» глубины бытия требуют утверждения на слове как своей опоре «еще более высоких степеней мысли»³⁶⁸). Соблазн погружения в «мир мистического молчания» (Ж. Маритен) всегда волновал религиозную мысль. По Э. Маритену, «философия стремится к самоопределению для того, чтобы прийти к безмолвию единства, в котором она соберет все известное ей в наиболее прозрачном и чистом свете»³⁶⁹).

Мир и единство мистического молчания нужны для того, чтобы постичь энергию спекулятивную и практическую, добродетели сверхъестественные и естественные. Только Фаворский свет может *высветить* истину и стать богооткровением. Но, как мы помним, «богодуховенность» святых отцов (см. 13517. Акты Константинопольского собора) на поверку оказалась использованием категориального аппарата, разработанного Аристотелем. С «богооткровенной» истиной не повезло и иеросхимонаху Антонию. Синодом русской православной церкви он был обвинен в ереси и идолопоклонничестве в Синодальном послании от 18 мая 1913 г. Видимо, «богооткровенность» и «богодуховенность» плохо сопрягаются или, лучше сказать, никак не со-

прягаются с человеческим знанием и его претензиями на постижение Неизъяснимой Истины.

Исихастская традиция утверждает, что истовое моление — это необходимое условие приобщения к «богодухновенным» истинам; только постоянное *служение* Богу делает доступной для человека его энергичность.

Что же стоит за погружением в мистический опыт священнобесмолвствующих с точки зрения современной науки? Вот что показали экспериментальные исследования, проведенные в лаборатории нейро- и психофизиологии Санкт-Петербургского психоневрологического НИИ им. В. М. Бехтерева проф. В. Б. Слезиним и его сотрудниками. Продолжительная молитва погружает мозг человека в особое состояние сознания, названное В. Б. Слезиним «четвертым» (наряду с состояниями бодрствующего сознания и «медленного» и «быстрого» сна). Это состояние профессор характеризует как «полное отключение коры», когда в результате замедления ритма биотоков мозга до 3 Гц «прекращается активная мыслительная деятельность».

Полное исчезновение корковых ритмов особенно отчетливо наблюдалось у молодых послушников Александро-Невской лавры, которые долгие часы проводили в непрерывной Иисусовой молитве. Когда испытуемыми становились православные и католические священники, служители Аллаха, наблюдался тот же эффект.

Эти опыты говорят о том, что высокая степень сосредоточенности на Потустороннем имеет терапевтический эффект. У многих людей после молитвы улучшается душевное состояние, сходят на нет симптомы тяжелейших заболеваний³⁷⁰). Очевидно, всепоглощающая сосредоточенность сознания на Нетленном перекрывает канал связи человека с внешним миром. Отказ от всего, что наполняет сознание в мирской жизни, приводит к *разрыву* связей человека с окружающими вещами, в том числе связей *патологических*, сверхстрессовых. Отсюда терапевтический эффект. Молитвенное бдение способствует профилактике душевных заболеваний. Да, это так. Но возникает вопрос: насколько целесообразно долгие часы проводить в молитвенном бдении психически здоровому человеку?

В такой «профилактике» легко перегнуть палку, и тогда «полное исчезновение корковых ритмов» оборачивается негативной стороной. *Отключение* от связей с внешним миром приводит к депривации мозга и «прекращение активной мыслительной деятельности» означает инволюцию (свертывание) умственной способности. Истовая вера, требующая от человека полного отказа от своей личности, от своего «Я», превращает его сознание в объект далеко неблагоприятных манипуляций. Отказ человека от собственного разума, регулярно закрепляясь, уподобляет взрослого младенцу, делает человека *слабоумным*. Замедление биоритмов мозга до 3 Гц (как в первый месяц жизни младенца) оказывается тем «лекарством», которое превращает человека в инвалида, не приспособленного к самостоятельной жизни. Так нужны ли нам благодусшные и всегда и всем довольные идиоты?

Крупнейшими философами и социологами прошлого века было показано, что в эпоху экзистенциальной неустроенности гипостазирование слова так же, как гипостазирование паттернов неотрефлексированной чувственности, становится эффективным средством манипулирования сознанием. Критическое отношение к мифу — прямо противоположное позиции А. Ф. Лосева — присуще Ролану Барту, на рассмотрении взглядов которого стоит задержаться.

В своем очерке «Миф сегодня» Р. Барт доказывает, что миф представляет собой коммуникативную систему, некоторое сообщение. Миф — это форма, способ обозначения: это взгляд на предмет, а не сам предмет. «Мифом, — указывает Р. Барт, — может стать все, что покрывается дискурсом. Определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается; у мифа имеются формальные границы, но нет субстанциальных»³⁷¹).

Функция мифа, — заявляет семиолог и философ, — деформировать. Миф по самой своей форме оптимально приспособлен к созданию перевернутых образов. «Как показывает семиология, задачей мифа является преобразовать историческую интенцию в природу, преходящее — в вечное. Но тем же самым, — добавляет Р. Барт, — занимается буржуазная идеология»³⁷²).

Один из очерков Барта называется «Буржуазия как анонимное общество». Что можно сказать о буржуазии? — спрашивает Р. Барт и отвечает: «Ее можно охарактеризовать как *социальный класс, не желающий быть названным*»³⁷³).

В политике слово «буржуазия» обескровливается при помощи понятия *нации*. Слово «капитализм», — говорит Р. Барт, — табуировано не в экономическом, а в идеологическом своем смысле; ему нет места в словаре буржуазных представлений³⁷⁴). Буржуазия никогда не употребляет слово «пролетариат», считая его мифом, придуманным левыми; исключение составляет случай, когда ей выгоден образ Пролетариата, *обманутого* Коммунистической партией.

Буржуазия, — замечает философ, — хочет быть, но не казаться собою, и эта негативность без конца требует мифа. Буржуазный миф нацелен на то, чтобы зафиксировать мир как объект неограниченного владения.

Таким образом, устранение имени «буржуа» отнюдь не является чем-то иллюзорным, случайным, второстепенным, само собой разумеющимся или незначительным — это и есть сама буржуазная идеология, то действие, посредством которого буржуазия превращает реальный мир в образ мира, Историю в Природу³⁷⁵).

У угнетателя язык нацелен на увековечение. Во имя этой цели создается перевернутый образ неизменного человечества, «главная черта которого — вечно повторяющаяся самотождественность». Конечная задача всех мифов — сделать мир неподвижным, миф должен внушать и изображать такой мировой экономической порядок, где раз и навсегда установлена иерархия владений. Вот почему буржуазные нормы, практикуемые в общенациональном масштабе, переживаются как само-

очевидные законы природного порядка вещей, чем шире класс буржуазии распространяет свои представления, тем более они натурализуются. Их буржуазность поглощается нерасчленимой массой мирового бытия, единственным обитателем которого является Вечный Человек — ни пролетарий, ни буржуа.

Буржуазный миф, — приходит к выводу Барт, — есть не что иное, как запрет для человека заново изобретать себя. Такой миф отменяет сложность человеческих поступков, дарует им эссенциальную простоту, упраздняет всякую диалектику, всякие попытки пойти дальше непосредственной видимости. Мифы современные служат не разрешению, не изживанию противоречий, а их «натурализации», «заклинанию» и оправданию. Они тем самым сохраняют связь с мифологической культурой как культурой Имени.

Лживому языку буржуазной идеологии Барт противопоставляет язык человека-производителя. Барт поясняет свою мысль следующим образом. Язык, который немифичен, — это язык человека-производителя. Всюду, где человек говорит с целью преобразовать реальность, где он связывает язык с изготовлением вещей, — там метаязык (а всякий миф для Барта есть метаязыковая конструкция) вновь становится языком-объектом и миф оказывается невозможным. Между тем в рамках буржуазной идеологии миф пропитывает всю социальную действительность, не оставляя буквально ни одной шелки, которая давала бы доступ к настоящей действительности.

Другой французский социолог А. Сови в книге «Мифология нашего времени» (1965) включал в круг требующих разоблачения мифов такие мотивы: «золотой век», «доброе старое время», «вечное возвращение к прошлому», «обетованная земля», политические мифы фашизма и буржуазной демократии, своекорыстные мифы отдельных групп и лиц.

В русле негативного отношения к современным мифам (в особенности в сфере политики) шли рассуждения Э. Кассирера. Кассирер увидел особенность современных мифов в том, что «миф перестал быть свободной и спонтанной игрой воображения, его хорошо отрегулировали, приспособили для политических нужд и использовали с весьма конкретными политическими целями»³⁷⁶).

По Кассиреру, современный политик совмещает в себе две противоположные и несравнимые функции. «Он обязан действовать одновременно и как *homo magus* и как *homo faber*»³⁷⁷). Как прекрасный мастер политического расчета политик нового типа становится, по Кассиреру, глашатаем и жрецом какой-то новой религии, религии и полностью иррациональной, и таинственной. *Направить* обыденное сознание массового человека в нужное властью имущим русло — вот главная задача мифотворчества как в XX в., так и в наши дни.

Еще в Древней Греции в V в. до н. э. миф рассматривался как «рассказ о чем-то небывалом, недостоверном». На рубеже третьего тысячелетия новой эры ирония истории проявила себя в том, что вместо того, чтобы исчезнуть с горизонта культуры, миф возрождается вновь и вновь все в новых и новых обликах.

Современный миф концентрируется на техниках медитации, погружающей душу в саморефлексию над самой собой, лелеющей неповторимые самопереживания индивида (как центра Вселенной). Не находя выхода для виртуальных образов «счастья», «желаемого», индивидуальное сознание находит особое удовлетворение в своеобразном мазохизме, в наслаждении страданием, «болезнью к смерти». В этом иллюзорном мифическом пространстве оно возбуждается все новыми и новыми страшилками и в конечном счете утрачивает самоидентичность. Такова плата за предпочтение, отдаваемое воображаемому миру в ущерб миру действительному.

В свете процессов ремифологизации массового сознания нам представляется актуальным развернутый анализ когнитивной подоплеки мифа и мифотворчества.

Глава 11

Два подхода к родоисторическим приобретениям сознания

В объяснении и описании эволюции когнитивности в философии и науке противостоят друг другу два подхода. Один — натуралистический, другой — культурно-исторический. Первый подход представлен биологической теорией когнитивных процессов (К. Лоренц, Д. Кэмпбелл, Р. Ридль), второй — культурно-исторической школой объяснения ментальности (Л. С. Выготский, Р. С. Лурия и современные их последователи). Применительно к интердисциплинарной исследовательской программе, представляющей филогенетическое направление в разработке эпистемологии, был введен (почти одновременно) термин «эволюционная эпистемология» американским психологом Дональдом Кэмпбеллом и немецким философом Герхардом Фоллмером.

Исходные установки эволюционной эпистемологии гласят, что биология имеет дело только с материальными системами, значит эволюционно-теоретически можно объяснить лишь возникновение материальных систем и их свойств. В качестве непосредственно данного эпистемологического субъекта эволюционная эпистемология берет биологический организм. Один из основоположников эволюционной эпистемологии К. Лоренц прямо пишет, что компетентно судить о специфически человеческих свойствах и достижениях можно только тогда, когда человек рассмотрен глазами естествоиспытателя как продукт естественного процесса развития. Поскольку предметом исследования становится филогенетически обусловленный человеческий организм, его история рассматривается со стороны «приспособления к условиям среды». Тогда оказывается, что для регуляции поведения человека нет иных оснований, кроме биологической полезности³⁷⁸). Теми же представлениями руководствуется Г. Фоллмер: субъективные познавательные структуры «есть результат биологической эволюции»³⁷⁹). Из биологической значимости врожденных структур познания исходят Б. Рассел и К. Поппер³⁸⁰). У К. Поппера читаем: «Мое решение состоит в том, что теория естественного отбора выступает как наиболее успешная метафизическая исследовательская программа»³⁸¹).

Итак, эволюционная эпистемология включает в проблемное поле своих исследований индивидуальное когнитивное развитие любого человеческого существа, но также его филогенетические истоки и широту генетически обусловленных признаков, а также когнитивную дифференциацию между индивидами, расами и видами. Согласно Г. Фоллмеру, структуры, которые принадлежат к генетическому оснащению познавательного аппарата, являются конститутивными для опыта. То, что

обусловлено нашим генетическим комплексом, нашими врожденными познавательными способностями — это структуры восприятия и непосредственного опыта³⁸²).

Сразу же возникает вопрос о хронологических рамках «родоисторического принуждения в развитии». Здесь мнения представителей эволюционной эпистемологии расходятся.

Б. Рассел свою позицию эксплицировал следующим образом: «Был период, когда возможности мозга благодаря биологическим изменениям существенно возросли и соответственно возрос генетический потенциал. Это было примерно 500 000 лет тому назад. С тех пор врожденный разум изменился — если вообще изменился — только незначительно. С тех пор человеческий прогресс зависит от приобретенных способностей, которые передаются далее посредством традиции и обучения»³⁸³). Сам Г. Фоллмер оказался еще «щедрее»: «Наши формы созерцания и категории приспособлены к миру повседневного опыта, опыту, который могли иметь уже пещерные люди и гоминиды миллион лет назад»³⁸⁴).

Более реалистично на проблему «родоисторического принуждения» смотрит Х. Моор. Согласно Х. Моору, наши врожденные когнитивные структуры возникли как приспособление к окружающему миру позднего плейстоцена (т. е. около 30–40 тысяч лет тому назад), в котором сложилось монокаузальное мышление в коротких причинных цепях, ввиду того, что собственное действие едва ли имело обратное воздействие в системе³⁸⁵).

Надо сказать, что «родоисторическое принуждение» к монокаузальному мышлению является *idee fixe* эволюционной эпистемологии.

К 1949 г. относится категорическое утверждение Б. Бавинка: категории субстанции и причинности «без сомнения, являются формами, с которыми человек, с тех пор как он появился, входит в мир опыта; в этом смысле Кант прав»³⁸⁶).

Почти столь же категоричен Г. Фоллмер: «Имеется врожденная склонность к каузальной интерпретации». Каузальное мышление «апробировано в течение миллиона лет и сохранилось для понимания этого мезокосмоса»³⁸⁷).

Зададимся вопросом: возможна ли такая апробация для тотемного сознания с его соположенностью несуразно перемешанных признаков? В ментальности, где господствует принцип «все есть все» или «все во всем», нет ничего определенного, устойчивого, отграниченного и оформленного. Причина — то, что предшествует следствию, таково первичное представление о причинности как постхокотношении. Но на тотемной ступени сознания прошлое, настоящее и будущее неразличимы: приписываемый действителю предикат не имеет временных показателей. О какой «каузальности» в таком случае может идти речь?

Мы лучше всего знаем то, что сами же создали, но на самой низшей ступени присваивающей культуры такой ход мысли (от действителя к его объекту) был просто невозможен. Да и на более поздних ступенях мифологии первобытные люди склонны были объяснять любое событие злой или доброй волей сакральных сил, но поведение Первопредка — это отнюдь не то же самое, что физическая причина. Там, где колдун

мог всегда вмешаться в ход событий, никакого ожидания повторяемости в принципе быть не могло: все определяла таинственная и непредсказуемая сверхъестественная сила. Если придерживаться строгой кантовской дефиниции, по которой категория причинности делает возможным опыт как таковой, мы должны будем признать, что соответствующая проекция чувственных впечатлений у дикаря просто отсутствовала. Достаточно сомнительно и другое утверждение Г. Фоллмера об априорности трехмерного созерцания пространства у дикаря. Исследователи гомеровских поэм давно пришли к выводу, что гомеровские герои (которые уже отнюдь не были дикарями) очень нечетко осуществляли развертку пространства в трех измерениях, плохо различали одновременность и последовательность событий во времени (см. гл. 9).

Помимо направленности когнитивной эволюции к обязательной каузальности, нам предстоит разобраться в факторах эволюционного процесса, как они выступают в моделях эволюционной эпистемологии.

В этом вопросе у представителей эволюционной эпистемологии нет полной ясности. Сугубо биологическая установка была присуща Д. Кэмпбеллу. Биологические виды (предполагается, что человек подчиняется тем же биологическим законам, что и остальные организмы) производят когнитивные новации в непрерывной борьбе за выживание, причем среда отбирает и закрепляет в следующих поколениях некоторые немногочисленные варианты. При таком прямолинейном подходе может появиться недоумение, какие, к примеру, изменения природной среды вызвали переход от мифа к логосу в Древней Греции?

У К. Лоренца мы можем прочесть, что законы «чистого разума» (имеется в виду все тот же принцип каузальности) «выдержали (и по-прежнему выдерживают) проверку практикой биологической борьбы за выживание и сохранение рода»³⁸⁸). К. Лоренц связывает приспособление с увеличением шансов для человека в получении энергии. Остается, правда, неясным, с какими преимуществами в получении и накоплении энергии связаны постоянные вооруженные стычки между человеческими группами и даже нациями? Г. Фоллмер предлагает другой критерий: познание «повышает шансы репродукции». Согласно Г. Фоллмеру, приспособление нашего познавательного аппарата не идеально, но оно «не может быть также плохим»³⁸⁹). Обращение к человеческой истории скорее говорит об обратном. Скажем, последствия гаданий гораздо чаще приводили не к жизненному успеху, а к самым плачевным результатам. Сама адаптация у К. Лоренца и Г. Фоллмера понимается по-разному. Если, по К. Лоренцу, наш генетический аппарат приспособляется к «в себе существу», т. е. к реальному миру, то, по Г. Фоллмеру, дело обстоит прямо наоборот: «Не гены должны изменяться в соответствии с внешними условиями, а человек приспособливает окружающий мир к своей генетической конституции»³⁹⁰). По Фоллмеру, главными архитекторами когнитивной эволюции являются мутации и селекция: «Мутации и селекция ведут к приспособлению познавательных структур к реальным структурам» (логическое отрицание того, что утверждалось

ранее)³⁹¹⁾. В оценке перспектив когнитивной эволюции Г. Фоллмер разделяет позицию К. Поппера, согласно которому «самая великая научная мысль так же, как адаптация животного, есть продукт слепой изменчивости и селективного воспроизводства»³⁹²⁾.

Особого рассмотрения заслуживает вопрос о соотношении биологической и культурной эволюции в жизни родового человека.

Одной из основополагающих идей эволюционной эпистемологии является идея «приспособления познавательных структур к реальным структурам».

Естественно возникает вопрос: можно ли говорить о «приспособлении» там, где «вторая» природа создана человеком? О приспособлении говорят тогда, когда меняется только субъект, а объект остается неизменным. В противном случае понятие приспособления утрачивает смысл. Ясно, что мир техники, мир артефактов ничуть не менее реален, чем мир первой природы. Но в рамках эволюционной эпистемологии мы не находим ответа на вопрос: существует ли качественное отличие в отношении человека к тому, что им создано? Или человек вписывается в мир техники точно так же, как животное вписывается в экологическую нишу?

Можно согласиться с Г. Фоллмером, когда он пишет: «Биологическая эволюция не прерывается там, где начинается культурная эволюция. Напротив, культурная эволюция *обратно* (курсив наш. — *Е. Р.*) воздействует на биологическую эволюцию, хотя при этом действуют иные селективные критерии, нежели чистое выживание»³⁹³⁾ Однако, согласно эволюционной эпистемологии, констатация общечеловеческих норм социального поведения позволяет предположить, что они запрограммированы филогенетически и устанавливаются наследственно. Согласно такой установке, все люди, всех народов и культур, имеют определенные врожденные структуры мышления, которые лежат в основе логической структуры языка и определяют логику мышления. Поэтому общий вывод Г. Фоллмера звучит так: «Культурная эволюция *основывается* (курсив наш. — *Е. Р.*) также на биологических фактах и возможностях; она не может просто отклонить биологические предпосылки... В определенном отношении культурную эволюцию мы можем рассматривать как продолжение биологической»³⁹⁴⁾.

Принципиальным представляется вопрос: действует ли «родоисторическое принуждение» со стороны генов и «родоисторическое принуждение» со стороны культуры *в одном и том же* или *в противоположных* направлениях? Как то свидетельствует историческая культурология, в последнем случае именно культура «отклоняет», переделывает биологические предпосылки.

Представители эволюционной эпистемологии практически нигде не опираются на когнитивное открытие последней трети XX в. — на открытие церебральной асимметрии. В монографии И. П. Меркулова «Когнитивная эволюция»³⁹⁵⁾ задача восполнить этот пробел поставлена во весь рост. Автор прямо пишет, что открытие межполушарной церебральной асимметрии и связанных с функциональной активностью левого и правого полушарий мозга когнитивных типов мышления — знаково-

символического (логико-вербального) и пространственно-образного — позволило конкретизировать механизмы когнитивной эволюции, связав их со сменой «доминирующих способов обработки когнитивной информации».

Сразу отметим, что различие между «правым» и «левым» мозгом — это различие не столько в *способах кодирования* презентуемой извне информации (имеется ввиду изобразительный или условно-знаковый код), а прежде всего различие в *содержании* доступной мозгу информации: *либо* контурно-непрерывной, *либо* линейно-дискретной. Прерывность и непрерывность — это свойства реальных структур подлежащего сознанию мира и оба свойства должны быть воспроизведены сознанием, если мы стремимся к адекватности познавательных процессов миру как таковому. Весь вопрос в том, какая сторона реальности филогенетически *раньше* делается доступна человеку. Ответ на этот вопрос у И. П. Меркулова не вызывает сомнений. С полной определенностью автор монографии пишет: есть достаточно веские основания полагать, что филогенетически «первичное», архаичное мышление людей — это по своим когнитивно-информационным характеристикам мышление преимущественно образное, правополушарное. Для наших далеких предков оно, видимо, было главным способом восприятия мира. Однако И. П. Меркулов не разорвал пуповину, связывающую его с эволюционной эпистемологией, а потому достаточно категорично утверждает: «Благодаря естественному отбору функциональная асимметрия закрепилась в виде генетической программы, *направляющей формирование обоих когнитивных типов мышления* (курсив наш. — *Е. Р.*) в правом и левом полушарии (порознь), а также их конкретное соотношение (относительное доминирование одного из них)»³⁹⁶.

Обращаясь к историческим реалиям, И. П. Меркулов прямо пишет, что культура собирательства и охоты ориентировали людей на целостное нерасчлененное восприятие мира, на созерцание и приспособление к нему как неизменной данности. А в главе 5 пишет прямо противоположное ранее сказанному: «...Наиболее архаичные, зачаточные формы магии образа и магии символа, видимо, возникли *совершенно независимо* (курсив наш. — *Е. Р.*) от каких-либо культурных инноваций, будучи результатом предшествующих генетических изменений в когнитивной системе гоминид и механизмах обработки когнитивной информации»³⁹⁷.

Довольно странным выглядит утверждение И. П. Меркулова, сделанное во 2 главе: «Очевидных морфологических признаков когнитивной эволюции нет и не может быть»³⁹⁸.

Разве «нарастающая в филогенезе межполушарная асимметрия мозга и все увеличивающаяся дифференциация его функций» не порождает морфологических изменений самого мозга?

Если мы обратимся к исторической антропологии, то по исследованию черепно-мозговых слепков можно будет заключить, что западно-европейские неандертальцы обладали лишь 10 % речевых способностей современного человека³⁹⁹.

У И. П. Меркулова получается, что культура воздействует на генотип, *минуя фенотип*. В отличие от Меркулова, Г. Фоллмер считал, что довольно часто телесная эволюция протекает на буксирном канате поведения⁴⁰⁰).

В этом вопросе Меркулов более категоричен. В его модели и морфология, и функциональные структуры запрограммированы генетически практически без обратных связей.

Человеческая мысль, — утверждает Меркулов, — имеет пропозиционную природу. Частично врождены логические структуры типа *modus ponens* и *modus tollens*, способность извлекать информацию о каузальных связях.

Индивидуальное познание невозможно без фенотипически сформировавшихся когнитивных предпосылок, «к которым прежде всего следует отнести весьма богатый репертуар алгоритмов, эвристик, мыслительных стратегий, процедур абстрагирования и неформальных правил вывода, обеспечивающих выдвижение текущих гипотез, поиск решения проблем и т. д.»⁴⁰¹).

Механизмы аналогии, индукции, неформальной дедукции подчиняются соответствующим правилам вывода. «Лежащие в основе правил вывода — императивы, по-видимому, носят врожденный характер и закреплены в нашем генетическом наследии»⁴⁰²). «С этой точки зрения любой неформальный вывод — индукция, неформальная дедукция, рассуждения по аналогии, условные и силлогические рассуждения и т. д., которые обычно относят к арсеналу сугубо артикулированного логико-вербального мышления и без которых просто трудно представить научное познание как таковое — видимо, имеет вполне реальные, генетически запрограммированные когнитивные предпосылки, *коренящиеся в особенностях мыслительной стратегии правого полушария*» (курсив наш. — Е. Р.)⁴⁰³).

Конечно, можно декларировать наличие выводов типа *modes ponens* и *modus tollens* у дикаря. Но как себе представляет Меркулов построение условных и силлогических рассуждений в мышлении индейцев нутка, у которых «отсутствует заметная дифференциация имен существительных и глаголов», или у индейцев наваха, у которых формы глаголов «зависят от внешнего вида и очертаний (формы) объектов разговора»? Как обстоит дело с «внешней консистентностью» постулируемых когнитивных предпосылок, если ранее было признано, что правому полушарию свойственно нерасчлененное, недифференцированное восприятие мира? Мало сконструировать «когнитивные предпосылки», требуется еще обнаружить эмпирически фиксируемые проявления соответствующих допущений. Однако в работе И. П. Меркулова мы постоянно наталкиваемся на расхождения между предлагаемой когнитивной моделью и стоящей за нею эмпирией.

Вслед за Ж. Пиаже И. П. Меркулов признает, что только с 10 лет у детей можно проследить ясный сдвиг от конфигуративной категоризации «к сущности как окончательному атрибуту в выборе понятийного содержания, и в этом, бесспорно, проявляется влияние систематического образования»⁴⁰⁴). Но, по Пиаже, для детей до 10 лет типичны такие

высказывания: «Фернан потерял свое перо, стало быть, у него было красивое перо», «Фернан потерял свое перо, стало быть, оно было новое». И как тогда быть с подобными образцами «каузального мышления»? Как в подобных суждениях обнаружить программное обеспечение, «позволяющее выявить ключевые признаки объектов и ситуаций»? Очень трудно совместить неразличение естественного и сверхъестественного, объекта и свойства, «начала» и принципа, цели и действия с генетической предрасположенностью людей «к выдвижению бинарных альтернатив»⁴⁰⁵).

Если считать, что пред-суждения предполагают субъектно-предикатную структуру высказывания, то следует констатировать, что там, где существительное и глагол неразличимы, нельзя найти и субъектно-предикатного построения мысли. А вот, по Меркулову, отношения между субъектом и предикатом *автоматически* навязывают «пропозициональную» (в конечном счете — понятийную) картину бытия. Находить такие теоретические огрехи в интересной и содержательной работе, каковой является монография И. П. Меркулова, крайне досадно. Логическое неблагополучие в книге Меркулова напрямую связано с неверно выбранной методологической позицией, ориентированной на генетическую *предзаданность* всего и вся в человеческой когнитивности.

Но если уж вставать на биологическую точку зрения, нужно было бы признать, что над одной и той же генетической основой могут надстраиваться разные фенотипы, а сами фенотипические различия, вырабатываемые образом жизни, могут достаточно далеко отстоять друг от друга. «Преадаптация» человека исключительно пластична. Полагаясь на генетический отбор, следует помнить, что он может повернуть как в одну, так и в другую сторону. Генетически обусловленная притертость к среде относительна, отнюдь не фатальна, генетическая обусловленность поддается перестройке не только филогенетической, а и онтогенетической, прижизненной, как об этом говорит опыт систематического школьного образования.

Обращение к данным исторической культурологии свидетельствует, что при решении определенного класса жизненных задач адаптивно-выгодными оказываются не лево-, а правополушарные стратегии когнитивности⁴⁰⁶). И потому не удивительно, что в жизни *Homo sapiens sapiens* они доминировали чуть ли не со времени его архаической истории. «Отбор» по критерию линейно-дискретного конструирования различного сорта артефактов — это достижение неолитической революции, причем отношения между левополушарным «каузальным» мышлением и правополушарным «докаузальным» мышлением никогда не было бесконфликтным. Можно прямо сказать: в культуре собирательства и охоты «пропозициональное» мышление было непозволительной роскошью или просто излишним.

Эволюционную эпистемологию (или эволюционную теорию познания) характеризует недооценка социального характера познания, культурных факторов, обуславливающих эволюцию когнитивных способностей человека. Безусловно, многомерность объекта, предложенного к исследованию, допускает различные его интерпретации. Но там, где существен-

ная сторона дела упускается из виду, выводы, как правило, получаются односторонними или даже ошибочными.

Родственная ЭЭ концепция врожденности мыслительных структур была предложена Н. Хомским. Хомскианская версия когнитивности господствовала в лингвистике с 1964 по 1975 гг. и оказала исключительное влияние на весь облик современного языкознания.

По Хомскому, «естественно ожидать» наличие тесных связей между врожденными свойствами мышления и признаками языковой структуры. К таким признакам Хомский относит наличие в каждой языковой структуре «глубинной» и «поверхностной» части. Если фигурирующее и И. П. Меркулова понятие пропозициональности эксплицитно неразвернуто, то у Хомского оно является центральным для всей его концепции. По Хомскому, референция (отнесение знаков языка к внешнему миру) всегда и везде происходит в пропозициональной форме.

Согласно Хомскому, «новые структуры образуются только путем вставления нового „высказывательного содержания“, новых структур, которые сами соответствуют реальным простым предложениям, в фиксированные позиции в уже образовательных структурах»⁴⁰⁷).

Когда мысль реализуется в звуковой форме, «в мышлении образуется система суждений, выражающих значение предложения, этот физический сигнал (т. е. звукоиспускание. — *Е. Р.*) и система суждений связываются определенными формальными операциями, которые в современных терминах мы можем назвать *грамматическими трансформациями*»⁴⁰⁸).

Так, для высказывания «невидимый бог создал видимый мир» глубинная структура состоит из системы трех суждений (пропозиций): «что бог невидим», «что он создал мир», «что мир видим». Эти суждения, находясь в определенных отношениях друг с другом, образуют глубинную структуру⁴⁰⁹).

Однако, если мы обратимся к историческому прошлому, то окажется, что референции первобытного сознания качественно отличались от референций современного человека. Присутствие сверхъестественной силы, разлитой в универсуме мира, воспринималось как *чувственная данность*, не поддающаяся логическому дефинированию. Но «высказывательное содержание», восстанавливаемое из *контекста общения* то ли с миром, то ли с другими людьми, всегда игнорировалось Н. Хомским. Вот почему Н. Хомский считал *врожденной* способность человека к работе с дискретной бесконечностью (*discrete infiniti*). С точки зрения Хомского, между эйдетической когнитивностью и дискурсивной когнитивностью лежит непроходимая пропасть. Один «модуль» когнитивности и другой «модуль» когнитивности характеризуются разным набором принципов. По Хомскому, допускать эволюционное развитие довербальной когнитивности в пропозициональные структуры «не больше оснований, чем допускать эволюционное развитие от дыхания к ходьбе»⁴¹⁰). Вот только в сфере чувственности Хомский оставался верен идее врожденности в такой же степени, как и в сфере пропозициональности, и потому полностью солидаризировался с Р. Декартом, писавшим: «Но так как мы уже обладали внутри нас идеей истинного треугольника и она может

легче постигаться нашим умом, чем более сложная фигура треугольника, начертанная на бумаге (курсив наш. — *Е. Р.*), мы по этой причине, видя сложную фигуру, понимаем не ее самое, а подлинный треугольник»⁴¹¹).

Итак, Хомский напрочь отвергает такую возможность, когда импликатура разговора (не путать с *подразумеваемыми* импликациями, постулируемыми Н. Хомским) оказывается *важнее* акта предцирования: акта разворачивания внутренней речи в правильную грамматическую конструкцию. Генетическая предрасположенность к построению пропозициональных конструкций в равной мере приписывается человеческому мозгу как в ЭЭ, так и трансформационной грамматике Хомского.

С позиций трансформационной порождающей грамматики (ТПГ) Хомский берется объяснять овладение речью в процессах онтогенеза. Вот как выглядит это объяснение. Ребенок совершает *выбор* из нескольких вариантов (правильного и неправильных) построения фразы. «Избрав некоторую допустимую гипотезу, он может использовать для коррективы индуктивные данные, подтверждая или опровергая свой выбор. Как только гипотеза будет достаточно хорошо подтверждена, ребенок будет знать язык (т. е. овладеет „языковой компетенцией“ — парадигмальным понятием ТПГ, разработанным Хомским), определяемый этой гипотезой; следовательно, его знание распространяется далеко за пределы его опыта и фактически заставляет его характеризовать многие данные опыта как дефективные и отклоняющиеся от нормы»⁴¹²).

Сразу же следует отметить, что и исследования детской речи, и эксперименты миллеровской психолингвистической школы (а Н. Хомский начинал свои разработки вместе с психологом Дж. Миллером) не подтвердили трансформационной гипотезы Хомского и не обнаружили ее эмпирической адекватности при анализе языкового и когнитивного развития ребенка⁴¹³). В частности, обращение к анализу детского интеллекта показало «явную невозможность исследования онтогенеза речи вне анализа предметной деятельности и интеракции ребенка со взрослыми, которыми, по существу, оказывается детерминирован весь ход речевого развития ребенка»⁴¹⁴).

Примером *другого* варианта, постулирующего врожденность, характерную для коренных свойств мышления, является концепция структурной антропологии, разработанная К. Леви-Стросом.

В противовес увлечению Н. Хомского картезианством К. Леви-Строс стремится наиболее последовательно провести в жизнь антикартезианскую программу. По представлениям создателя структурной антропологии, сознание существует лишь на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа. Именно бессознательные структуры мозга являются «структурой структур», «последней опорой самой структурности». Прафеномен всего человеческого мышления Леви-Строс усматривает в бинаризме бессознательных моделей, на которые распадается мозговая деятельность. Он прямо пишет: «Бессознательная умственная деятельность состоит в наделении содержания формой... эти формы в основном *одинаковы для всех типов мышления* (курсив наш. — *Е. Р.*), древнего и современного, первобытного и цивилизованного...»⁴¹⁵).

В таком контексте все исторические процессы иллюзорны; реально существуют только вечно синхронные биологические процессы. История человечества заложена в структурах его мозга. Все формы социальной жизни в основном одной природы: они состоят из систем поведения, представляющих собой *проекцию* универсальных законов, регулирующих бессознательную структуру разума, на уровень сознания и социализованной мысли. Структуры, заложенные в деятельности мозга, никогда не осознавались и не изменялись в ходе истории, поскольку они даны самой природой.

«Бессознательное всегда остается пустым, лишенным образного содержания, или точнее, оно имеет такое же отношение к образам, как желудок к находящейся в нем пище. Бессознательное является инструментом с единственным назначением — оно подчиняет структурным законам, которыми и исчерпывается его реальность, нерасчлененные элементы, поступающие извне: намерения, эмоции, представления, воспоминания»⁴¹⁶⁾.

Итак, бессознательное работает, по Леви-Стросу, как сортировальная машина, действующая — в соответствии с компьютерной аналогией — посредством переработки всей поступающей извне информации в *двоичном* коде.

К. Леви-Строс абсолютно уверен, что изначальная логика: «...это логика противопоставлений и взаимозависимостей, исключений и включений, соединяемого и несоединяемого...» и потому объясняет законы ассоциаций, а не наоборот...⁴¹⁷⁾

Исходным материалом бинарных оппозиций служат чувственные свойства, познаваемые пятью органами чувств (типа ясный—темный, тихий—громкий, мягкий—твердый, сухой—влажный, а также сырой—вареный, свежий—гнилой). Следующую ступень анализа составляют оппозиции, выражающие логику форм: пустой—полный, внутренний—внешний, содержащий—содержимый, включенный—исключенный.

Итак, контрастные противопоставления образуют *неизменную* структуру человеческого разума, в силу наличия которой мифология и научная логика ничем не отличаются друг от друга. В универсуме культуры Леви-Строс выделяет две исторические вехи: «1) неолит, который дает начало науке, основанной на наглядных, чувственных качествах вещей и 2) современность, которая характеризуется наукой, далекой от наглядности и исходящей из абстракций»⁴¹⁸⁾.

Обе «науки» упорядочивают и объясняют мир, исходя из одной и той же структурной организации знания, поскольку бинарные структуры всечеловеческой культуры скрыты в двоичном коде нашего мозгового устройства. В соответствии с таким пониманием для Леви-Строса анализ мифов есть лишь *средство* выявления первичных структур сознания, исконной анатомии мозговой деятельности. За мифотворчеством скрывается специфическая человеческая способность перерабатывать физический мир в структурно сходные символические формы. Миф представляет собой языковой пласт культуры, в котором непосредственный социальный опыт получает символическое выражение. Механизмы трансформации

чувственных образов в мифы позволяют выявить те способы организации символического материала, которые выходят за границы языка и обычаев, отличающих народы друг от друга. В свою очередь процессы порождения и трансформации мифов аналогичны другим видам культурной деятельности. Согласно Леви-Стросу, в основе любых текстов любых культур лежат бинарные противопоставления. Люди, кодируют бинарные оппозиции в слова (звуковая речь), в женщин (брак), в предметы купли-продажи и т. д.

По существу, Леви-Строс *приписывает* объекту анализа те средства анализа, которыми сам пользуется. Как замечает Н. А. Бутинов, метод Леви-Строса позволяет делать выводы, не подтверждая их фактами. Иначе говоря, бинаризм, который существует в его собственной голове, Леви-Строс приписывает состоянию мифической мысли, как она возникает в эпоху неолита.

Характерен критический упрек, брошенный Н. Хомским в адрес увлечения (со стороны Леви-Строса) методами структурной лингвистики: «Нельзя ожидать, что структуралистская фонология сама по себе даст полезную модель для исследования других культурных и социальных систем.

Вообще проблема распространения понятий лингвистической структуры на другие системы познания в настоящий момент представляется мне не слишком перспективной»⁴¹⁹). Что касается этнографической стороны дела, то здесь вполне компетентной представляется экспертная оценка Н. А. Бутинова. Согласно его суждению, концепция К. Леви-Строса основана на недоказанном допущении об исключительной роли бинарных оппозиций в работе мозга и в мышлении и на недоказанном допущении о возможности *прямого* переноса закономерностей работы мозга на мышление⁴²⁰).

Наше предыдущее изложение показало, что врожденная организация мозга наделяет человека способностью к иррадиации познавательных образов с *размытыми* границами. Такая способность к генерированию образов, отличающихся недискретной диффузностью, должна быть ограничена и перестроена для достижения меньшей степени погрешимости в отношениях человека с миром. Эмпирическая адекватность и гипертрофированная диффузность когнитивных конструкций плохо согласуются между собой: эмпирическая адекватность *исключает* иррадирующую диффузность. Ведь для того, чтобы адаптироваться к окружающей среде, человеку нужно руководствоваться эмпирически-значимыми критериями. Тот же Леви-Строс признает, что логика чувственных качеств *не различает* субъективности и физические свойства космоса и в структуре мифов любой субъект может иметь любой предикат. Эта произвольность в приписывании вещам самых фантастических свойств должна быть изжита, чтобы человек мог лучше ориентироваться в положении вещей и в обстоятельствах собственной жизни. Версии о врожденности человеческого мозгу таких свойств как секвенция (И. П. Меркулов), пропозициональность (Н. Хомский), бинаризм (К. Леви-Строс) представляются нам малоубедительными. И способность к секвенции, и пропозициональность,

и бинаризм *вырастают* на основе врожденной организации мозга лишь в результате отрицания, *отмены* изначальных характеристик того же мозга: в результате *отказа* от диффузной недискретности в восприятии мира.

Как это делается возможным? На этот вопрос отвечает культурно-исторический подход к становлению и формированию когнитивности.

В противоположность натурализованной эпистемологии культурно-историческая концепция интеллектуальных способностей рассматривает человека прежде всего как члена морального и культурного общества, а затем уже как естественный объект.

Тенденция такого рассмотрения восходит к К. Марксу, для которого общество есть объяснительный принцип индивида.

Культурно-социологическое направление в психологии ищет разгадки присущих индивиду духовных особенностей в истории общества. Принципиальным для такого понимания является признание человеко-созидательной роли труда, который, преобразуя внешнюю природу и производя мир человеческих объектов, преобразует вместе с тем природу самого человека: создает человеческое сознание.

Для культурно-исторической концепции ведущая роль филогенетического развития в генезисе сознания — очевидный факт. Социологическое направление в психологии всячески подчеркивает, что природа индивида представляет собой отражение достижений определенного этапа филогенетического развития *Homo sapiens sapiens*. Однако не биологическому, а культурному, социальному наследованию в этой концепции отводится решающая роль. Этот пункт в объяснительных схемах родо-исторического процесса с полной определенностью был зафиксирован К. Марксом. Человек не просто приспосабливается к окружающей его природе, но производит средства для своего существования. Благодаря этому, в отличие от животных, человек своей деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует этот процесс. Достижения исторического развития закрепляются в объективных — материальных и идеальных — продуктах человеческой деятельности и в этой форме передаются от поколения к поколению, вот почему психологические новообразования, возникшие в ходе исторического процесса, воспроизводятся отдельными людьми не в порядке действия биологической наследственности, а в порядке прижизненных приобретений.

Образование пяти внешних чувств — это, — указывал К. Маркс, «работа всей до сих пор протекшей всемирной истории»⁴²¹). «Каждое из его *человеческих* отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь — словом, все органы его индивидуальности... являются... в своем *отношении к предмету*... присвоением последнего»⁴²²).

Итак, «присвоение» мира человеком имеет культурно-историческое измерение, изменяющееся от эпохи к эпохе. Если в эпоху культуры собирательства и охоты этот вектор означал пассивное подчинение родового человека условиям природной и общественной жизни, то, начиная с эпохи неолитической революции, обнаруживается прямо противополо-

ложная тенденция приспособления природы к возросшим потребностям человеческой жизни.

Как известно, решающую роль в таком переворачивании отношения человека к миру сыграло совершенствование орудий, необходимых для овладения природой, т. е. первая технико-технологическая революция на родоисторическом пути развития человечества.

Орудийное опосредствование отношения человека к миру становится магистральной дорогой развития когнитивных способностей общественного (родоисторического) человека. Само сознание выступает как дериват материальной жизни, внешней материальной деятельности, которая преобразуется в ходе культурно-исторического развития во внутреннюю, психическую деятельность. Именно орудия труда, а также система культурных артефактов, создаваемых индивидами, оказываются продуктом развития многих поколений людей, в которых откristаллизуется совокупный опыт человеческого коллектива. В предметно-фиксированном виде родоисторический опыт делается доступен индивиду, а потому передается от поколения к поколению. Предметные формы воплощения родового опыта служат главным средством его коммуницирования. Отсюда овладение родоисторическим опытом — это прежде всего овладение теми способами действия, которые отложились, откristаллизовались в орудиях труда и других артефактах. Присваивая коллективно выработанные способности других людей, индивид формирует и развивает свои собственные способности. «Присвоение определенной совокупности орудий производства равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов»⁴²³).

Только благодаря предметно реализованным формам коммуницирования происходит воплощение в свойствах индивида достижений развития *Homo sapiens sapiens*. Вот почему вне общения с другими людьми, вне социального окружения, обязательного для человека, начиная с самого раннего возраста, генетические программы когнитивного развития утрачивают силу: не могут актуализироваться. Чтобы сделать родоисторически выработанные способности и умения *своими* способностями и умениями, индивид должен вступить в отношения к людям и предметной человеческой действительности.

Соответствующие методологические установки были развиты в культурно-исторической концепции Л. С. Выготского.

Так же, как и Ж. Пиаже, Л. С. Выготский считал, что изучать исторически что-либо — значит «изучать в движении». Л. С. Выготский первым в мировой психологической науке предложил совершенно новый план психологических исследований: изучение культурного и исторического развития психики и поведения человека. Он наметил развернутую программу межкультурного сопоставления психических функций способом различения биологического и социального.

Реализация этой программы привела Л. С. Выготского к выводу, что мышление обязано своим появлением и существованием культурным факторам. Л. С. Выготский безусловно принимает идею Л. Леви-Брюля о том, что мышление подвергается в ходе своего развития не толь-

ко количественным, но и качественным преобразованиям. При этом Л. С. Выготский предлагал изучать в рамках одной культуры мышление людей, *в разной мере* соприкасавшихся с происходящими социокультурными преобразованиями.

Обращаясь к проблеме культурно-исторической детерминации высших психических процессов, Л. С. Выготский усматривал основные факторы психологического развития примитива «в развитии техники и соответствующего ей развития социального строя»⁴²⁴). Выготский писал: социокультурная среда «формирует и складывает все высшие формы поведения, все то, что в развитии личности надстраивается над элементарными функциями»⁴²⁵).

Л. С. Выготский первым разработал типологию когнитивных способностей и типологию вербального мышления, которыми целесообразно пользоваться при изучении исторических изменений и межкультурных различий в мышлении.

«Развитие примитивного мышления, — писал наш соотечественник, — заключается не в том, что это мышление накапливает все больше и больше подробностей, еще больше расширяет свой словарь, еще тоньше воспроизводит детали. Оно по самому существу меняет свой тип»⁴²⁶).

В работе «Педология подростка» Л. С. Выготский писал: «Было время, когда мышление в понятиях было не известной человечеству формой. И сейчас есть племена, не владеющие этой формой мышления... «понятие — историческая, а не биологическая категория в смысле функций, продуцирующих его. Мы знаем, что у примитивного человека нет понятий»⁴²⁷). И в другом месте: «Примитив мыслит не в понятиях, но в комплексах (вслед за Ж. Пиаже, мы предпочитаем говорить о „конфигуративных соположениях“. — *Е. Р.*). Вот самое существенное отличие, которое отделяет его мышление от нашего»⁴²⁸). Итак, Л. С. Выготский первым среди психологов выдвинул идею о культурно-историческом происхождении высших психических функций, в том числе различных типов когнитивности. Л. С. Выготский специально исследовал роль знаков и знаковых систем в формировании и развитии мышления и показал, что овладение мыслительными действиями индивидом требует его перехода от развернутых вовне действий к действиям в вербальном плане и постепенной интериоризации (редукции) предметного действия в когнитивную структуру. Именно исходя из таких соображений, Л. С. Выготский утверждал, что было бы ошибкой думать, что нормальный культурный человек полностью логизировал все свое мышление⁴²⁹).

Идеи Л. С. Выготского получили дальнейшую разработку как в отечественной, так и в зарубежной психологии. К установкам культурно-исторической школы примыкает направление Дж. Брунера с сотрудниками и, возникшее в 60-е гг. направление американской психологии, возглавляемое М. Коулом⁴³⁰).

Более высокая объяснительная ценность культурно-исторического направления в психологии, по сравнению с натуралистическим направлением, не вызывает у нас каких-либо сомнений. Так, П. Тульвисте

в своих работах показал, что типы мышления соответствуют не просто отдельным культурам, а специфическим видам деятельности. Из этого обстоятельства вытекает историческая гетерогенность вербального мышления, т. е. ввиду и по мере сохранения прежних видов деятельности, выполняющих в культуре ту или иную роль, сдаются и функционально соответствующие им «старые» типы мышления⁴³¹).

К культурно-историческому направлению относится обоснование К. Ратнером тезиса о том, что человеческое поведение функционально автономно от филогенеза благодаря возникновению культуры. К аналогичному выводу пришел Клиффорд Гиртц, согласно которому нормальный человеческий мозг функционирует посредством культуры и если он не может этого делать, нормальное человеческое развитие не происходит.

Для исторической культурологии давно не секрет, что нерасчлененности первобытного коллектива соответствует нерасчлененность первобытного сознания. Вот почему Б. Берри писал: «Культурные группы (и индивиды), живущие охотой и собирательством, кочующие и не связанные жесткой политической стратификацией, явно отличаются по когнитивному стилю от тех, кто занимается сельским хозяйством, ведет оседлую жизнь и связан в социально-политическом отношении»⁴³²).

Итак, согласно выводам культурно-исторического направления в психологии, в самой природе мы не найдем движущих сил или каких-либо специфических факторов, запускающих механизм когнитивных преобразований. Только изменившееся отношение человека к миру, а не изменение самого мира является первопричиной когнитивных и культурных новаций. Отсюда напрашивается вывод, что режимы континуальной неартикулированности навязывались индивиду не только аппаратом правополушарного мышления, но и парадигмами мифоконструирования, которые воспроизводились в неизменном виде на протяжении необозримой вереницы веков. При этом в силу неразвитости языка первобытных людей генетическая обусловленность онтогенеза делала приверженность правополушарным стратегиям когнитивности более вероятной, по сравнению с приверженностью левополушарным стратегиям. Ясно и другое: предрасположенность к бессознательному ассоциированию по схеме сумбурного соположения никак нельзя интерпретировать как врожденную структуру «каузальной» репрезентации мира.

Историческая культурология показала, что исходная когнитивность формируется в филогенезе в изобразительно-ситуативном коде с крайне расплывчатым, континуальным содержанием. На наш взгляд, деятельность, допускающая экстраполяцию за пределы ситуативного опыта, и деятельность, не допускающая такой экстраполяции, — это разные виды деятельности. Первичная когнитивность не в состоянии абстрагироваться от чувственных данных, вырваться из их плена. Любая «категоризация» в таком мышлении опирается на припоминание элементов чувственного опыта. Мы очень сомневаемся, что для такого мышления «классификационные признаки остаются константными», а познавательные возможности «являются коррелятом констант в окружающем мире»⁴³³).

В тотемном сознании «я» не отличает себя от прочих вещей: для такого сознания характерна полная неразличимость Неба и Земли, Дня и Ночи. В перцепции господствует «безвидность» бытия, всего, что вдали.

Тотемные представления носят крайне запутанный внутренне противоречивый характер, что при отсутствии развитой способности к линейно-дискретному мышлению вполне объяснимо⁴³⁴). Конечно, можно представлять, что Солнце и Луну связывают половые отношения мужчины и женщины, но какое отношение это представление имеет к реальности? Не следует ли признать, что когда я «узнаю» в звезде свою «плоть», своего «сотрапезника», моя адаптация к миру становится довольно затруднительной? Если следовать «натуралистической» логике, позволительно считать, что чем *запутаннее* мифологическое представление (что наблюдается по мере усложнения социальной структуры первобытного коллектива), тем *лучше* оно способствует выживанию группы. Между тем, несуразные соположения типичны для определенного состояния исторической когнитивности. В конвенциональной соположенности мифа бог Солнца может стать царем Тьмы, мужчина может стать женщиной, Агни может принять облик богини Бхарати. Конвенциональная (конфигуративная) соположенность погружала воспринимаемый мир в стихию бессознательного. Химерическая перепутанность всего со всем, выступала парадигмальной установкой не только мифологического, а и профанного, эмпирически-значимого мышления. Когнитивность, впитавшая в себя диспропорциональность и дисгармоничность, не могла «вдруг» (в силу принуждения со стороны генетической мутации) от нее избавиться. Конвенциональная соположенность была санкционирована «Предками», а потому сакрально незыблема. Но потребность в признании сакральных сил — это ведь культурная, а не физиологическая потребность.

Идее биологического выживания плохо соответствует (если не прибегать к совершенно искусственным натяжкам *ad hoc*) приверженность архаического человека экстраутилитарным императивам в ущерб физиологическим нуждам. На ранних этапах человеческой истории сфера сакрального бытия поглощала сферу мирского бытия, а не наоборот. Если в трапезе, в танце мы обнаруживаем явленность бога, то благоговейно чтимое нуминозное содержание человеческого действия не имеет никакого отношения к его физиологической потребности. Для исторической культурологии повседневный опыт, подчиненный сакральному ритуалу, — это одно, а секуляризованный повседневный опыт — совсем другое (это *другой* способ отношения человека с миром). Пассивное отношение к миру должно было смениться активным преобразовательным отношением для того, чтобы могло произойти сужение сферы конвенциональности, сужение сферы, подлежащей магии слова. Только на неконвенциональном эмпирическом основании Солнце, Луна, Звезды перестали быть моей плотью, *тотемным телом*. Для этого культурные модели поведения архаического человека должны были в корне измениться и, как свидетельствует история, на подготовку указанного скачка потребовалось где-то около 30 тысяч лет. Только при решающем доминировании линейно-дискретного мышления архаический человек окончательно выделился

из животного мира посредством культуры: его растворению в мировом природном целом пришел конец.

Обращение к истории ритуалов и мифологий показывает, что в неразвитой когнитивности сообразованность сознания с характером состояний, предметов или действий иная, чем у современного человека. Истоком познания у архаического человека служит континуально-размытая когнитивность. В диффузных образах (в образах правополушарного сознания) реципируемая информация представлена в «нераспакованном» состоянии. Отсутствием четких дистинкций в массе чувственных впечатлений обусловлены уровень и глубина освоенности объектов внешнего мира. Свернутое симультанное содержание нужно было научиться разворачивать посредством специальных диверсифицирующих средств (либо гаптических, либо вербальных). Отсюда общее направление совершенствования человеческой когнитивности шло по пути все более дробной диверсификации состояний, качеств, признаков вещей, по пути последовательной артикуляции тех или иных группирований существ и явлений, их упорядочивающей классификации, необходимой для перехода к разделяющим логическим импликациям, к дискретным цепочкам логико-вербального мышления.

Когнитивность развивалась от чувствования «вблизи» к чувствованию «вдаль», к членению мира на «видимый» и «невидимый», к выявлению скрытых, «невидимых» связей и отношений вещей. На этом пути сознанию нужно было научиться разграничивать признак и предмет, предмет и действие.

На ранней ступени когнитивности господствовало отождествление признака и его носителя. Здесь отсутствовали противопоставления: 1) признака — вещи, 2) действий — действователю, 3) количества — качеству и т. д.

В филогенезе человеческого сознания языковым соответствием агглютинированной когнитивности служили инкорпорированные способы словосложения с их доадъективной и безглагольной грамматикой, с невыработанностью падежных окончаний для форм лица, с атемпоральностью действия и т. д. и т. п. Развитость диверсифицирующих языковых практик выступала верным индикатором уровня когнитивного развития этнической группы, социума. Последовательное преодоление первичной адистрибутивности было связано с переходом языка от лексикализации к грамматикализации.

Диффузное мышление не способно четко соединять и разъединять физическое и психическое, пространственное и временное. В диагностировании признаков на первом плане была пространственная, а не временная атрибуция вещей и явлений. Пространственно-временные соположения выступают в форме неупорядоченных агрегатов плоскостей и характеристик вещей. В симультанности ослабленного типа еще господствуют соположения по какой-попало принадлежности одного другому. Отсутствует идея соподчинения или иерархии временных событий или пространственных элементов. Отвлеченное от качества количество сначала выступало как обозначение собирательного множества и только

значительно позднее стало обозначать разделительное множество. Уже на полиатрибутивной основе складывается новая картина мира, опирающаяся на многокласные дистинкции. И только на пороге цивилизованного развития происходит упорядочивание информации о мире по дихотомическим основаниям. Сначала нужно было «разобрать» и разложить единицы дробной информации по разным «ящичкам», чтобы потом те же самые информационные единицы можно было собрать в другом порядке.

Одной из самых фундаментальных стала дихотомия активного (живого) и инактивного (неживого), которая наложила свой отпечаток на обычаи, искусство, мифологию и фольклор носителей соответствующих языков.

Там, где причинное отношение между действователем и действием не осознавалось, не осознавалась субъектная позиция дейвателя, дейватель выступал лишь в орудийной роли, как это имеет место в языках эргативного типа. В когнитивности переходного типа к линейно-дискретному видению мира продолжает доминировать паратаксис (греч. *parataxis* — расположение подряд): расположение элементов информации по схеме координации, а не гипотаксис (греч. *hypotaxis* — подчинение), в котором один элемент информации осознается как компонент другого элемента, или где элементы информации приводятся в отношение субординации. Идея соположенности *вытесняет идею* субординации типа библейского выражения: «Увидел царя Давида и всю кротость его» (ср. архаический английский: *He heard sir Guy's horn blew and he slained Robin Hood* — он услышал звук рога сэра Гая и он убил Робина Гуда).

Как известно, и в слове, и в синтаксических конструкциях человек находит для себя мир, уже переработанный и ассимилированный сознанием другого человека. Иначе говоря, языковая апперцепция навязывает индивидуальному сознанию то или другое направление переработки информации.

Если «миф» — это «говорение», то формы говорения имеют прямое отношение к его когнитивности. Безусловно, первичная способность к абстракции налицо уже в знаковой коммуникации животных, но если самка павиана подставляется самцу, в таком действии очень трудно усмотреть зародыш логико-вербального мышления. Способность к существенной абстракции создаете работой многих сотен и тысяч поколений людей.

Структурообразующей матрицей мифологического сознания на протяжении всей его истории был вербальный реализм.

Вопреки К. Попперу, миф как знаковая система закрепляет отождествление образа с предметом, а не разводит их. Миф не создает «третий мир», витающий и над сознанием, и над бытием, поскольку для мифа сознание и бытие неразличимы, а наименование вещи приравнивается к ее бытию.

Слово (ритуал) не символизирует, не намекает на нуминозную мощь, а совпадает с нуминозной мощью, является носителем нуминозной мощи, носителем транспонированного качества нуминозности. В древнегреческой мифологии *полено* не символизировало посмертно ставшего богом

Геракла, а воплощало его нуминозное качество. Истинно верующий убежден, что Христос *буквально* приносит себя в жертву в тот самый момент, когда адепт поглощает его *реальную* плоть и *реальную* кровь в виде облатки и освященного вина. Нуминозная сила живет в слове точно так же, как она живет в ритуале, — самым непосредственным образом. Вот почему первобытный человек (даже в историческое время) видел в знаке (слове) средство *управления* миром, средство приобретения *власти* над природой. По В. Н. Топорову, в культуре, жизнь которой определяется ритуалом, именно знаковые потребности определяют характер и структуру материальных нужд, а не наоборот⁴³⁵). Если овладение знаком (словом) равносильно овладению сакральной силой, то знак становится важнее, насущнее, т. е. «реальнее» того, что он обозначает⁴³⁶).

В мифологическом сознании именно изобразительный знаковый код становится маркером, *картой*, ориентирующей человека в мире. При этом изобразительное содержание (подчас сугубо конвенциональное) знакового кода проецируется вовне, переносится на сами вещи окружающего мира. И, если по Л. Витгенштейну, границы моего языка означают границы моего мира, то соответствующие границы предстают перед нами крайне расплывчатыми и сумбурными. Они элиминируют саму проблему истины, поскольку в пределах мифосознания неистинного знания *не бывает*: все описываемое языком *достоверно существует*.

Одной из своеобразных догм эволюционной эпистемологии является утверждение о *непрерывном* характере когнитивной эволюции. По представлениям натуралистической эпистемологии, при переходе от животных к человеку создается лишь количественное усложнение процессов приспособления (видового и индивидуального) и, следовательно, нет причин для каких-либо «разрывов постепенности». К. Лоренц так и пишет о непрерывной цепи, «которая ведет от простейших рефлексов до высших достижений человека». Заметим со своей стороны: считать, что «пропозициональная» мысль *заложена* в генах, можно, лишь отказавшись от идеи перерывов постепенности.

В методологическом плане идее постепенной эволюции противостоит идея *ступенчатого* развития, происходящего через цепочку перерывов постепенности. Изжившие себя репертуары когнитивности подлежат устранению, расгештальтивированию, как выразились бы гештальтпсихологи. Новые когнитивные представления возникают лишь за счет ревизии не оправдавших себя старых представлений. Деструкция в эволюции когнитивности столь же необходима, как и конструкция. Изжившие себя структуры распадаются, диссоциируют, утрачивают эмерджентное качество. Распадение, утрата формы — необходимая ступень всякого новообразования. Вот почему резкие повороты в истории когнитивности происходили не единожды. В генетическом аппарате человека была заложена приверженность к качественно различным стратегиям когнитивности, а приверженность к дискретному членению мира еще должна была быть развита. Она отнюдь не появилась в готовом виде как *deus ex machina*. Переподчинение правого полушария головного мозга левому происходило через цепочку последовательных деструкций.

Началом любого развития служат случайные изменения, которые постепенно приводят к неустойчивости системы, однако за пределами некоторой критической массы флуктуаций обязательно происходит *сбой, нарушение* устойчивости, называемое в синергетике бифуркацией. Бифуркации могут быть глобальными (охватывающими всю систему) и локальными, частичными. Наблюдения, накопленные исторической грамматикой, свидетельствуют, что эпоха континуально-эйдетической когнитивности захватывала и дописменные и письменные периоды в истории человечества, включая период позднепервобытного общества. Соответственно диахронические напластования когнитивности, ведущие к линейно-дискретному мышлению представляли продукт тысячелетней работы.

Переход от приспособления к природе к преобразованию природы — это культурная бифуркация: разрушение одной традиции и возникновение новой. Чтобы левое полушарие мозга могло заработать в полную силу, доминирование правополушарных режимов когнитивности должно было быть отменено. Деструкция шаблонов когнитивности, господствующих в присваивающей культуре, могла занимать тысячи и тысячи лет, и тем не менее ступенчатую (якобы «плавную») деструкцию нужно отличать от ступенчатой (якобы «плавной») конструкции. Вот почему «родоисторическое принуждение» неправомерно сводить к линейной поступательности, к эволюции одних только «пропозициональных» репертуаров когнитивности. Не существует *непрерывного* усложнения когнитивных конструкций, происходящего бесконфликтно, без конкурентного вытеснения когнитивных содержаний одного рода когнитивными содержаниями другого рода. Только достаточно радикальное устранение малопродуктивных режимов поведения и действия в состоянии подготовить сознание архаического человека к выходу на новый уровень когнитивности.

Родоисторической задачей была необходимость преодолеть предзаданность к континуально ориентированному, чисто ситуационному диагностированию среды. Для более точного диагностирования вещей нужны были маркеры, которые могли бы на вербальном уровне развести вещь и ее признак, предмет и его действие. Дистинкции прилагательных, глаголов, местоимений, временных форм, разделительных множеств — это все когнитивные бифуркации разной степени общности.

Чтобы учесть в изменившейся ситуации новые обстоятельства, ситуация должна быть расчленена на элементы, но в конвенциональной соположенности всего со всем этого невозможно сделать и человек действует по оправдавшему себя трафарету, становящемуся непригодным в новых условиях. Последовательная артикуляция наглядно (чувствованием «вблизи») фиксируемых ситуаций, расчленение «слипшихся», агглютинированных элементов информации — таков «закон» эволюции когнитивности, стремящейся ко все более точному постижению реальности. Распадение агглютинированных структур — первый шаг к линейно-дискретному осмыслению мира.

Расчленение слитного образа предмета стало возможным благодаря своеобразной идее *транспонирования* (перемещения) качества с одного предмета на другой. Качество, признак сакрального существа или

профанной вещи наделялись особым бытийственным содержанием. Это содержание субстантивировалось, ему приписывались пространственно-временные характеристики. Такое «качество» кочевало с места на место, придавая нуминозный смысл любому событию, хоть на земле, хоть на небе. В то же время *отрыв* признака от соответствующего носителя культивировал способность к абстракции, приучал *мыслить* признак как нечто обособленное.

Когнитивные образования, фиксируемые вербально и грамматически, представляли собой крайне устойчивые структуры, мало поддающиеся какой-либо переделке. Нужны были резкие сдвиги в практической жизни людей, чтобы устоявшиеся модели поведения оказались надломленными и *могли* быть расгештальтивированы.

Что я отношу к своему тотемному телу, а что я не отношу (что остается за пределами моей территории и населяющих ее существ), требует проведения демаркационных, разграничительных линий. Нечто, не входящее в объем *моего* тела, выделяется по какому-то эмпирическому основанию. Так складывается более тонкая дифференциация ситуативных дистинкций по утилитарно-значимым критериям. Уходит время когнитивных конгломератов из мозаично разбросанных элементов. Менее артикулированные когнитивные модели становятся все более артикулированными. Если раньше самые несуразные сопоставления были когнитивной нормой, то теперь они разрушаются. Конфигуративные соположения, где господствует конвенциональность по тотемистическому «слову», трансформируются в конфигуративные соположения с неконвенциональными гилетическими основаниями по форме, весу, длине и т. п. Благодаря именным классам появляется грамматически оформленное членение опыта по практически значимым признакам. Стихийно-бессознательное группирование элементов опыта сменяется грамматически оформленными вербальными апперцепциями. Появление классных показателей свидетельствует об особой стадии эволюции языка, когда уже произошло разложение инкорпорированных конструкций, демонстрирующих глагольно-именной синкретизм⁴³⁷).

Там, где неупорядоченные половые отношения (промискуитет) уже были вытеснены экзогамией, тотемные разнесения элементов опыта сменялись статусными классификационными показателями, перерастающими в показатели мужского, женского и среднего рода, наконец приходит время крупномасштабных *бинарных* членений мира. Все, населяющее мир, подразделяется на два класса предметов: активных—неактивных, живых—неживых.

Противопоставление Неба и Земли — это акт артикуляции сознания, акт расчленения бытия на самые крупные подразделения опыта. Это перевод «безвидного» бытия в хорошо оформленное бытие, рождение из хаоса неразличимости *видимого*, упорядоченного бытия. Рождение мира из хаоса — это не столько творение, сколько *строительство* упорядоченного мира. Первопредки и культурные герои строят мир из подручного материала (из того, что у них оказалось в наличии, оказалось *под рукой*). Идеологическую санкцию получает деятельность, ориентированная

на «вечное возвращение». Миф перерастает в систему профессионально разработанных апперцепций, нормативизирующих поведение социума. Дискурсивная (идеологическая) санкция в упорядочивании мира начинает доминировать над бессознательными установками тотемного сознания. Отношение к миру определяется не непосредственным восприятием, а профессионально разработанными мифологемами. Спонтанно выработанные апперцепции обыденного языка ставятся на службу храмовой обрядности. С появлением «специалистов» магии и ритуала «наивному», обыденному сознанию навязываются разветвленные сакральные представления, изощренные по форме и утонченные по содержанию. Вместе с тем когнитивным устоем самого изощренного мифотворчества служит вербальный реализм. Перцептивный реализм празднует свой триумф в формуле: «подобное порождается подобным». Наиболее глубокая адистрибутивность сознания далеко не преодолена: часть отождествляется с целым, изображение отождествляется с изображаемым. Магия была бы невозможна, если бы человек не верил, что, овладев частью (словом, копией вещи), он получает власть над всем целым. В «пропозициональности» заклятий и заговоров современная логика даже не ночевала.

Возможности диссоциации, переструктурирования когнитивных режимов коррелируют с длительностью их существования. Диахронические напластования не поддаются одноразовой, *молниеподобной* переделке. Начавшееся радикальное преобразование существенно отличается от законченного, завершеного преобразования. Линейно-дискретное видение мира не надстраивается над континуально-эйдетическими структурами, не инкорпорирует их в себя, а конкурирует с менее продуктивными когнитивными практиками. Конкурентные отношения между разными типами мышления складываются внутри одного и того же знания. Отсюда гетерогенность и индивидуального и родового сознания, принадлежавшего переходной эпохе. Старые и новые когнитивные практики борются за первенство, вытесняют и подавляют друг друга.

«Нельзя представить себе... процесс смены отдельных форм мышления и отдельных фаз его развития как чисто механический, где каждая новая фаза наступает тогда, когда предшествующая совершенно закончена и завершена. Картина развития оказывается много сложнее. *Различные генетические формы сосуществуют*, как в земной коре сосуществуют напластования самых различных геологических эпох»⁴³⁸).

Промежуточность, несложившаяся, невыраженная артикулированность — характерный признак переходной когнитивности. Скажем, эргативный тип мышления есть *переходный* от континуально-эйдетического к линейно-дискретному способу репрезентации мира. В эргативной системе языка не субъект, а объект выступает в роли деятеля, в активной роли. Эргативному типу языка присуще неумение зафиксировать трехмерную развертку пространства, неумение различать одновременность и последовательность событий. Здесь атемпоральность языка коррелирует с ахронизмом повествования.

Отметим, что Г. Фоллмер признает несостоятельность редуccionистского подхода с его фикцией непрерывности эволюционного процесса,

с его абсолютизацией одних только степенных различий. Но, с его стороны, дело ограничивается указанием на отмененную логику когнитивности при переходе от антропоморфизма к неантропоморфному, научному изучению мира. Между тем антропоморфизму предшествовала зооморфная и хтоническая мифология, а предысторию хтонизма составляло тотемное сознание.

Итак, переход от одной ступени родового сознания к другой всякий раз означал радикальную смену картины мира. При этом вытеснение из родового сознания одного образа мира другим во все времена происходило крайне драматически, поскольку менее продуктивные когнитивные практики, как правило, пытались задушить и подавить в зародыше более продуктивные когнитивные практики. Массовому сознанию институционально навязывались образцы худшего, а не лучшего знания о мире. Только в исключительно благоприятных социальных условиях отдельные очаги когнитивных новообразований могли рассчитывать на эволюционный успех, на дальнейшее распространение.

Все указанные ранее сдвиги когнитивности обусловлены коллизиями в сфере культуры.

Важно иметь в виду, что на ранних этапах филогенеза *Homo sapiens sapiens* направленность биологической преадаптации и требования культуры во многих случаях действовали в *разных* направлениях.

Биологическая преадаптация была выработана у животных предков человека в условиях их вписанности в соответствующую экологическую нишу, а деятельность *Homo sapiens sapiens* только потому была родоспецифической *человеческой* деятельностью, что она *разрушала* экологические ниши гуманоидов. И охота, и собирательство роднят человека с животными, различие между человеческой и животной деятельностью лежало в *орудийной* плоскости. Любая группа людей имеет дело не с природой как таковой, а с жизненным ареалом, отношение к которому опосредовано орудийно, а также опосредовано структурой людского сообщества, причем последнее обстоятельство выступает как высшая инстанция, определяющая сам способ мировосприятия человеком природы. Носителями родоисторических достижений *Homo sapiens sapiens* выступают: мир артефактов, мир гаптических средств и вербальный мир. Артефакт — это новообразование, которое вносится в мир, а не извлекается из него в готовом виде. Таков исходный пункт расхождения между биологической и культурной эволюциями. Человека делает человеком не приспособление к природе, а выделение себя из природы посредством культуры, причем культурная самоидентификация человеческих сообществ эволюционирует по линии все большего удаления от животного мира.

Данные исторической культурологии свидетельствуют: на ранних стадиях антропогенеза трансляция родоисторического опыта орудиями и системой культурных артефактов возможна лишь через особое посредствующее звено — через гаптическую систему (систему телесных реакций). Гаптические реакции закрепляются социальной группой, они санкционируются людским сообществом, как бы получают «сертификат качества» — общественное подтверждение своей пригодности для

контакта с миром. Предметная и операциональная пригодность гаптических реакций трансформируется в особую ритуальную деятельность. Ничего подобного нет в мире животных.

Индивидуальные когнитивные приобретения всегда опережали типологическое становление культуры. Однако далеко не каждое индивидуальное приобретение становится культурным достижением. Когнитивный результат оказывается культурным достижением, лишь будучи наследуемым на протяжении многих поколений, превращаясь в устоявшуюся матрицу культурного поведения, в устоявшуюся *формулу* когнитивной практики. Межпоколенная преемственность когнитивных результатов, их закрепление в структурных (морфологических) перестройках языка, в стереотипах поведения и практического действия превращает когнитивный режим в феномен культуры. При этом временной лаг родоисторических достижений несоизмерим с длительностью онтогенетических подвижек и перестроек, онтогенетическое и родоисторическое развитие пересекаются, но никогда полностью не совпадают. Когнитивные приемы становятся привычными лишь для человека, овладевшего соответствующей культурой. В противном случае использование индивидом новых способов обращения с информацией будет делом сугубо факультативным и крайне эпизодическим. С другой стороны, для того, чтобы родоисторическое достижение миновало латентную стадию и стало явным, ему необходимо упрочиться на протяжении жизни ряда поколений. Только тогда деструкции присущ стадийный характер, а преобразование культуры приобретает диахронический вид.

Можно также допустить эффект биологического наследования культурных достижений качественно нового типа. Возможно, что переход от докаузального мышления к каузальному мышлению связан с генетическим закреплением левополушарной нейродинамики. В любом случае типологические сдвиги в когнитивности запечатлеваются в организации мозга: фенотипически-обязательно, генетически-факультативно. Анатомо-физиологический базис правополушарной деятельности должен быть преобразован, и он действительно преобразуется по ходу укоренения в психике линейно-дискретных форм поведения: а именно правый мозг из доминантного становится субдоминантным, *зависимым* от левого мозга. Вместе с тем современная биология еще в недостаточной степени прояснила вопрос: как направляющая интеллект культура реализуется в нейродинамических матрицах? С достаточно высокой степенью уверенности можно считать, что генетическая наследственность может как облегчать, так и затруднять овладение соответствующим типом культуры.

Все вышесказанное позволяет говорить о коэволюции биологии и культуры. Только нужно учитывать, что коэволюция человеческого тела и культуры выступает не как исходный пункт их совместного развития, а как родоисторический *продукт* такого развития. Причем дело обстоит так, что эволюция тела следует за типологическими сдвигами в формах культуры, а не наоборот. Если гены навязывают человеку континуально-размытое восприятие мира, а образ жизни диктует ему линейно-дискретное видение, то верх над генетическими предпосылка-

ми одерживает культура, а не наоборот. «Ножницы» между скоростью культурной эволюции и скоростью биологической эволюции явно указывают на решающий вклад в формирование когнитивных способностей сформированного культурой образа жизни, биологическое наследование функции (фенотипические перестройки) за крайне длительные сроки сменяется биологическим наследованием структуры. Как справедливо указывает Г. Фоллмер, нужно двести и более поколений, чтобы позитивная мутация могла распространиться в популяции, а для человеческой популяции это время должно исчисляться десятками тысяч лет. Однако для культурных «мутаций» отнюдь не требуются столь длительные сроки.

Вот как выглядел один из культурных «взрывов», который в конечном итоге привел к появлению новоевропейской культуры.

На IX–VIII вв. до н. э. приходится образование малоазийских полисов и зарождение ионийской культуры.

В какой-то своей части зарождающаяся ионийская культура была продуктом «темных» веков. Крах микенской цивилизации принес победу сельской общине, в которой главенствовали «знатные мужи», для них высшей ценностью была приверженность к традиционным нормам земледельческого быта. В рамках такой парадигмы нужно было неукоснительно сохранять и восполнять все, завещанное предками. В таком сознании доминировали мифологически-конвенциональные основания сегментации опыта.

А для того чтобы могли зародиться философия и наука, требовалось нечто прямо противоположное: необходимо было разрушить шаблон инактивного возникновения качеств, отказаться от континуально-изобразительной картины мира, отбросить мизантропию, неприятие всего нового, нетрадиционного. Только половодье, размывающее плотины изживших себя социальных устоев, могло привести к коренным переменам в сфере культуры, могло обеспечить небывалый и невиданный за всю протекшую историю взлет культуры. Соответствующий бифуркационный переход был связан с появлением на малоазийской исторической арене торгово-промышленных полисов. Аристократический полис должен был уступить место более жизнеспособной социальной организации.

В новых исторических условиях по мере того, как складывалось утилитарно-инструментальное отношение к миру, формировалась соответствующая ему когнитивность, в рамках которой требовалась десакрализация опыта.

По традиционным представлениям, качество большесемейной общины как бы пропитывает все ее изделия, накладывает на ремесленную продукцию ритуальную печать, т. е. сообщает изготавливаемой вещи ритуальную чистоту. Цель ритуала — наделение вещи магической силой, но если вещь попадает в руки иноплеменника или варвара, эта магическая сила может обернуться против своего создателя. И тогда наделение вещи ритуальной печатью становится опасным занятием, чреватым недобрым употреблением. Ритуал, сопровождающий изготовление вещи, становится ненужным. Заморская торговля уже не могла вестись на базе ритуализованного ремесла.

Заморская торговля требовала предприимчивости, делового риска, именно она возвышает новые социальные слои. Старая аристократия разоряется, а купцы — основатели факторий богатеют. Для обозначения богатых людей появляется новый термин: их называют «вечные мореходы», так как они наживали свое состояние долгими морскими странствиями.

И что же требовалось пирату, основателю фактории, ойкисту? Ему нужны были предприимчивость, вера в собственные силы. Самостоятельность, опору на собственные силы было трудно совместить со слепым покорством судьбе. Вырвать у судьбы свою долю счастья — вот что представляло интерес. Занятие ремесленно-торговой деятельностью делало гражданина значительно более независимым от полиса, чем занятие земледелием. По выражению С. Я. Лурье, «собственность родила индивидуализм»⁴³⁹). Человек, втянутый в долгие морские странствия, стремился обратить свои силы и энергию на преобразование природного и социального окружения. Он становился человеком, активно отстаивающим право и реальную возможность самому определять свои интересы и направления своей деятельности.

Изменение *типа* деятельности в свою очередь привело к рождению нового *типа* культуры. Центры расцвета ремесла и торговли делаются центрами расцвета литературы, искусства, философии.

Главными конкурентами ионийцев в заморских предприятиях были финикийцы. Но вот в 549 г. до н. э. финикийцы были завоеваны персами и выпали из торгового соперничества с Ионийской Грецией. Ионийская культура опиралась на достижения крито-микенской цивилизации, с одной стороны, и культурные приобретения великой Хеттской державы II тыс. до н. э., Лидии и Мидии, с другой стороны. Но для того, чтобы мог возникнуть новый тип культуры, должна была произойти трансформация мифологического сознания в рационалистическое мышление. И прежде всего должен был рухнуть коренной устой мифологического сознания — вербальный реализм: вера в абсолютную истинность и достоверность всего, о чем повествуется в мифе. Нужно было отказаться от прямого отождествления психических состояний человека и физических состояний природы, отказаться от мифологического генетизма, от диффузно-недискретных способов репрезентации мира. Ведь еще Гесиод усматривал кровнородственные связи в отношениях между любыми антропоморфными фигурами, как на Земле, так и на Небе. По Гесиоду, братьями и сестрами оказывались День и Ночь, Ужас и Скорбь и т. д. и т. п. Нужно было взорвать шаблон инактивного проникновения качеств во все сущее. Устой мифологического сознания стали рушиться тогда, когда всему, что «вложено» в вещи, стали противопоставлять понятие «природы» (*physis*).

Как известно, ранних мыслителей Аристотель разделил на «физиков» и «мифологов». К первым он отнес «рассуждающих путем доказательства», ко вторым — «мудрствующих в форме мифа». Первыми «физиками» и «космологами» были милетцы.

Исходное значение термина «природа» — «то, из чего». Иначе говоря, природа есть то, что произрастает само из себя, а не наделяется качествами извне по божественному соизволению. Понятие «природа» наполняется качественно новым смысловым содержанием по сравнению со всей предшествующей когнитивной традицией. Отныне «фюзис» — то, что происходит само из себя (автономно), — обозначает сферу всего сущего (*ta eonta*)⁴⁴⁰). С этого момента античную мысль начинают интересовать не перевоплощения потустороннего в посюстороннее, не наполненность профанных вещей сакральным содержанием, а телесные изменения, происходящие в физическом пространстве и астрономическом времени.

Первым, кто пошел по этому пути, был Фалес⁴⁴¹). Именно он ввел в европейскую культуру жанр научной литературы — жанр логического гипотаксиса. К его геометрическим построениям восходят зачатки аксиоматико-дедуктивного метода.

Начиная с космологических рассуждений Фалеса, в центре внимания оказывается естественная последовательность событий, не зависящая ни от богов, ни от человека. Открытая ионийцами предсказуемость внешних событий придавала человеку чувство уверенности в своих силах. На примерах геометрических доказательств люди впервые почувствовали силу логики. Логическая транзитивность вошла в обиход «физиологических» (т. е. философских) рассуждений. Доказательства стали строиться в определенной последовательности. Тезис предоставляется на рассмотрение и спор по схеме: «Я с этим согласен (не согласен) по такой-то причине (основанию)».

Из плеяды философов-«физиков» и «космологов» величайшим был Демокрит. Только Демокрит покончил с идеей предзаданности психической структуры личности, теоретически развенчал пресмыкательство отдельного человека перед его «божественно-данной» судьбой, рационально обосновал несостоятельность вербального реализма. Демокрит создал влиятельнейшую в античной науке концепцию истории культуры, исходя из принципа полисного развития, стимулируемого потребностью.

По свидетельству Прокла, Демокрит утверждал: имена «возникли случайно, а не присущи вещам по природе»⁴⁴²). Теорию Демокрита о том, что имя — это условное установление, сознательно принятое людьми, Геллий передает в такой редакции: «Слово — тень дела»⁴⁴³). Речь (*logos*), — утверждает Демокрит, — есть не что иное, как условное «сплетение имен»⁴⁴⁴).

Тем самым Демокрит наносит сокрушительный удар по вербальному реализму — по главному устою всего мифологического сознания. Демокритово доказательство отсутствия связи между именем и вещью имело решающее значение для истории культуры. Усилиями философов-«физиков» была сформирована в родоисторической когнитивности античного человека принципиально новая ментальная установка: «Вещи — во-первых, слова — во-вторых». Или в лапидарной передаче Катона (II в. до н. э.): «Держись сути дела, слова придут сами» (*Remtene, verba sequentur*).

Мы говорим: «Какой одаренный человек!». Само прилагательное «одаренный» предполагает, что человек *наделен* даром свыше. Это его музыкальный дар, дар смелости, расчетливости и т. п. Подобные отголоски императива «вложенности» в человека всех его способностей бытуют и сохраняются в нашем обыденном языке.

Теоретическая оппозиция такому пониманию опять-таки восходит к Демокриту. Демокрит утверждал (по свидетельству Стобея): «Больше людей становятся хорошими благодаря упражнению, чем от природы»⁴⁴⁵). «Учение, — утверждал Демокрит, — вырабатывает прекрасные вещи только на основе труда, дурные же вещи сами собой производятся без труда» (Фр., 552 DK). По Демокриту, воспитание перестраивает человека и, преобразуя, «создает [ему вторую] природу» (Фр., 615 DK).

Только *после* столь решительного разрыва со всей прежней традицией объяснения душевных сил человека могла возникнуть сама идея культуры и *практика* культуры. *Paideia* — практика воспитания малого ребенка (греч. *pais* — ребенок) — была осмыслена как способ формирования человека, способ формирования его душевных качеств. Уже в V в. до н. э. софисты берутся обучать человека нравственному поведению. Мудрость становится *приобретаемым* качеством, достаемым не по наследству от благородных предков, а вырастающим из собственных усилий, предпринятых человеком.

Латинское слово «культура» связано с глаголом *colo* — «возделываю», но само выражение Цицерона *cultura animi* могло возникнуть лишь в силу отказа от стереотипа *прирожденности*, *вложенности* в душу человека всех его достоинств. эн-киклос-пайдея, стандартом стало преподавание семи наук (эн-киклос-пайдея), т. е. образование *из семи видов* обучения (отсюда наша «энциклопедия»). Начиная с IX в. н. э., в латинских школах средневековья обязательными становятся предметы тривиума (грамматика, диалектика, риторика) и квадриума (арифметика, геометрия, астрономия, музыка), т. е. все те же 7 искусств софистов. Так идеи пайдеи, идеи культуры *animi* были востребованы культурно-историческим развитием родового человека и дорогами исторического прогресса достигли современности.

Вместо заключения

Свою задачу автор видел в том, чтобы сконцентрировать внимание на таких проблемах генезиса родоисторического сознания, которые доступны для изучения благодаря языковому выражению когнитивных практик. Соответствующий подход позволил более уверенно судить об эволюции когнитивных устоев мифа и мифологии, о процессах ремифологизации и демифологизации родоисторического сознания.

И в отечественной, и в зарубежной философской литературе существуют многочисленные концепции, трактующие мифотворчество как нечто извечное и изначальное, свойственное людям во все времена и дополняющее (а отчасти и заменяющее) научные способы познания окружающего мира.

На наш взгляд, такая оценка мифотворчества преднамеренно или непреднамеренно отождествляет его с «правополушарной» когнитивностью, т. е. с генетически наследуемой *предрасположенностью* к переработке информации в диффузно-недискретной форме. Безусловно, названная предрасположенность, будучи генетически заложена в человеке, неистребима. Вопрос в другом. Должна ли диффузная недискретность когнитивных практик оставаться профилирующей? Действительно ли ради благополучия человеческого рода правополушарные паттерны сознания должны подчинять себе все остальные когнитивные режимы: и сферу аффектов, и сферу рецепции, а также сферу дискурса? Мы очень и очень сомневаемся в правомерности позитивного ответа на этот вопрос.

Эмпирически адекватную экспликацию мифологического конструирования дала уже О. М. Фрейденберг: Миф не есть «какой-то жанр, как жанром, например, является рассказ. Миф получается произвольно. Образное представление в форме нескольких метафор, *где нет нашей логической, формально-логической каузальности и где вещь, пространство, время поняты нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъектно-объектно едины* (курсив наш. — Е. Р.) — эту особую конструктивную систему, когда она выражена словами, мы называем мифом»⁴⁴⁶).

На наш взгляд, в образах правополушарного сознания информация о мире фиксировалась в «нераспакованном» виде, в «неразлепленном» состоянии. Ее еще предстояло «разлепить», т. е. осуществить дифференциацию по некоторым эмпирически значимым критериям. Важным шагом на этом пути стало освоение мира первобытным человеком с помощью гаптических средств, приуроченных к пространственному членению вещей и событий. Когнитивность, вобравшая в себя дисгармоничность и размытость дистинкций не могла «вдруг» (молниеподобно) избавиться от своей ограниченности. Когнитивные практики видоизменялись скачкообразно, перерастая самих себя, возвышаясь на следующую ступень дискретности, более тонкого дифференцирования и различий, и отождествлений.

Предыдущее изложение показало, что гипотезу о *ступенчатой* эволюции когнитивности можно считать хорошо подтвержденной. Происходящая *рывками* эволюция когнитивности свидетельствует как о стадиальных утратах, так и стадиальных приобретениях. В долговременной перспективе и те и другие ведут к постепенному (происходящему шаг за шагом) устранению погрешимости паттернов родового сознания и соответственно к нарастанию объема эмпирически адекватного знания о мире.

Глоттогенез свидетельствует о базисности категорий восприятия, о корреляции значения слов с чувственно воспринимаемыми свойствами реальности, перерабатываемыми сознанием в континуально-размытые паттерны. Диктуемые практическими нуждами стадиальные сдвиги в когнитивности потребовали расщепления контурной изобразительности первичных чувственных паттернов. Под давлением практических нужд разрушению подлежала ситуативная соположенность в восприятии мира. В цепи многопоколенной трансляции коллективного опыта родовое сознание понуждалось к отказу от несуразных констелляций элементов презентруемой информации, изживало пространственную и временную сумбурность в восприятии общинной жизни. Происходила историческая «девальвация» нелинейной и несукцессивной сегментации опыта.

Вместе с тем на протяжении череды тысячелетий (если не *миллионнолетий*) безусловное доверие к гаптическому чувству, его когнитивная абсолютизация оставляли простор безбрежному фантазированию в сфере дистантной рецепции, в сфере вторжения в мир неведомого, незнакомого и потому пугающего бытия. Тьма неразличимости крайне нерегулярно и факультативно освещалась проблесками эмпирически адекватного сознания. И все же они имели место, они накапливались от эпохи к эпохе, а значит, на пути беспочвенного фантазирования возникали все новые и новые заслоны. Морю фантазии, исходной погрешимости дистантных паттернов ставятся все новые и новые пределы. По мере все более и более дифференцированной артикуляции в образах мира погрешимость сознания убывает. В переплетении порядка и хаоса, тьмы и света начинают различаться все более точно локализованные образования (стороны). Происходит отказ от идеи «все во всем» в пользу эмпирически регистрируемых и отчлняемых друг от друга природных зависимостей. Сукцессивность принимает вид сериальных последовательностей. Она обнаруживает себя в изложении как отдельных эпизодов, так и законченных сюжетов мифотворения. На смену простой соположенности в образах мира приходят иерархизация событий, их разнесение по степени значимости, осуществляется выстраивание когнитивных приоритетов. Но более погрешимые когнитивные режимы не уступали места менее погрешимым когнитивным режимам автоматически, без боя. Оправдывающие себя когнитивные стратегии еще должны были доказать свою состоятельность, обнаружить неоспоримые преимущества в конкретном состязании с упрочившимися, ставшими привычными образами мира, как правило, находящими поддержку и у правящей верхушки общества.

На протяжении тысячепоколенной истории быт был насквозь мифологичен. В правильном и тщательном выполнении священных предпи-

саний люди усматривали способ обеспечить нормальное течение жизни, оградить себя от всевозможных бедствий и несчастий. Своим священным обрядам они отдавали массу сил и времени. С этой точки зрения, миф и жизненная эмпирия были нераздельны: лишь в своей совокупности они образовывали историческую действительность.

И все-таки мифологическая картина мира давала одну трещину вслед за другой трещиной, она изживала себя. Так, аура ритуальной благодати утрачивалась у продукта, втянутого в регулярные товарно-денежные отношения. Ритуальная «печать» в деле купли-продажи продукта «на сторону» была просто неуместна. Отказ от эзотеризма в ритуальной части теофании стал одной из предпосылок секуляризации сознания в Древней Греции, стал способом высвобождения коллективного сознания из религиозных и мифологических пут. Культурная инновация привела к тому, что «суетное» и «мирское» сознание взяло верх над священным и «богодуховенным».

Хронологически мифология явилась *источником* всего человеческого знания, но она должна была быть отринута, чтобы могло сформироваться рациональное мышление, подготовившее триумф культуры нового типа — культуры Запада.

Человеческое сознание должно было отказаться от отождествления субъективной реальности с объективной реальностью, отказаться от перенесения аппликаций каких попало фантастических образов на самую реальность, отказаться от объяснения любых жизненных неурядиц в действиях общественного человека злонамеренностью пишачий и ракшасов.

Отрицание мифотворчества означало отказ от онтологизации слова, от отождествления «истинного» Слова с сущностью вещей, от провозглашенного А. Ф. Лосевым тезиса «Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существует неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией»⁴⁴⁷). Человеческое сознание должно было *отказаться* от приписывания стихиям природы собственных имен (в духе Гесиода), оно должно было отказаться от претензий проникнуть в неизъяснимые глубины реальности, *минуя* рациональные способы ее постижения.

В диахроническом плане мифология выступает как *исторически переходящая* ступень когнитивности. Новый тип когнитивности мог утвердиться лишь тогда, когда в самом социуме складывается ориентация на упорядочивание «неразумных» стихий как природы, так и самой социальной жизни.

Только радикальный разрыв с установками мифоконструирования позволил человеку осознать характер причинно-следственных зависимостей, заполняющих мир, и на этой основе обеспечить успешную предсказуемость целесообразных действий, облегчающих повседневную жизнь большому массам людей.

Знание, отвечающее критериям научной строгости и эмпирической проверяемости, требует логической связности и непротиворечивости суждений. Такое требование несовместимо с превознесением самопротиворечивости высказываний в мифологических конструкциях. Между тем и донныне энантиосемии приписывается критерий сверхразумности,

и тогда логическая противоречивость оказывается *знаком божественной мудрости*⁴⁴⁸).

Но обоснованность суждений фактами и наблюдениями, рост эмпирического содержания знания и уверенность, что только обожение имени бога — ключ к пониманию всего сущего, — такие мировоззренческие установки исключают друг друга. Приходится делать выбор. Мы либо признаем необходимость *цензуры*, запрещающей немотивированное затопление левого мозга фантастически-недифференцированными, кошмарными паттернами, либо открываем доступ бесовщине и кликушеству в самых разнузданных формах последнего.

В противовес «когнитивной вседозволенности» нужно ясно представлять, что только дозированное сочетание недискретной диффузности и секвенциальной дискретности может обеспечить надлежащую эффективность нашей когнитивной деятельности.

Литература

1. *Объектом* когнитологии являются знания, их формирование, организация и оперирование ими (Сильдмяз И. Я. О когнитологии // Учен. зап. Тартус. ун-та. 1981. Вып. 594: Труды по искусственному интеллекту. С. 126).
2. *Петров В. В.* От философии языка к философии сознания. Новые тенденции и истоки // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 10.
3. См.: *Shepard R. N.* George Miller's data and the development of methods for representing cognitive structures // *The making of cognitive science: Essays in honor of George N. Miller.* Cambridge etc., 1988.
4. *Simon H. A., Kaplan C. A.* Foundation of cognitive science. Cambridge (Mass.); London, 1989. P. 1. Ср.: *Myers T., Brown K., Mc Conigle B.* Introduction: Representation and inference in reasoning and discourse // *Reasoning and discourse processes.* London etc., 1986. P. 1.
5. См.: *Lieberman Ph.* The biology and evolution of language. Cambridge (Mass.); London, 1984. P. VIII.
6. См.: *Scheerero* Towards a history of cognitive science // *International social science journal.* 1988. V. 115. P. 7–19.
7. См.: *Bruner J. S.* Acts of meaning. Cambridge (Mass.); London, 1990. P. 1.
8. *Gardner H., Wolf D. P.* The symbolic products of early childhood // *Curiosity, imagination and play: On the development of spontaneous cognitive and motivational processes.* Hillsdale; London, 1987.
9. *Neisser U.* Cognitive Psychology. New York; Appleton, 1967. Последующее развитие концепции того же автора представлено в работе: *Cognition and Reality / Freeman W. H.* San Francisco, 1976. См. русский перевод: *Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии.* М., 1981, а также в других исследованиях: *Neisser U.* The limits of cognition // *Jusczyk P. M., Klein R. M. (Eds.).* On the nature of thought. Essays in honor of D. O. Hebb. Hillsdale, 1980. В 1979 г. выходит обзорное издание Р. Л. Солсо (см.: *Солсо Р. Л.* Когнитивная психология. М., 1996). В сб. «Зарубежные исследования по психологии познания» (М., 1977) публикуется статья М. С. Роговина «Предмет и теоретические основы когнитивной психологии».
10. *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981. С. 33.
11. По характеристике Р. Л. Солсо, когнитивные модели — «это служебные абстрактные идеи, полученные из умозаключений, основанных на наблюдениях» (Указ. соч. С. 45). Здесь же Р. Л. Солсо утверждает: «Концептуальные науки, включая когнитивную психологию, имеют метафорический характер» (Там же). Нам трудно согласиться с этим утверждением. На наш взгляд, классификационная схема субтотемов (см.: *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996) и классификационная схема химических элементов Д. И. Менделеева (пример Р. Солсо) отличается разной степенью изоморфизма по отношению к реальности. При наличии изоморфизма второго порядка (см.: *Shepard R. N., Chipman S.* Second order isomorphism of internal representations: Shapes of states. Cognitive

- Psychology. 1970. № 1) трудно говорить о метафоричности когнитивной модели. В случае изоморфизма второго порядка кончаются права метафоры: дело идет о прямом, а не окольном, косвенном сближении презентуемой и реципируемой информации.
12. См.: *Gibson J. J.* The perception of visual World. Boston, 1950; *Gibson J. J.* Principles of perceptual learning and development. New York, 1969; *Gibson J. J.* An ecological approach to visual perception. Boston, 1979; *Haber R. N., Herschenson M.* The psychology of visual perception. New York, 1981 и др.
 13. См.: Когнитивные аспекты научной рациональности: Сб. науч. тр. Фрунзе, 1989; Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995.
 14. *Демьянков В. З.* Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопр. языкозн. 1994. № 4.
 15. См.: *Брунер Дж. С.* Онтогенез речевых актов // Психолингвистика. М., 1984. С. 24.
 16. См.: *Croft W.* Syntactic categories and grammatical relations: The cognitive organisation of information. Chicago; London, 1991.
 17. См.: *Lakoff G.* Categories: An esse in cognitive linguistics // Linguistics in the morning calm: Selected papers from the SJCOL 1981. Seoul, 1982.
 18. *Beaver Th. G., Carrol J. M., Miller L. A.* Introduction // Talking minds: the study of language in cognitive science. Cambridge (Mass.), 1984. P. 12.
 19. *Stenning K.* Methodical semantism considered as a history of progress in cognitive science // The making of cognitive science. Essays in honor of George Miller / Ed. by W. Hirst. Cambridge (Mass.), 1988. P. 210.
 20. *Сеченов И. М.* Избранные философские и психологические произведения. М.; Л., 1947. С. 407.
 21. См.: *Tulviste P.* The Cultural-Historical Development of Verbal Thinking. Commak (New York): Nova Sciences Publishers, 1991; *Tulviste P.* The historical development of thought // Soviet Psychology. 1988. V. 25. P. 3–21.
 22. *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего. М., 1997. С. 371.
 23. «...Первоначальные биологически подготовленные структуры последовательно модифицируются» (*Resnick L. B.* Situated rationalism: Biological and social preparation for learning // Mapping the Mind / Hirschfeld L. A., Gelman S. A. (Eds.). New York: Cambridge University Press, 1994. P. 479).
 24. Цит. по: *Сорокин П.* Система социологии. Пг., 1920. Т. I: Социальная аналитика. Ч. I: Учение о строении простейшего (родового) социального явления. С. 285.
 25. *Солсо Р. Л.* Когнитивная психология. С. 31. Отечественный автор подчеркивает: «...Информационный подход позволяет взглянуть на эволюцию живых систем (включая, естественно, и человека) с единых позиций — как на информационное развитие, где решающую роль играют адаптивно ценные изменения способов обработки когнитивной информации, увеличение надежности каналов для прохождения информационных потоков между живыми системами и окружающей средой и т. д.» (*Меркулов И. П.* Когнитивная эволюция. М., 1999. С. 26).
- На теорию информации как на непосредственную предшественницу когнитивной науки указывал В. Гарнер (*Garner W. R.* The contribution of information theory to psychology // The making of cognitive science: Essays in honor of George Miller. 1988. P. 32.

26. Берг А. И., Бирюков Б. В., Воробьев Н. Н. и др. Управление, информация, интеллект. М., 1976. С. 10.
27. См.: Колмогоров А. Н. Три подхода к определению «количества информации» // Проблемы передачи информации. М., 1965. Т. I. Вып. 1. Ср. другие употребления термина информации: Neuter D. The Meaning of Information. Hague: Mouton, 1992.
28. «...Рецепция информации есть необратимый, неравновесный процесс перехода системы из менее устойчивого состояния в более устойчивое» (Мелик-Гайказян И. В. Информационные процессы и реальность. М., 1997. С. 33).
29. Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 31.
30. См.: Колмогоров А. И. Теория информации и теория алгоритмов. М., 1987.
31. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988. С. 339.
32. Там же. С. 427. Согласно Дж. Гибсону, мир отбрасывает свое отображение в мозг, и это отображение служит сырьем, предназначенным для критической оценки, просеивания, упорядочивания и хранения информации. Говоря иначе, только материальный мир, окружающая человека среда поставляет ту информацию, которая будет использована человеком. Мы живем среди вещей, говорит Дж. Гибсон, обладающих поверхностью, сохраняющих форму, окрашенных в разные цвета. Назначение органов чувств как раз и состоит в том, чтобы усвоить информационные проекции объективных свойств вещей. Зрительное восприятие, — указывает исследователь, — начинается с рассмотрения света. Информация, собираемая зрением, состоит из пространственных и временных световых структур. «Объемлющий свет», — подчеркивает Дж. Гибсон, — обычно весьма насыщен тем, что мы называем паттернами и изменениями. Реальные объекты задаются перцептивной системе (не обязательно зрительной) посредством света, звуковых волн, химических веществ, теплового излучения или гравитационных полей, энергетические импульсы которых проецируются на органы чувств, будучи переносчиками информации, переносчиками ее паттернов. Любое вещество, любая поверхность, любая компоновка свойств обязательно кому-то предоставляет какие-то возможности: полезные или вредные.
33. «Модель обработки информации предполагает, что информация проходит при обработке серию этапов, на каждом из которых выполняется особая функция» (Солсо Р. Когнитивная психология. С. 45).
34. Поппер К. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 61.
35. Там же. С. 65.
36. Поппер К. К эволюционной теории познания // Там же. С. 199–200.
37. Поппер К. Кэмпбэлл об эволюционной теории познания // Там же. С. 147.
38. Там же. С. 149.
39. Поппер К. Эволюционная эпистемология. С. 57.
40. «Человек может воспринимать лишь то, что он ожидает, и не видеть ничего другого» (Сперлинг Дж. Доклад на XVIII Международном конгрессе по психологии. Симпозиум «Зрительное восприятие». М., 1968. С. 65).
41. В работе 1985 г. «Происхождение норм из жизненного мира» первый параграф так и называется «Действие как телесный диалог (Auseinandersetzung) с миром» (Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999. С. 82).

42. Вальденфельс Б. Мотив чужого. С. 60.
43. Там же. С. 71.
44. Там же. С. 51.
45. Там же. С. 127.
46. Там же. С. 53.
47. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2-х т. М., 1984. Т. 2. С. 64.
48. «...Материальная вещь является чем-то *одним* во всех способах изображения, использования и воздействия» (Вальденфельс Б. Указ. соч. С. 60). За воспринимаемым мы открываем «оборотную сторону вещей, нами не конструированную» (Там же. С. 68).
49. «...Когда ребенок смотрит на резвящихся котят, он не воспринимает отдельного вида спереди, вида сбоку, вида сзади, вида сверху и т. д. Он *воспринимает инвариантного* котенка... Это не означает, что он видит абстрактного или концептуального котенка или набор общих признаков, определяющих класс котят, в чем хотят нас убедить некоторые философы. У него нет ничего, кроме информации о постоянстве этой специфической, пушистой, подвижной компоновки поверхностей» (Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988. С. 382).
50. Запорожец А. В. Избранные психологические труды. М., 1986. Т. 1. С. 178.
51. Леонтьев А. Н. Философия психологии. Из научного наследия. М., 1994. С. 46.
52. В сенсорном регистре не только происходит постоянное кодирование поступающей информации в «изобразительной» форме, но и ее постоянное стирание. В зоне сенсорной регистрации информация угасает примерно за секунду. Сенсорный регистр служит для кратковременного удержания информации о входном сообщении в той индивидуальной, детализированной форме, в какой информация поступила извне. Если бы не было угасания информации, поступающей в сенсорный регистр, то каждый новый сигнал ложился бы поверх предыдущего, что приводило бы к нагромождению и перемешиванию поступающей извне информации в хаотическом порядке. Именно «стирание» ранее полученной информации расчищает место для приема (рецепции) новой информации. Вместе с тем, чтобы не утратить поступившую информацию, ее нужно закодировать в структурах памяти, которые отличаются как объемом, так и способностью к «консервации» следов рецепции. По указанному критерию различают память: 1) краткосрочную; 2) долгосрочную.
53. Сеченов И. М. Избранные философские и психологические произведения. С. 433.
54. Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. М., 1998. С. 482. Задолго до названной публикации А. Н. Леонтьев писал: «Предмет — через деятельность — полагает себя в образе. Восприятие и есть его субъективное полагание (полагание для субъекта)» (Леонтьев А. Н. Психология образа // Вестн. МГУ. Сер. 14. Психология. 1979. № 2. С. 11).
55. Согласно Д. Эдельману и В. Маунткаслу, сравнение «внутренних показаний с текущей информацией об окружающем мире и составляет предполагаемую основу сознания» (Эдельман Э., Маунткасл В. Разумный мозг. М., 1981. С. 194).

56. Вот как эту ситуацию эксплицировал современный исследователь культуры: «Знания складываются из разрозненных отрывков, связанных простыми, чисто случайными отношениями близости по времени усвоения, по созвучию или ассоциации идей. Эти обрывки не образуют структуры, но они обладают силой сцепления, которая не хуже старых логических связей придает „экрану знаний“ определенную плотность... Мы будем называть эту культуру „мозаичной“, потому что она представляется по сути своей случайной, сложенной из множества соприкасающихся, но не образующих конструкций фрагментов, где нет ни точек отсчета, нет ни одного подлинно общего понятия, но зато много понятий, обладающих большой весомостью (опорные идеи, ключевые слова и т. п.). Эта культура уже не является в основном продуктом университетского образования, т. е. некоторой рациональной организации; она есть итог ежедневно воздействующего на нас непрерывного, обильного и беспорядочного потока случайных сведений» (Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973. С. 45).
57. «...Сама словесная или языковая память организует те же элементы чувственной, образной и двигательной памяти в единую систему вербальных энграмм, где эти элементы уже связаны с языком, вербальной формой их существования» (Кубрякова Е. С. Память и ее роль в исследовании речевой деятельности // Текст в коммуникации. М., 1991. С. 14).
58. Кубрякова Е. С. Роль словообразования в формировании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., 1988. С. 169.
59. Найссер У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии. М., 1981. С. 66. В другом месте У. Найссер указывает: Термин «восприятие относится ко всему циклу, а не к какой-то отдельной его части» (Там же. С. 45). По У. Найссеру, перцептивный цикл включен в более широкий цикл процессов обследования среды и сбора информации, охватывающий большую площадь и требующий большего времени. По представлениям Р. Клацки, для каждого распознаваемого нами внешнего сообщения в долговременной памяти (ДП) имеется его внутренний дубликат, отыскание которого представляет специфическую интеллектуальную задачу. Эта задача отнюдь не проста; ведь когда информационный материал находится на хранении, с ним могут происходить разные процессы, в результате которых его не всегда удастся припомнить. Вследствие временного «провала» части информации материал, который был когда-то закодирован и который затем нужно отыскать, своевременно не удастся извлечь из памяти. «Информация из ДП позволяет придать некоторую структуру набору внешне не связанных между собою элементов; без этого образование структурных единиц было бы невозможно» (Клацки Р. Память человека: Структуры и процессы. М., 1978. С. 96). Под таким углом зрения, образы восприятия представляют собой лишь форму, предвосхищающую получение ожидаемой информации. Близкую к этой позиции отстаивают Д. Миллер, Ю. Галантер и К. Прибрам. Для них единица поведения человека заключается в сложном кольце, начинающемся с поиска адекватного решения и включающем в себя сличение результата действия с исходным намерением, соответствующим хранящейся в памяти информации. Механизм такого тестирования исходной информации авторы условно называют Т—О—Т—Е: Test—Operate—Test—Exit (См.: Миллер Д., Галантер Ю., Прибрам К. Планы и структуры поведения. М., 1965).
60. См.: Paivio A. Abstractness, imagery and meaningfulness in paired-associated learning // Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior. 1965. № 4; Brooks L. R.

- Spatial and verbal components of the act of recall // *Canadian Journal of Psychology*. 1968. № 22; *Paivio A.* Mental imagery in associative learning and memory // *Psychological Review*. 1969. № 76.
61. Понятие пропозиции восходит к Г. Лейбницу. Лейбниц склонялся к мысли, что реальны только одноместные предикаты (свойства). По Лейбницу, пропозиция — это набор элементов, из которых строится предложение. Пропозиция выражает то или иное событие или состояние как отношение между логически равноправными предметами. Мысль структурируется в суждении, которое устанавливает между терминами (именами), входящими в пропозицию, отношение предикативности. Включает ли пропозиция одноместные или многоместные предикаты, элементы сознания квантуются в ней дискретно (см.: *Кацнельсон С. Д.* Речемыслительные процессы // *Вопр. языкозн.* 1984. № 4). Таковую дискретность мысли, еще не оформившейся в суждение, выражает пропозициональность кодирования информации в долговременной памяти. Согласно Р. Солсо, в пропозициональных репрезентациях «основная форма записи информации — это конструкция субъект-предикат» (см.: *Солсо Р. Л.* Когнитивная психология. С. 234). С полной определенностью на этот счет высказывается Н. Д. Арутюнова: «Под пропозицией, или логическим суждением, подразумевалась определенная форма мысли, утверждающая или отрицающая нечто о предметах действительности» (*Арутюнова Н. Д.* Предложение и его смысл. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 23–24). В логическом ключе когнитивные структуры пропозиционального типа рассматривает Т. А. ван Дейк: пропозициональные схемы «должны составлять связную последовательность, например, на основании причинно-следственных связей, или тождества аргументов» (*Дейк ван Т. А.* Эпизодические модели в обработке дискурса // *Язык. Познание. Коммуникация*. М., 1989).
 62. *Paivio A.* Mental representations. A dual coding approach. New York, 1986. P. 54.
 63. См.: *Lakoff G.* Linguistic gestalts // *Papers from the 13-th regional meeting of the Chicago linguistic society*. Chicago, 1977; *Id.* Categories. An essay in cognitive linguistics // *Linguistics in the morning calm: Selected papers from the Si.* London, 1981; *Id.* Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind. Chicago; London, 1987.
 64. *Chafe W. L.* Repeated verbalizations as evidence for the organization of knowledge // *Vorabdruck der Plenarvorträge 14. Internationaler Linguistic Kongress*. Berlin, 1987. S. 109. См. также: *Чейф У. П.* Интенции, конвенции и символы // *Психолингвистика*. М., 1984.
 65. *Чейф У. Л.* Память и вербализация прошлого опыта // *Новое в зарубежной лингвистике*. М., 1983. Вып. 12. С. 72. Ср.: «Языковая способность — это вершина айсберга: в основании айсберга лежат когнитивные способности, не являющиеся чисто лингвистическими, но являющиеся предпосылкой для последних. Это такие способности, как представление образов и логический вывод на их основе, получение новых знаний на основе уже имеющихся сведений, способность составлять планы и выполнять их в определенном порядке» (*Poggi I.* Introduzione // *Le parole nollatesta: Guida a un'educazion linguistica cognitivista*. Bologne, 1987. P. 27).
 66. См.: *Anderson J. R., Bower J. H.* Human associative memory. Washington, D. C.: Winston, 1975; *Anderson J. R.* Language, memory and thought. Hillsdale; New York: Erlhaur, 1976; *Norman D. A., Rumelhart E. S.* Exploration in cognition. San Francisco: Freeman, 1975.
 67. См.: *Kosslin S. M., Pomerantz J. P.* Imagery, proposition and the form of internal representations // *Cognitive Psychology*. 1977. № 9; *Kosslin S. M.* Ghosts in the

- Minds' machine. New York: Norton, 1983; *Kosslin S. M.* Image and brain: The resolution of the imagery debate. Cambridge: M. A. The MIT Press, 1994.
68. На асимметричность механизмов поведения, присущих человеку, указывал И. М. Сеченов. «...У человека, — писал русский физиолог, — правая половина тела работает обыкновенно больше левой, поэтому левая половина полушарий должна быть вообще больше напрактикована в деятельности, чем правая» (Сеченов И. М. Избранные произведения. М., 1952. Т. I. С. 145).
69. Обзор большого массива работ, свидетельствующих о неодинаковом вкладе мозговых полушарий в процессы зрительного восприятия, опознания и запоминания зрительных стимулов, представлен в главе I «Междушарная асимметрия при зрительном восприятии (литературные данные)» монографии А. А. Невской и Л. И. Леушиной «Асимметрия полушарий головного мозга и опознание зрительных образов» (Л., 1990). В когнитивной психологии принято выделять три способа кодирования информации: 1) в виде действий; 2) в виде наглядных образов; 3) в виде языковых знаков (см., к примеру, *Брунер Дж.* Психология познания: за пределами непосредственной информации). Информационные коды второго типа, направленные на воссоздание чувственно-доступных признаков вещей называются изобразительными. Тогда особенность вербальных, символических кодов усматривается в их изобразительности. Выделяется иерархия кодов в разных отделах переработки информации: в сенсорном регистре, в кратковременной и долговременной памяти. Перевод информации из изобразительного кода в символический характеризуется укрупнением единиц переработанной информации, сменой способа репрезентации информации; переходом от «контурных» моделей к линейно-дискретным конструкциям. При извлечении информации из памяти происходит ее декодирование: перевод схематически генерализованного кодов в изобразительную форму, поскольку только в сенсорном регистре можно сличить информацию, поступившую вовнутрь системы, с информацией, повторно поступающей на входной аппарат. В 70-е гг. А. Павио выдвинул теорию двух систем памяти. По Павио, смысл конкретного предложения представлен в памяти скорее в виде образов, чем слов. Образы (перцептивные системы) играют важнейшую роль в понимании и запоминании информации, передаваемой с помощью языка. Павио полагает, что мы понимаем словесные сообщения благодаря тем образам, которые они способны вызвать. Вербальный след информационного сообщения должен возбудить коррелятивно-дополнительную систему изобразительного носителя информации.
70. См.: *Ашмарин И. П.* Молекулярные механизмы нейробиологической памяти // Механизмы памяти (руководство по физиологии). Л., 1987; *Вартамян Г. А., Клементьев Б. И.* Химическая симметрия и асимметрия мозга. Л., 1991.
71. *Sperry R. W.* Brain Bisection and Mechanisms of Consciousness // Brain and Conscious Experience / Ed. by C. Eccles. Heidelberg. 1966; *Sperry R. W.* Hemispheric Disconnection and Unity in Conscious Awareness // American Psychologist. 1968. V. 23. P. 723–733.
72. См.: *Coldberg E., Costa L. D.* Hemisphere differences in the acquisition and use of descriptive systems // Brain Lang, 1981. V. 14. P. 144–173.
73. *Sperry R. W.* Lateral specialization in the surgically separated hemispheres // Neurosciences: Third study program. Cambridge (Mass.); London, 1974. P. 10.
74. См.: *Kimura D.* The asymmetry of the human brain // Scien. Amer. 1973. V. 228. № 3. P. 70–78; *Kimura D., Durnford M.* Normal studies on the function of the right

- hemisphere in vision // Hemisphere function of the human brain / Ed. S. J. Diamond, J. G. Beaumont. London, 1974. P. 25–47; См.: Levy J. Psychobiological implications of bilateral asymmetry // Hemispheric function of the human brain / Ed. S. J. Diamond, G. Beaumont. London, 1974. P. 121–183.
75. В начале XX в. П. Флоренский усматривал специфику континуальных моделей в том обстоятельстве, что они «разлезаются» по всей плоскости мыслимого пространства. П. Флоренский писал: «Если явление изменяется непрерывно, то это значит — у него нет внутренней меры, схемы его как целого, в силу соотношения и взаимной связи его частей и элементов полагающей границы его изменениям. Иначе говоря, *непрерывность изменений имеет предпосылкою отсутствие формы*: такое явление, не будучи стягиваемо в единую сущность изнутри, не выделено из окружающей среды, а потому и способно неопределенно, без меры, растекаться в этой среде и принимать всевозможные промежуточные значения» (Цит. по: Демидов С. С., Паршин А. Н. Публикация и примечания к работе П. Флоренского «Введение к диссертации „Идея прерывности как элемент мирозерцания“» (1900 г.) // Историко-математические исследования. М., 1986. Вып. XXX. С. 171).
 76. См.: Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности (К проблеме адаптации человека в приполярных районах Северо-Востока СССР). Владивосток, 1988.
 77. Аршавский В. В. Указ. соч. С. 80.
 78. Адрианов О. С. Структурные предпосылки функциональной межполушарной асимметрии мозга // Физиология человека. 1979. Т. 5. № 3. С. 436.
 79. См.: Efron R. The effect of handedness on the perception of simultaneity and temporal order // Brain. 1963. V. 86. P. 261–284.
 80. См.: Kimura D. Special localization in right and left visual fields // Canadian J. of Psychol. 1969. V. 23. № 6; Kimura D., Archibald J. Motor Functions of the Left Hemisphere // Brain. 1974. V. 97.
 81. См.: Bogen J. E. The other side of the brain: an oppositional mind // Bul. Los Angeles Neurologikal Soc. 1969. V. 34; Idem. Some educational aspects of hemispheric specialization // UCLA Educator. 1975. V. 17.
 82. Невская А. А., Леушина Л. И. Указ. соч. С. 132.
 83. См. там же. С. 17–18. Ср.: Franco L., Sperry R. W. Hemisphere lateralization for cognitive processing of geometry // Neuropsychologia. 1977. V. 15; Levi J., Trevarthen C. Perceptual, semantic and phonetic aspects of elementary language processes in split-brain patients // Brain. 1977. V. 100.
 84. Невская А. А., Леушина Л. И. Указ. соч. С. 131.
 85. См.: Аршавский В. В. Особенности межполушарных взаимоотношений у коренного и пришлого населения Северо-Востока. Ч. II. Магадан, 1985; Ротенберг В. С., Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // Вопр. философии. 1984. № 4. См. также: Вейн А. М., Далакян И. Г., Левин Я. И., Скакун К. Э. О роли полушарий головного мозга в реализации адаптивных механизмов у человека (в условиях депривации сна) // Журн. высш. нервной деятельности. 1982. Т. 32. № 6. С. 1164–1166; Ильюченко Р. Ю. Память и адаптация. Новосибирск, 1979; Колодынский А. А. Роль межполушарных отношений в процессе взаимодействия организма с окружающей средой // Методологические проблемы исследования функций мозга. Рига, 1984. С. 65–69; Колышкин В. В. Асимметрия функционального состояния полушарий головного мозга при адаптации к новым климато-географическим условиям // Физиология человека. 1983. Т. 9. № 2. С. 65–69.

86. *Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности. С. 53.
87. Там же. С. 50.
88. См.: *Ильюченко Р. Ю.* Память и адаптация. Новосибирск, 1979.
89. В своих работах Л. Леви-Брюль приводит свидетельство доктора Пехуэля-Леше, который выделял у туземцев Африки два чувства: «чувство места» и «чувство направления». Под «чувством места» этнограф понимал способность, основанную на очень живой памяти, на запоминании бесконечного количества деталей и позволяющую туземцу точно ориентироваться в пространстве. То же «чувство места», достигшее высокой степени совершенства и позволяющее туземцу безошибочно определять направление своего движения, Пехуэль-Леше назвал «чувством направления». Тот, кто приобрел это чутье, всегда «будет двигаться в направлении, ведущем к цели... где бы он ни находился и в какую бы он погоду ни шел, в туман, в дождь, в снег, в темную ночь» (*Pechuël Loesche E. Die Loango Expedition. 1879–1907. V. III. P. 28*). Другой путешественник — Фон ден-Штейнен — также указывал на поразительное чутье направления, но только не у африканских туземцев, а у индейцев Южной Америки. О своем проводнике он писал так: Антонио все видел, все слышал, накапливал в своей памяти самые незначительные подробности, и при помощи этих топографических признаков он проявлял способность, которую цивилизованные люди называют чутьем направления. При путешествии по реке Антонио не только точно знал всякую извилину, но «он в состоянии был каждый раз верно указать, сколько оставалось извилин до того или иного места. Карту он имел в голове или, вернее, он удержал в своей памяти известное количество незначительных на вид фактов в их последовательности (здесь дерево, там ружейный выстрел, еще дальше пчелы и т. д.)» (*Steinen K. von den. Unter der Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin, 1894. S. 155*).
- В разделе «Память примитивного человека» из книги «Этюды по истории поведения» (М., 1993) Л. С. Выготский и А. Р. Лурия подчеркивали, что примитивная память одновременно и очень верна, и очень аффективна. Она сохраняет представления с огромной роскошью деталей и всегда в том же порядке, в каком они в действительности связаны одни с другими. По представлениям указанных авторов, «эйдетическая память является первичной, недифференцированной стадией единства восприятия и памяти, которые дифференцируются и развиваются в две отдельные функции. Эйдетическая память лежит в основе всякого образного, конкретного мышления» (Психология памяти. Сер. Хрестоматия по психологии. М., 1998. С. 396).
- Репродуктивная функция такой памяти значительно выше, чем у нас. В деятельности эйдетической памяти поражает «непереработанность материалов», сохраняемых памятью, последовательная фотографичность ее работы.
90. В нейрофизиологическом аппарате человеческого мозга эволюционное прошлое оказывается представленным в виде филогенетических энграмм памяти, этногенетических энграмм памяти, преднатальных и натальных энграмм памяти (см., к примеру: *Вартамян Г. А., Кругликов Р. И.* Что является носителем памяти? // Мозг и сознание. М., 1990. В концепции К. Юнга базис индивидуальной психики составляет то, что всеми одинаково понимается, распознается, говорится и делается. Все основные инстинкты и основные формы мышления и чувствования коллективны. Протяженность надличностной памяти несоизмерима с протяженностью индивидуальной памяти. Присущее правополушарным кодам пролонгирование любой генерализации

в прошлое «удлиняет руку» индивидуального опыта: открывает возможность его сопряжения с архетипическими образцами родового существования человека. Прошлое, уходящее во мглу веков, едино для всех людей. Образы коллективного бессознательного нагружены многими виртуальными смыслами, которые по-разному обнаруживают себя у людей стадиально-различных культур.

По представлениям психоаналитиков, коллективная психика составляет базис индивидуальной психики, лежащей в основе каждой личности. «Поскольку бессознательное — не просто реактивное отражение, а самостоятельная продуктивная деятельность, то в качестве сферы опыта оно выступает как особый мир, особая реальность, о которой мы можем сказать, что она на нас воздействует, как и мы воздействуем на нее, — то же самое, что мы говорим о внешнем мире как сфере опыта» (Юнг К. Г. Отношения между Я и бессознательным // Психология бессознательного. М., 1994. С. 249).

91. См.: *Ponteus S. D.* The Psychology of a Primitive People: A Study of the Australian Aborigine. London, 1931. P. 172.
92. *Адрианов О. С.* Указ. соч. С. 433.
93. *Лурия А. Р.* Язык и сознание. М., 1979. С. 80–81.
94. *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов: Экспериментально-психологические исследования. М., 1974. С. 105.
Ротенберг В. С., Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // *Вопр. философии.* 1984. № 4. С. 85.
95. *Ротенберг В. С., Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // *Вопр. философии.* 1984. № 4. С. 85.
96. См.: *Eccles J. C., Tzeng O. J. L., Wang W. S. Y.* Search for a common neurocognitive mechanism for language and movements // *Amer. J. Physiol.* 1984. V. 246. № 6. P. 2.
См.: *Свидерская Н. Е.* Осознаваемая и неосознаваемая информация в когнитивной деятельности человека // *Журн. высш. нервной деятельности.* 1993. Т. 43. Вып. 2.
97. См.: *Свидерская Н. Е.* Осознаваемая и неосознаваемая информация в когнитивной деятельности человека // *Журн. высш. нервной деятельности.* 1993. Т. 43. Вып. 2.
98. *Galin D.* Implications for Psychiatry of Left and Right Cerebral Specialization // *Archives of General Psychiatry.* 1974. V. 31.
99. *Свидерская Н. Е.* Указ. соч. С. 271. См. также: *Костандов Э. А.* Функциональная асимметрия полушарий мозга и неосознаваемое восприятие. М., 1983; *Костандов Э. А.* Сознание и бессознательное как проблема физиологии высшей нервной деятельности человека // *Журн. высш. нервной деятельности.* 1984. Т. 34. Вып. 3.
100. Указанная проблематика освещается в следующем массиве литературы: *Ornstein R.* The psychology of Consciousness. San-Francisco, 1972; *Idem.* The psychology of Consciousness. New York, 1977; *Idem.* The split and whole brain // *Human Nature.* 1978. № 1; *Beaumont J. G., Young A. W., McManus J. Y.* Hemisphericity: A critical review // *Cognit. Neuropsychol.* 1984. V. 2; *Galluscio E. H., Kuechner R. V., Van Buskirk A. W.* Multiple resources and brain laterality // *Percept. and Mot. Skills.* 1984. V. 59. № 3.

Упор в системе современного европейского образования на приобретение вербальных навыков и развитие аналитического мышления обуславливает пренебрежение к развитию важных невербальных способностей. См. об этом:

- Bogen J. E.* The other side of the brain. VII: Some educational aspects of hemispheric specialization // *UCLA. Educator.* 1975. V. 17. P. 24–32; *Prince G.* Putting the other half of the brain to work training // *The magazine of human resources development.* 1978. V. 15. P. 57–61; *Галин А. Л.* Стабильная установка на логическое мышление и успешность учебной деятельности // *Экспериментальные и теоретические проблемы психологии обучения.* Новосибирск, 1979. С. 29–44; *Brunbeck R. F., Staton R. D.* A hypothesis regarding the commonality of righthemisphere involvement in learning disability, attentional disorder and childhood major depressive disorder // *Percept. and Mot. Skills.* 1982. V. 55. № 3. P. 1091–1097; *Stracham D. W., Toepfer C. F.* The impact of brain research on the education profession agents of change // *J. Children Content. Sec.* 1983. V. 16. № 1–2. P. 219–233; *Pappas C. C.* The relationship between language development and brain development // *J. Children Content. Sec.* 1983. V. 16. № 1–2. P. 133–169 и др.
101. *Boas F.* The mind of primitive man Rev. New York: Macmillan, P. 135.
 102. *Spiro M. E.* Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason // *Culture theory: Essays on mind, self and emotion* / Ed. R. A. Shweder and R. A. Le Vine. Cambridge, 1984. P. 345.
 103. *Невская А. А., Леушина Л. И.* Указ. соч. С. 131. Взаимодействие правого и левого полушарий приобретает важное адаптивное значение, поскольку одна и та же информация может быть закодирована дважды. В силу сотрудничества одной системы кодирования с другой названия конкретных вещей нами запоминаются легче, чем слова, обозначающие абстрактные понятия: первые могут быть представлены и в образной, и в вербальной форме, а вторые только в вербальной. Об элементе информации, закодированном дважды, приобретает вдвое больше информации, чем об элементе, закодированном лишь в одной единственной форме. «В некотором смысле можно считать, что прочность элемента в памяти представляет собой сумму его вербальной и образной прочности» (*Клацки Р.* Память человека. Структуры и процессы. С. 281).
 104. См., к примеру: *Sadick T. L., Ginsburg B. E.* The development of the lateral function and reading ability // *Cortex.* 1978. V. 14. P. 3–11.
 105. *Веккер Л. М.* Указ. соч. С. 286.
 106. *Лурия А. Р.* Язык и сознание. С. 64.
 107. *Сеченов И. М.* Избранные философские и психологические произведения. М., 1947. С. 442.
 108. *Bergson H.* Matière et mémoire. 11-m éd. Paris, 1914. P. 180.
 109. *Протасова Е. Ю.* Некоторые аспекты процесса номинации у детей // *Язык и когнитивная деятельность.* М., 1983. С. 104.
 110. См.: *Hurford J. R.* Language and number: The emergence of a cognitive system. New York, 1987.
 111. *Сеченов И. М.* Указ. соч. С. 465.
 112. *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М., 1994. С. 265.
 113. Там же. С. 389.
 114. Там же. С. 149.
 115. Дети не синтезируют «...мгновенного образа человека, размещая глаза, нос, рот и пр. порознь, некоординированными на листе бумаги» (*Пиаже Ж.* Указ. соч. С. 412).
 116. Там же. С. 96.

117. См.: *Stern C., Stern W.* Die Kindersprache. Leipzig, 1920. Cap. XII–XV.
118. Подробнее см.: *Witelson S.* Early hemisphere specialization and interhemisphere plasticity: An empirical and theoretical review // *Segalowitz S., Gruber E.* (Eds.). Language development and neurological theory. New York, 1977. P. 213–287. См. также: *Шахнарович А. М.* Психолингвистические основы овладения общением в онтогенезе // Теоретические и прикладные проблемы речевого общения. М., 1979. Э. Кассирер в своей «Философии символических форм» указывает на «жажду называния», присущую ребенку. По Кассиреру, она происходит из стремления к «реальному» пониманию. «...Характерно, что ребенок никогда сначала не спрашивает, как называется вещь, а спрашивает он, что такое вещь. Существование предмета и его названия полностью для него сливаются: он знает имя и таким образом предмет» (*Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie des Erkenntnis. Berlin, 1929. S. 141).
119. *Пиаже Ж.* Указ. соч. С. 13.
120. «Дети обращаются с названиями предметов как с их свойствами» (*Найссер У.* Познание и реальность. С. 178).
121. *Лурия А. Р.* Язык и сознание. С. 89.
122. *Пиаже Ж.* Указ. соч. С. 155.
123. Там же. С. 313.
124. Там же. С. 146.
125. Там же. С. 140.
126. Там же. С. 171.
127. *Веккер Л. М.* Указ. соч. С. 283.
128. *Пиаже Ж.* Указ. соч. С. 356.
129. Там же. С. 341.
130. *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. С. 20–21.
131. Там же. С. 165.
132. См.: *Piaget J.* Need and Significance of cross-cultural studies in genetic psychology // *Culture and Cognition: Readings in Cross-cultural Psychology / Eds. J. W. Berny, P. R. Dasen.* London, 1974.
133. См.: *Lieberman Ph., Crelin E. S.* On the speech of the Neanderthal man // *Linguistic Inquiry.* 1971. V. II. № 2.
134. См.: *Придо Т.* Кроманьонский человек. М., 1979. С. 11.
135. *Stora R.* Structure of Bushman and its traces in Indoeuropean // *Praci Komisji Orientalistycznej* (Kraków). 1972. № 10. P. 200 (table 1).
136. См.: *Буровский А. М.* Идиллический палеолит? // *ОНС.* 1998. № 1.
137. *Ucko P. I., Rosenfeld A.* Paleolithic Cave Art. New York; Toronto, 1967. P. 99.
138. См.: *Smith V. I.* The Human Hand in Primitive Art. Austin, 1925. P. 90; *Jackson A. T.* Picture-Writing of Texas // *Anthropological papers II.* Austin, 1938. P. 376; *Mackintosh N. W. G.* Archaeology of Tandanjal Cave, South-west Arnhem Land // *Oceania.* 1951. V. XXI. № 3. P. 190; *Idem.* Painting in Beswulk Creec Cave Northern Territory // *Oceania.* 1952. V. XXII. P. 258; Об отпечатках рук в Новой Гвинее см.: *Pilchofen G.* Felszeichnungen deutschen Teil Neu Guinea // *Archiv für Anthropologie.* 1937. V. XXIX; *Tichelmann C. I.* Die Handsilhouetten der Neues Guineesche Rotschilderungen // *Culturell Indie.* Leiden, 1940. V. II. Однако есть данные и противоположного свойства: «Изучение расположения насечек на костяных ретушерах из Киик-Кобы и Тешик-Таша убеждает в том, что у неандертальца основную роль в труде играла правая рука, что он работал, держа ретушер в правой руке, а обрабатываемое кремневое орудие в левой» (*Семенов С. А.* Первобытная техника. М., 1957. С. 207).

139. *Tönnies F.* Die Sitte. Frankfurt am Mein, 1908. S. 14.
140. *Sumner W. Y.* Folkways. London, 1958. P. 59.
141. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. 1991. С. 185.
142. Цит. по: *Kluckhohn C.* Mirror for man. New York; Toronto, 1949. P. 29.
143. *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984. С. 32.
144. *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. С. 389.
145. Может ли современный человек, принадлежащий к западной культуре, каким-то образом почувствовать, что собой представляет симультанный способ видения мира, какова его природа? Да, может, если обратится к технике искусства, отвергающего рационалистические каноны. Как раз в отходе от рационалистического «разрезания» мира заключено очарование картин импрессионистов. Эффект диффузного восприятия мира давно засвидетельствован искусствоведением. Вот как описывает картину Моне теоретик живописи: «Моне („Бульвар капуцинок“) дает то впечатление от толпы, которое не знает еще практической фиксации глаза и рассматривания, т. е. *перехода от формы к форме*. Он дает целое общее поле зрения *до момента расчленения и детализации* (курсив наш. — Е. Р.)» (*Иоффе И. И.* Синтетическая история искусств. Л., 1933. С. 395).
146. В работе «Психика и реальность» Л. М. Веккер указывал: «Исходный характер тактильных и проприоцептивных ощущений стойко и многосторонне обнаруживается в самых разнообразных общепсихологических, генетико-психологических и экспериментально-психологических исследованиях, проводимых по преимуществу собственно психологическими методами» (*Веккер Л. М.* Указ. соч. С. 477).
147. *Сеченов И. М.* Рефлексы головного мозга // Сеченов И. М. Избранные философские и психологические произведения. М., 1947. С. 117. В другом месте И. М. Сеченов писал: «Действующая рука действительно представляет щупало, протянутое от нашего тела к предмету, то вытягивающееся во всю длину рук, то укорачивающееся почти до соприкосновения с телом наблюдателя, передвигающееся вверх, вниз и в стороны ради определения относительного положения частей осязаемого предмета» (*Сеченов И. М.* Элементы мысли // Сеченов И. М. Избранные философские и психологические произведения. М., 1947. С. 555). Великий физиолог подчеркивал, что руки могут двигаться и вместе, и порознь. Притом при совместной работе движения их могут происходить друг относительно друга в несравненно более разнообразных направлениях, чем движения глаз. Как только глаз перестает следить за работой, движения остаются под естественным контролем осязательно-мышечного чувства в самой руке, связанного с рабочими движениями.
148. Мышечное чувство — «одно из орудий ориентации животного в пространстве и времени» (*Сеченов И. М.* Физиологические очерки. М., 1923. Ч. II. С. 72). И в другом месте: «Мышечное сокращение есть акт, тянущийся во времени; и мы его чувствуем таким, следовательно, умеем различать медленное сокращение от быстрого, другими словами — в мышечном чувстве включено непосредственное чувство времени» (Там же. С. 242). Например, ноги при ходьбе шаркают и стучат в определенном ритме. Эти ощущения служат своеобразным счетчиком промежутков времени.
149. См.: *Кант И.* Антропология // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 390.

150. См.: *Husserl E. Ideen. II. §§ 37 // Husserliana. Haag, 1953. Bd. V.*
151. *Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 80.*
152. В Архиве АН СССР хранится машинопись статьи В. Г. Богораза-Тана «Стадное сознание и диффузное мышление» (см.: *Шахнарович М. И. Советский историк религии В. Г. Богораз-Тан (к столетию со дня рождения) // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966. С. 297).*
153. *Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 106.*
154. Там же.
155. *Turner V. W. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Harmonds-Worth, 1974. P. 38.*
156. *Левкович В. П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976. С. 234.*
157. *Strehlow K. Die Aranda und Lorigya Stamme in Zentral-Australien. Frankfurt am Main, 1910. S. 34.*
158. См.: *Catlin G. Die Indianer Nord-Amerikas. Brüssel; Leipzig, 1848. S. 175; Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. 109; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 332; Эленбергер В. Трагический конец бушменов. М., 1956. С. 144–145 и др.*
159. См.: *Лоренц К. Эволюция ритуала в биологических и культурных сферах // Природа. 1969. № 11; Мак-Фарленд Д. Поведение животных: Психология, этология и эволюция. М., 1988 и др. У многих крупных млекопитающих схватка за самку начинается с вызова на бой соперника. Кто-то вызывает на бой трубным гласом, кто-то угрожающим рычанием. У каждого вида свой способ выражения эмоций, свой способ коммуникации. Но сражение — это прежде всего состязание в демонстрации силы и, как правило, не доводится до убийства соперника. Разрешение конфликта также кодифицировано. Собака переворачивается вверх брюхом, тем самым она демонстрирует покорность, подчинение более слабого более сильному. Волк подставляет шею противнику, демонстрируя «согласие» на изгнание. Самый простой способ признать поражение — спастись бегством. Но бегство — это не просто бегство, а еще отказ от претензий на самку. Все происходит «по правилам».*
160. *Catlin G. The north american indians. Edinburg, 1903. Part I. P. 144. Об аналогичном назначении «пляски бизонов» свидетельствует наскальное изображение в пещере во французских Пиренеях, относящееся к эпохе палеолита.*
161. Идеи о первичности ритуала, о приоритете ритуала над мифом разрабатывались прежде всего английскими исследователями, такими как С. Х. Хук, Ф. Р. С. Рэглан, Т. Х. Гэстер, Э. О. Джеймс и др. (см.: *Hook S. H. Myth and Ritual. Oxford, 1933; Raglan F. R. S. Myth and Ritual // J. of American Folklore. 1955. V. 68. № 270; Welford E. A Handbook of Greek Mythology. London, 1933).* В исследованиях эволюционистской антропологической школы ритуал рассматривался как колыбель человеческой культуры. В этих работах подчеркивалось различие между ритуалом и мифом: «делание», а не «слово», синкретический характер ритуала, большая «наглядность» и «практичность» ритуала и большая теоретичность мифа. См.: *Harrison J. E. Prologomena to study of Greek Religion. Cambridge, 1903; Cornford F. V. From Religion to Philosophy. London, 1913; Idem. The Origin of Attic Comedy. London, 1914; Idem. A Ritual Basis of Hesiod's Theogony // The Unwritten Philosophy. London, 1950.* К аналогичным выводам пришел У. Р. Смит при исследовании ритуальных

- действий в составе семитской религии. В этой религии, полагал У. Р. Смит, «обязанностью и заслугой было лишь точное исполнение определенных священных действий, как они были предписаны религиозной традицией». Вывод, к которому приходил Смит, был вполне однозначен: «...едва ли не всякий раз миф выводится из ритуала, а вовсе не ритуал коренится в мифе» (*Smith W. R. Religion der Semiten, übersetzt von R. Stübe. Freiburg, 1899. S. 13*).
162. См.: *Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. «Ритуал, — по представлениям В. Н. Топорова, — выступает как более архаичное по своим истокам образование, нежели миф. Его основы тесно связаны с биологическим и синтетическим, тогда как миф в большей степени ориентирован на культуру и аналитические процедуры» (Топоров В. Н. Указ. соч. С. 44).*
163. *Топоров В. Н. Указ. соч. С. 21.*
164. *Топоров В. Н. Предисловие // Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С. 18.*
165. Цит. по: *Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 24.*
166. *Genner A. van. Rites de passage. Paris, 1909. Литературу по инициации см.: Eliade M. Rites Symbols of Initiation. New York, 1965.*
167. *Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. London, 1904. P. 549.*
168. *Werner A. The natives of British Central Africa. London, 1906. P. 126.*
169. *Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 174–175.*
170. См.: *Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. P. 545.*
171. *Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris, 1912. P. 544.*
172. *Топоров В. Н. О ритуале. С. 43.*
173. Исследование В. Н. Топорова показало, что в ведийских текстах слово «ритуал» восходит к именному образованию *rtá-*. В именном образовании с элементом *-t-* содержится глагольный корень *r-* (*ar*), восходящий к индоевропейскому *ar-* («(при)соединять», «пригонять (друг к другу)», «прилаживать», «устраивать», «связывать». С корнем *r-* связано русское слово *ровный*. Посредством *rtá-* достигается порядок круговращения Вселенной. В ведийских текстах движение колеса закона *-rátha rtdsya*. Латинское слово *ritus* обозначает не только «ритуал», «религиозный обряд», но и «принятый порядок», «обычай». Латинское наречие *rite* имеет такие значения: «по установленному обряду», «с соблюдением церемониала», «как принято». Латинское *ratus* — «рассчитанный», «определенный» — приобретает дополнительные значения (коннотации): «юридически действительный», «имеющий законную силу», а лексема *ratio* обозначает не только «счет», но и «рассудок», «разум». В славянских языках ритуал есть *obrědъ* (рус. *обряд*). Отсюда «рядить» в смысле «устанавливать порядок» (в выражении судить и *рядить*). Те же корни в единстве с отрицательными частицами будут обозначать *беспорядок*. Таковы ведийские *án-rtá-*, *nir-rti*, русское *не-у-рядица*. *Неурядица* — это отсутствие порядка в делах, вносимого ритуалом, обрядом. Согласно В. Н. Топорову, есть основание полагать, что *ряд* и *рядить* были основными техническими терминами для обозначения ритуала и основного ритуального действия в славянской традиции.
174. *Baal I. Van. Dema Description and Analysis of Matind-Anim Cultur (South New Guinea). The Hague, 1966. P. 205.*

175. Ibid. P. 206–207. В тотемистической мифологии разграничение жизненно важного и жизненно неважного происходило не столько по предметному, сколько по ритуальному основанию. По существу, дородовая община была слабо расчлененным организмом, управляемым ритуалами. Сама значимость тех или иных вещей определялась целями, которые преследовал человек в ритуализованной деятельности: чтобы вещь приобрела локализованное существование, она должна быть маркирована ритуалом и в ритуале. Ритуал складывался как средство поддержания общих норм и ценностей общины. Любой акт практической деятельности должен был получить санкцию через восприятие образцов поведения, выработанных коллективом, через механизм подражания поведению великих основателей рода. Отступление от ритуала было равносильно потере твердой почвы под ногами, засасыванию тьмой неразличимости.
176. Первое развернутое описание тотемизма и его анализ как социального феномена было дано Джеймсом Джорджем Фрейзером (1854–1941), профессором Кембриджского университета с 1907 г. в его работах «Тотемизм» (*Fraser J. J. Totemism. Edinburg, 1887*), «Золотая ветвь» (London, 1890. V. 1–2; 3 ed. London, 1907. V. 1–12), «Тотемизм и экзогамия» (*Totemism and exogamy. London, 1910–1937. V. 1–5*). Согласно Фрейзеру, тотемизм — это «идентификация человека с его тотемом».
177. *Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien // Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völkermuseum. Frankfurt am Main, 1907–1920. V. 1–5.*
178. *Howitt A. W. Kamilaroi and Kurnai. 1880. P. 168.*
179. Цит. по: *Шахнович М. И. Советский историк религии В. Г. Богораз-Тан (к столетию со дня рождения) // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966. С. 276.*
180. *Иохельсон В. И. Одульский (юкагирский) язык // Языки и письменность народов Севера. М.; Л., 1934. Ч. III. С. 177.* Обращение к африканским языкам банту обнаруживает аналогичную ситуацию. Э. Кассирер цитирует выдержку из исследования Релем грамматики языка племени шамбала. О людях шамбала Рель пишет следующее: «...они говорят о Боге как о безличностном, имманентном всему творению духе (Mulungu. — *E. P.*). Мулунгу живет в лесах, на отдельных деревьях, в скалах, в пещерах, в диких животных (львах, змеях, кошках), в птицах, саранче и т. д. Для такого мулунгу, чего-то совершенно безличностного, в классе I (классе личностей) нет места» (Цит. по: *Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 367*). Аналогичное сообщение относится к племени яо из Британской Центральной Африки. Раскрывая суть анимистических представлений яо, исследователь их языка Хезеруик пишет: «В использовании туземцами и в форме слова (Mulungu) не предполагается личность, ибо оно не относится к классу личных имен... Его (грамматическая. — *E. P.*) форма указывает скорее на присущее чему-то состояние или свойство, подобно тому как жизнь или здоровье присущи телу» (Там же. С. 387).
181. *Кассирер Э. Сущность и действие символического понятия // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. С. 300.* Сам Э. Кассирер ссылается на наблюдения этнографов: *Man E. H. On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Island, London // Transact. of the Philological Society. London, 1882–1884; Portman M. V. Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes. Calcutta, 1898. Cap. IV и др.*
182. Ibid. P. 312.

183. Вот свидетельство Ф. Кэшинга, относящееся к периоду 1891–1892 гг.: у зуньи части тела и функции тотемного животного получают особые названия и соотносятся с частями света. Например, правая нога или рука данного животного будет соответствовать северу и такое местоположение рассматривается как самое почетное в клане: «Далее, название другой части тела — левой ноги или руки и ее силы и т. п. — относится к западу и является вторым по почетности в клане; третья часть тела, — скажем, правая стопа — относится к югу и занимает третье по почетности место; четвертая часть тела — левая стопа — относится к востоку и находится на четвертом месте по почетности; пятая часть тела, — допустим, голова — принадлежит к высшему миру и стоит на пятом месте по почетности; шестая часть тела, — к примеру, хвост — относится к низшему миру и шестой категории почетности; между тем, сердце или пуп или центр бытия является по почетности равным образом и первым и последним...» (Кэшинг Ф. Г. Очерк мифосоциологической организации зуньи // Кассирер Э. Указ. соч. С. 322).

184. Там же. С. 321.

185. Люди далеко не сразу научились выделять себя из окружающего мира. «Сознание различности есть относительно позднее приобретение человечества и, вероятно, относительно малый фрагмент неопределенно большого фона изначальной идентичности» (Юнг К. Г. Анима и анимус // Психология бессознательного. С. 275). Для прогресса когнитивности необходимо было распадение (диссоциация) контурно-размытых определений вещей. Дело в том, что размытые образы не удерживаются в памяти на длительный срок. Они бесследно пропадают при наложении на них последующих впечатлений: улетучиваются, выветриваются из памяти. В силу своей неустойчивости (требующей постоянного подкрепления презентуемой информацией) размытые образы не могут служить средством коммуникации и накопления социального опыта, а без систематической аккумуляции опыта невозможна выработка культуры, взятой в любой ее форме, а значит, недостижимым становится само превращение полузверя-получеловека в человека, отвечающего за свои поступки, т. е. *homo sapiens*'а в подлинном смысле слова.

Вот почему необходима была диверсификация адистрибутивной когнитивной массы впечатлений, и она происходила по крупным основаниям артикуляции. Симультанный способ вступал в противоречие с требованиями жизни и должен был быть устранен: должен был перейти на субдоминантный (подчиненный) способ обращения с информацией. Человеческой когнитивности следовало научиться различать целостные предметы, их признаки, части, состояния и соотносительность всего названного друг с другом. Соответственно в основу диверсификации объектов мысли легли самые грубые и в то же самое время — самые емкие членения мира. Эти основополагающие членения мира производились бессознательно, исподволь — просто в силу накопления социального опыта, и потому матрицы членения мира, которые на нашей стадии развития культуры мы называем «предмет», «признак», «отношение», для архаического сознания составляли его *архетипическую* составляющую, выработанную далеко не сразу. Тот путь, которым архетипические матрицы когнитивности получили вербальное оформление, нас и будет интересовать в данной главе. Подчеркнем, что в исходном пункте выработки архетипических матриц членения мира оказывается сенсорно-гаптический способ артикуляции.

Человеку не нужно доказывать, что целое отличается от части уже тем, что его диагностирование недоступно *одному* органу чувств, а доступно лишь их

совокупности. Для узнавания целостного предмета необходима целостность восприятия, складывающаяся из *полиmodalного* диагностирования отдельных признаков. Скажем, апельсин мы чувствуем, как тело круглое или шарообразное, оранжевого цвета, особенного запаха и вкуса. В этом сложном впечатлении контур предмета и цвет даются глазом; шарообразная форма — преимущественно рукой с ее мышечной системой (но также и глазом), а последние два качества — обонятельным и вкусовым анализаторами. Диагностирование объекта складывается в определенную последовательность: глаз видит апельсин, потом протягивается рука и схватывает его, наконец, апельсин подносится ко рту и носу; новые движения — и появляются ощущения запаха и вкуса. В процессе диагностирования некоторой целостности ее признаки отчленяются самим употреблением *разных* органов чувств. Главным движителем расчленения является изменчивость внешних воздействий, позволяющая группировать сходное со сходным, отличное — с отличным. Так, между собаками разных пород число сходств больше, чем между любой собакой и любой лисицей.

Если бы человек имел несчастье запоминать всякую вещь со всеми ее индивидуальными особенностями, в его сознании должны были бы сохраняться миллионы и миллионы образов: он утонул бы в массе информации, загромождающей его память. Однако наш мозг устроен так, что все сходное, как часто повторяющееся, фиксируется прочнее всего несходного. На этой основе происходит интегративный процесс сочетания тысяч и миллионов сходных индивидуальных особенностей в укрупненные единицы информации (которые мы называем «представлениями»). По ходу построения укрупненного образа происходит сопоставление целого предмета с отдельным его признаком. При этом мы выбрасываем из памяти наиболее непостоянные признаки вещи (скажем, шероховатый узор корки на поедаемом апельсине). Иначе говоря, сопоставление признака части с целым требует *отвлечения*. На помощь этой когнитивной процедуре снова приходят органы чувств, а именно на первых порах чувствование вблизи *перевешивает* чувствование вдаль. Вблизи мы получаем возможность пускать в ход все чувства: обонять, осязать, различать форму, цвет, запах, вкус, твердость, мягкость, шероховатость. Но зрение, нюхание, осязание, слушание — это движения, сопровождаемые мышечным чувством. В каждом акте диагностирования признаков мышечные реакции различны: ближние предметы человек схватывает рукой, к дальним — бежит. Так вместо предметов внешнего мира главными объектами рецепции становятся признаки, состояния и отношения предметов друг к другу. Происходит расчленение предметов на признаки, непосредственно доступные контактными рецепторам и не доступные гаптическому контакту. Как подчеркивал И. М. Сеченов, более и более дробная диссоциация чувственных групп и рядов неизбежно связаны «с упражнением чувств и умножением жизненных встреч». Близь, даль и высота предметов, пути и скорости их движения — все это продукты мышечного чувства, — подчеркивал великий физиолог.

186. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 41.
187. Hocart A. M. The Northern States of Fiji. Royal Anthropological Institute, Occasional Publication. London, 1952. P. 235.
188. Strehlow T. G. H. Aranda Traditions. Melbourne, 1947. P. 112.
189. Spencer T. G. H., Gillen F. I. The Native Tribes of Central Australia. London, 1938. P. 193.

190. См.: *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 1. С. 253.
191. *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 180.
192. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 41.
193. *Кассирер Э.* Сущность и действие символического понятия // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. С. 353.
194. Там же. С. 364.
195. Эссе Германа Узенера «Имена богов» цит. по: *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 337.
196. Описание ритуалов и быта на Новой Гвинее дается по: *Путилов Б. Н.* Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. М., 1980.
197. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 199.
198. Еще у пифагорейцев существовало предписание, проснувшись, сразу же тщательно разглаживать постельные принадлежности, чтобы сохранившийся на них отпечаток тела не мог быть использован во вред человеку. Соответствующие сведения Э. Кассирер заимствует из работы: *Werner H.* Die Ursprünge der Metapher. Leipzig, 1919.
199. *Mathews R.* Voyage a la rivere de Sierra Leone. 1785–1787. P. 267.
200. *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 357. При этом Кассирер ссылается на наблюдения этнографов: *Cuoq.* Lexique. Algonquine; *Howitt.* The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904; *James.* Primitive Ritual and Belief. London, 1917.
201. *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 404.
202. Там же. С. 328. Отметим, что в этом пункте представления Э. Кассирера полностью совпадали с представлениями А. Ф. Лосева. «Любое построение отвлеченной мысли, — писал А. Ф. Лосев, — которое является только отражением действительности, для мифологии является самой действительностью со всеми ее материальными и вещественными свойствами, со всеми ее чувственными качествами, в виде живых существ или неживых предметов. В мифе все идеальное вполне тождественно с материальным и вещественным, а все вещественное ведет себя так, как будто бы оно было идеальным» (*Лосев А. Ф.* Мифология. Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 458).
203. *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности: Фрагменты // Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 263. Примечание.
204. *Потебня А. А.* Психология поэтического и прозаического мышления // Там же. С. 206. Здесь же А. А. Потебня приводит размышления А. Н. Афанасьева о «чародейной» власти слов: «Руны и чародейные песни... всеильны: они могут и умертвить, и охранить от смерти, и даже воскресить, делать больными и здоровыми... насыпать бури, дождь и град, разрывать цепи... все это не более, как метафорические выражения (Потебня, в отличие от А. Н. Афанасьева, настаивает на *прямом тождестве* мифического выражения с его объективным значением. — *Е. Р.*), издревле служившие для обозначения небесных явлений, но впоследствии поняты буквально и примененные к обыкновенному быту человека. Как вой зимних вьюг мертвит и усыпляет природу и как оживляют (пробуждают) ее звуки весенней грозы, так же ту силу получила и человеческая песня» (Цит. по: *Потебня А. А.* Указ. соч. С. 258). Ф. И. Буслаев в «Исторических очерках русской народной словесности и искусства» (СПб., 1861. Т. 1) свидетельствовал, что севернорусский крестьянин, поющий былины, и огромное большинство тех, которые его слушают, безусловно, верят в истину чудес, какие в былине изображаются. «Мой провожатый, — замечает Ф. И. Буслаев, — слушал былину (про 40

- калик) с такою же верою в действительность того, что в ней рассказывается, как если бы дело шло о событии вчерашнего дня, правда, необыкновенном и удивительном, но тем не менее вполне достоверном».
- А. А. Потенбня приводит и другое любопытное свидетельство отождествления изображения с изображаемым в массовом сознании. Когда исполнение оперы Ф. И. Глинки «Жизнь за царя» пришлось на период польского восстания, то публика топотом и свистом *прогнала* поляков с театральной сцены. Таков был подъем национального патриотизма, что актеры, исполнявшие роли поляков, стали *неугодны* публике.
205. *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 371.
206. Там же. С. 356. Э. Кассирер ссылается на этнографические исследования Бунге, Хопфнера, Фокарта и др. (Там же. С. 386).
207. Там же. С. 358. В примечании Э. Кассирер цитирует Хопфнера: «Чем величественнее и могущественнее был бог, тем сильнее и влиятельнее должно было быть его подлинное имя. Поэтому совершенно последовательно заключение, что подлинное имя единого исконного бога, творца люди вообще неспособны вынести: ведь это имя было и божественное само по себе, причем в своей высшей потенции оно слишком сильно для слабой природы смертных и поэтому убивает того, кто его услышит» (*Hopfner. Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Leipzig, 1921. S. 701*).
208. Цит. по: *Иванов В. В.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981. С. 141.
209. В зародышевом виде «миф целиком замкнут в сфере примитивного ощущения и восприятия, в сфере чувства и аффекта и не оставляет места аналитическим разделением и различениям, которые впервые вводит „дискурсивное“ понятие» (*Кассирер Э.* Указ. соч. С. 276).
210. Цит. по: *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 412.
211. Цит. по: *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 385.
212. Там же. С. 334–335.
213. См.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. Мирча Элиаде сводит форму космогонического мифа к таким сюжетам: вначале существует хаос, т. е. слитность и единство, которые в то же время каким-то образом дифференцированы, но слабо и имплицитно, хаос затем поляризуется и распадается на два противостоящих начала: небо и землю, поляризация опосредуется появлением медиатора, который воплощается в растении, дереве, горе или животном. Следующий этап — антропоморфизация медиатора, приобретение им облика антропоморфного космического героя, разделяющего и соединяющего небо и землю. Антропоморфизация медиатора означает также «очеловечивание» Вселенной, что достаточно часто ведет к отождествлению ее с человеческим телом, т. е. с антропоморфизированной тотемной плотью. Согласно «Авесте», Вселенная создана из членов тела первочеловека Пуруши (АВ X, 2).
214. Брахман (*Brachman*) — существительное среднего рода, имеющее значение «молитва», «сакральная формула», молитвой, обращенной к божеству, риши влиял на космический порядок.
215. Подробнее см.: *Кейпер Ф. Б. Я.* Древний арийский словесный поединок // Тр. по ведийской мифологии. М., 1986.
216. Обзорную литературу см.: *Hillebrandt.* Vedische Mythologie. Breslau, 1929; *Gonda I.* Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam, 1970; *Idem.* Hymns of the Rigveda not Employed in the solemn Ritual. Amsterdam, 1978.

217. Подробнее см.: *Елизаренкова Т. Я.* Еще раз о ведическом боге Варуна (Varuna) // Тр. по востоковедению. Тарту, 1968. Т. 1.
218. Подробнее см.: *Миллер В. Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой // Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.
219. См.: *Овсянко-Куликовский Д. Н.* Религия индусов в эпоху вед // Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962. Более подробное изложение представлено в: *Овсянко-Куликовский Д. Н.* К истории культа огня у индусов в эпоху вед. Одесса, 1887.
220. См.: *Hopkins E. W.* Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic // J. of the American Oriental Society. New Haven, 1909–1910. V. 30; *Keith A. B.* Religion and Philosophy of the Veda und Upanisads. Cambridge, 1925. V. 1. S. 154; *Idem.* Indian Mythology // The Mythology of All Races. New York, 1864. V. 6. P. 43.
221. Согласно ведийским представлениям, вода — это иная ипостась огня. Она всегда содержит элемент огня. Огонь — «дитя вод». Ср.: Махабхарата. Араниа капарван. 212.5.
222. Широкими мазками живописует Д. Н. Овсянко-Куликовский наивное превознесение огня ведийскими ариями. Итоговая характеристика культа огня выглядит у отечественного автора в следующем виде:
- I, 94, 7: «Ты, который со всех сторон являешь прекрасный и одинаковый вид, светишь даже издали, подобно молнии; ты смотришь, о бог, даже сквозь тьму ночи!»
- IV, 6, 6: «Благодатен, прекрасен, о прекрасноликий Агни, вид у тебя — грозного, изменчивого, когда клубы дыма не заволокли твоего блеска тьмою, не наложили пятна на (твое. — Д. О.-К.) тело».
- IV, 7, 10: «Тотчас же обнаруживается мощь новорожденного, когда ветер раздувает его пламя; он простирает к дровам острый язык; даже твердую пищу раздробляет он челюстями».
- IV, 10, 5: «Твой вид, о Агни, в высшей степени сладостен как днем, так и ночью; как золото, великолепно сияет он вблизи».
- IV, 11, 1: «Прекрасный, о мощный Агни, твой лик сияет при солнце; яркий на вид, он виден даже ночью...».
- V, 1, 1–2: «Проснулся Агни (пробужденный. — Е. Р.) возжжением людей. Как птицы, летящие к ветке, мчатся к небу его лучи. Проснулся жрец (Агни. — Е. Р.) для жертвоприношения богам, высоко поднялся рано утром благосклонный Агни; обнаружилось яркое пламя возжженного, — великий бог из тьмы освободился!»
- V, 7, 4: «Даже ночью он делает свет для находящегося вдаль, когда, нестареющий очиститель, он сокрушает деревья».
- VI, 6, 3: «Во все стороны растекаются, движимые ветром, о Агни, твои яркие лучи, о яркий...»
- VII, 3, 2: «Он запыхтел, как конь, жадно устремляющийся к пастбищу... Ветер вздувает его пламя, но путь твой остается черным».
- VIII, 43, 3–5: «Как звезды... ярко твой блеск, о Агни. Зубами пожирает он дрова. Светозарные огни, которых знаменем служит дым, гонимые ветром, ретиво стремятся к небесам. Эти возжженные огни ретиво обнаружились, как светочи (иди знамена. — Е. Р.) зорь».
- X, 45, 7: «...он вздымает, клубя, красный дым, — ярким пламенем стремится он к небу» (цит. по: *Овсянко-Куликовский Д. Н.* Религия индусов в эпоху вед. С. 160–161).

223. Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой // Миллер В. Ф. Указ. соч. С. 135. В. Ф. Миллер отсылает к работе: Weber A. Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals // Indische Studien. Bd. X. Сам В. Ф. Миллер раскрывает эту тему, обращаясь к поведению Индры: «Тебе послан бархис, выжат сома, о Индра! приготовлено зерно для еды твоим гнедым» (III, 35, 7). «Какие чувства, — замечает В. Ф. Миллер, — возбуждает в Индре выпитый сома, видно из гимна X, 119:
- „1. Вот мое намерение: я дарую корову, коня! Ведь я выпил сомы!
 2. Будто бурные ветры, возбудили меня выпитые напитки! Ведь я выпил сомы!
 3. Меня возбудили выпитые напитки, как быстрые кони (влекут) колесницу. Ведь я и т. д.
 4. Ко мне достигла молитва, как корова (спешащая. — *Е. Р.*) к любимому теленку. Ведь я и т. д.
 5. Как плотник *вандхуру*, огибаю я и вокруг сердца молитву.
 6. Даже (ничтожной. — *Е. Р.*) пылинкой (*aksipat*) не представляются мне пять колен. Ведь я и т. д.
 7. Оба мира (земля и небо. — *Е. Р.*) даже не составляют половины меня. Ведь я и т. д.
 8. Небо превосхожу я величию и эту пространную землю. Ведь я и т. д.
 9. Вот я эту землю поставлю сюда и туда. Ведь я и т. д.
 10. Быстро эту землю переброшу я сюда и туда. Ведь я и т. д.
 11. Одна половина моя на небе, вниз протянул я другую.
 12. Я величествен, я возвышен до облаков. Ведь я пил сому“ (Тринадцатый стих: „Я иду, как изукрашенный служитель, несущий приношения богам“ — не вполне идет к Индре. Быть может, здесь разумеется хотар богов, Агни)».
224. Renou L. Language et religion dans le Rigveda: quelques remarques // Die Sprache. 1949. Bd. I.
225. См.: Heesterman I. C. Reflexion on the Significance of the *daksina* // Indo-Iranian J. 1959. V. III.
226. См.: Кулланда С. В. Царь богов Индра: юноша — воин — вождь // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995.
227. Об ирригации в Древней Индии см.: Puri B. N. Irrigation and Africultural Economics in Ancient India // ABORY. V. 48–49. 1968.
228. Вритра — «перворожденный» (РВ. I. 32, 34). Он змееобразен: без рук и ног, бесплечий, издает шипение. Он — дикий, хитрый зверь, растет во тьме, «нечеловек» и «не-бог». В его распоряжении гром, молния, град, туман. Вритра скрыт в воде, лежит в водах, сдерживает воды. Подробнее см.: Dardekar R. N. Vrtraha/Indra // Annals of the Bhabdarkar Oriental Research Institute. Poona, 1951. V. 31; Dumézil es Aspects de la fonction guerriere chez les Indo-Européens. Paris, 1956.
229. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. соч. С. 149.
230. Там же. С. 150.

231. Там же. С. 152.
232. «Существует только то, что имеет имя. Через имя его носитель приобщается к существованию, оно является неким внутренним качеством. Из этого следует, что знать имя — означает знать суть его носителя, подчинить его своей власти, а деть имя — значит создать носителя, поскольку пока нет имени, нет и соответствующего предмета или персонажа» (*Елизаренкова Т. Я.* Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 469).
233. В древневедийском литературном памятнике Яшт читаем: «...открой мне то из твоих имен, которое величайшее, лучшее, справедливейшее, самое *yaskard* („завершающее действие“» (Ят. 1.5).
234. Подробнее см.: *Кейпер Ф. Б. Я.* Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Тр. по ведийской мифологии. М., 1986; *Lietaert Peerbolt M.* Prenatal Dynamics. Leiden, 1954; *Idem.* The Orgastical Experience of Space and Methapsychologic Psychology. Leiden, 1955; *Stricker.* Mededeelingen en Verhandlungen van het Vooraziaatisch-Egyptisch Genootschap // *Ex Oriente Lux.* Leiden, 1963; *Елизаренкова Т. Я.* Основные направления научного творчества Ф. Б. Я. Кеппера // Кеппер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. См. также: *Kuper F.* Aryans in the Rigveda. Suties in Indo-European. Leiden, 1991.
235. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1983. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. С. 51.
236. Там же. С. 48. У Гомера о Зевсе можно прочитать: «Он благоговейно боялся, как бы ни вызвать неудовольствия быстрой Ночи» (Ил. XIV, 201).
237. Там же. С. 51.
238. Там же.
239. Там же. С. 49.
240. Там же.
241. Там же. С. 54.
242. Там же. С. 57.
243. *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 445.
244. Там же. С. 247.
245. Типичной хтонической фигурой является кентавр: у него торс и голова человека, а туловище лошади. Конский желудок приспособлен для переваривания растительной пищи. Может ли человеческая голова и человеческий рот поглотить достаточное количество растительной массы? Очевидно, нет. Но древние греки не задумывались над такими проблемами.
246. Подробнее см.: *Берти Э.* Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова // Культурология. Ростов-на-Дону, 2001; *Кессиди Ф.* К проблеме «греческого чуда» (там же).
247. *Откупщиков Ю. В.* ΑΠΠΟΛΩΝ (мифолого-этимологический этюд) // Античный мир. Проблемы истории и культуры. СПб., 1998.
248. В пользу малоазийского происхождения культа Аполлона высказался У. фон Виламовиц-Меллендорф (*Wilamowitz-Meelendorff U. V.* Apollon // *Hermes.* 1903. Bd. 38. S. 585). К этой точке зрения присоединился А. Ф. Лосев: «Современная мифологическая наука с полной достоверностью относит это (культ Аполлона. — *Е. Р.*) к Малой Азии» (*Лосев А. Ф.* Античная мифология. М., 1957. С. 270). Работы авторов, несогласных с такой трактовкой, указывает в своей статье Ю. В. Откупщиков (Указ. соч. С. 36. Примеч. 6).

249. *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 338–339. В отличие от Э. Кассирера, К. Хюбнер видел специфику употребления имени в системе номинативного реализма в том, что «нуминозное имя собственное выполняет функцию понятия (мы бы сказали: мнемонического знака. — *Е. Р.*): так как, с одной стороны, оно именуется многообразием предметов, с другой — постоянно представляет все того же самотождественного индивидуума» (Хюбнер К. Истина мифа. С. 169). Согласно В. В. Каракулову, в мифологической картине мира «основное внимание уделяется не языку в целом, а имени, которое мыслится органически связанным с именуемым им предметом, вещью, явлением, составной его частью, а следовательно, выражающим его сущность; знание человека, таким образом, равнозначно познанию соответствующего предмета» (*Каракулов В. В.* Первые греческие философы о роли языка в познании // Учен. зап. Душанб. гос. пед. ин-та им. Шевченко. 1963. Т. 40. Сер. Филология. Вып. 16. С. 73).
250. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 125.
251. *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. С. 249.
252. См.: *Cook A. Zeus. A study in ancient religion.* 1914–1940. V. I–III. № 1. P. 490–496.
253. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I. S. 52.
254. Ibid. *Nebel G.* Phindar und Deiphik. S. 139.
255. *Nebel G.* Phindar und Deiphik. S. 139.
256. *Gronbech V.* Götter und Menschen. S. 43.
257. См.: *Burkert W.* Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. S. 347.
258. *Casel O.* Altchristlicher Kult und Antike // Jahrbuch für Literaturwissenschaft. Münster, 1923. S. 10.
259. Цит. по: *Wilamowitz-Moellendorff U.* Der Glaube der Hellenen. Bd. I. S. 295.
260. См.: *Pororny I.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Bern; München, 1959; *Taxo-Году А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979.
261. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Bd. II. S. 53.
262. Ibid. S. 54.
263. *Лосев А. Ф.* Гомер. М., 1960. С. 311.
264. Там же. С. 260.
265. См.: *Trumphy H.* Kriegerische Fachausdrucke im griechischen Epos. Basel, 1950.
266. *Лосев А. Ф.* Гомер. С. 334.
267. Там же. С. 336.
268. *Гордезиани Р. В.* Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978. С. 145.
269. См.: *Heden E.* Homerische Götterstudien. Uppsala, 1912. S. 149.
270. По Гомеру, в «битве богов» Гера, Афина, Посейдон, Гермес, Гефест сражаются на стороне ахейцев, Арес же, Аполлон, Артемида, Афродита, Лето и Ксанф — на стороне троянцев (Илиада. XX. 31–74). Аполлон насыляет язву на греческий лагерь (Илиада. I, 8–10). Афина сдерживает разгневанного Ахилла от нанесения раны Агамемнону (I, 188–200). Фетида ходатайствует перед Зевсом за Ахилла (492–533). Зевс посылает Агамемнону обманное сновидение (II, 1–40). Афродита обманным путем спасает Париса, побежденного Менелая (III, 374–382). Афина побуждает троянца Пандара нарушить только что заключенное перемирие и бросить стрелу в Менелая (IV, 50–104),

хотя сама же она не дает этой стреле прикоснуться к Менелаю (129 и сл.). В начавшейся после этого битве Арес и Аполлон воспаляют сердца троянцев, Афина же вдохновляет ахейян (422–456). Когда Пандар ранит Диомеда, последнего немедленно исцеляет Афина, и Афина же побуждает его ранить Афродиту (V, 120–132). Афродита уносит с поля сражения раненного Диомедом Энея (311–318). Аполлон доставляет его в Трою (445 и сл.), несколько раз защищает его от нападения Диомеда (436–443), а Артемида, Лето и Феба его исцеляют (447). После этого и Аполлон (449 и сл.) и Арес (461 и сл.) вновь возбуждают людей сражаться, и к ним потом присоединяются Гера и Афина, причем первая голосом Стентора вдохновляет всех ахейцев, вторая натравливает Диомеда на Ареса (778–863). Потом и сам Зевс бросает молнию (VIII, 75 и сл.) в знак поражения ахейцев, действуя так на основании предопределения судьбы, указанного ему из взвешивания на весах жребиев троянцев и данайцев (69–71). В дальнейшем он снова воодушевляет троянцев, чем вызывает негодование Геры и Афины, уже готовых помочь данайцам, но их Зевс удерживает через свою посланницу Ириду (350–437). В следующих главах Илиады Гера убеждает Сарпедона выступить в бой, предоставив себя судьбе, но дело кончается тем, что его убивает Патрокл (XV I, 419–490); его тело спасает Аполлон (уже по повелению Зевса), а Сон и Смерть переносят в Ликию (656–683). Гера посылает Ириду к Ахиллу с повелением выйти на бой для отмщения смерти Патрокла и спасения его тела (XVIII, 170–201); она же повелевает Солнцу закатиться в этот день раньше обычного (239–242). Гефест по просьбе Фетиды изготавливает Ахиллу его знаменитый щит (428 и сл.), который она и доставляет своему сыну (XIX, 1–27) Афина (по повелению Зевса) подкрепляет нектаром и амброзией страдающего Ахилла (338–348). В следующий отрезок времени для отвлечения внимания Ахилла от Трои Аполлон выставляет против него Агенора (XXI, 545–549), потом удаляет Агенора и уже сам лично в образе Агенора заставляет Ахилла преследовать себя и тем самым удалиться от Трои. Ирида передает повеление Зевса Ахиллу прекратить надругательство над телом Гектора, а Приаму — ехать к Ахиллу с выкупом и просить возвратить тело Гектора (XIV, 143–188).

271. Подробнее см.: *Schrade H. Götter und Menschen Homers. Stuttgart, 1952. S. 274–279.*
272. См.: *Зелинский Ф. Ф. Закон хронологической несовместимости и композиция «Илиады» // Chaisteria. М., 1897. С. 103–121.*
273. *Шталь И. В. Синкретизм эпического мышления и принципы эпической характеристики предметов и явлений (по материалам «Илиады» Гомера) // Античность и современность. М., 1972. С. 218.*
274. *Лосев А. Ф. Гомер. С. 205.*
275. Цит. по: *Лосев А. Ф. Гомер. С. 101.*
276. *Шталь И. В. Гомеровский эпос: Опыт текстологического анализа «Илиады». М., 1975. С. 111.*
277. См.: *Snell B. Die Entdeckung des Geistes Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1946. S. 29 и след.*
278. См.: *Schrade H. Götter und Menschen Homers. S. 263–266.*
279. *Fränkel H. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1962.*
280. См.: *Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.*
281. Цит. по: *Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. СПб., 1998. С. 192.*
282. *Nebel G. Pindar und Delphik. Stuttgart, 1961. S. 58.*

283. См.: Пиндар. Вакхил. Оды. Фрагменты. М., 1980.
284. Лосев А. Ф. О типах грамматического предложения в связи с историей мышления // Знак. Символ. Миф: Тр. по языкознанию. М., 1982. С. 323–324.
285. Подробнее см.: Гордезиани Р. В. Указ. соч. С. 339.
286. Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 144.
287. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 93.
288. Там же. С. 88–89.
289. Snell B. The discovery of the mind. New York, 1960.
290. Кессиди Ф. Х. Указ. соч. С. 81.
291. Лосев А. Ф. Гомер. С. 115.
292. Лосев А. Ф. Гесиод и мифология // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1954. Т. LXXXIII. Вып. 4. С. 294.
293. Там же.
294. Там же. С. 288.
295. Там же. С. 274.
296. Там же. С. 281.
297. Там же.
298. Там же. С. 293.
299. Там же.
300. Там же. С. 271.
301. См.: Kerenvi K. Das persische Millenium im Mahabharata, bei der Sibylle und Vergil Klio. V. XXIX. 1936. S. 1–35. В индуистской мифологии круговорот поколений начинался с «благого» века. В эпоху критаяги люди не знают горя и болезней, царит всеобщее равенство, все поклоняются одному божеству и существует лишь одна веда. В смене юг закон (дхарма) постепенно теряет опору. Вначале держится на 4 «стопах», затем — 3, на 2 и, наконец, на 1. Соответственно в третаягу справедливость постепенно уменьшается, появляются пороки, но все строго соблюдают религиозные обязанности. Широко распространен институт жертвоприношений. В эпоху двапараюги в мире начинают преобладать зло и пороки. Людей поражают недуги. Уже не все способны постичь распавшуюся на 4 части веду. В эпоху калиюги (*kali* — «черный») добродетель приходит в полный упадок, жизнь людей становится коротка, полна зла и грехов, они истребляют друг друга в войнах. Цари грабят подданных. Преступники процветают. Женщины предаются распутству. Веды в полном пренебрежении. Таким образом, между греческой и индуистской мифологией можно обнаружить много общего, но если в индуизме господствовала идея *круговорота* поколений, то Гесиод вытягивает смену поколений в линейную цепочку.
302. Фрагменты из ранних греческих философов. Ч. I. С. 82.
303. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1959. Т. II: Первые философы. С. 119.
304. Фрагменты... С. 81.
305. В гомеровских гимнах утверждалось, что вдохновенный музами певец познает то, что «в мыслях у Зевса» (Нот. Нутп, 654–662). У пифагорейцев после числа на втором месте по мудрости находился «тот, кто установил имена вещам». Со своей стороны Эмпедокл утверждал, что в «мифе» заключается истина (*aletheie para mythois*), которую трудно усвоить (В, 114.1), но именно через миф обнаруживает себя божественное (*theo para mython acoysas*) (В, 23.11). А Платон прямо заявлял, что неверие в мифы равносильно неверию в богов (Законы, X.887d).

306. Благорасположение и покровительство бога, наделяющего отдельного человека его талантом, это все та же идея «вложенности» психики со стороны высшего существа в структуру индивидуального тела, в пассивную восприимчивость внешнего (потустороннего) воздействия. Это пример все той же «эргативной логики» (А. Ф. Лосев), представляющей человека послушным орудием божественной воли. Но такие представления сохранялись очень долго даже тогда, когда условия жизни архаического полиса перестали существовать. Представление о неразрывной связи мастерства в специфическом «техне» с наставничеством определенного бога выливается в «олимпийский» способ организации социально полезных навыков и знаний. Так, по Гомеру и Гесиоду, оказывается, что все производственные и социальные навыки замкнуты на группу божественных имен. В результате анализа распределения навыков и умений по именам богов в гомеровских гимнах, в поэмах Гомера и Гесиода Н. С. Вольская приходит к выводу, что самыми «универсальными» богами Олимпа являются Афина (13 навыков) и Зевс (8 навыков). Только 5 имен (Аид, Персефона, Гефест, Музы, Хариты) нагружены одним навыком. Остальные несут несколько навыков, иногда совместно с другими именами. Так происходит дифференциация богов по родам занятий, в результате которой Афина Эргана везде сопровождает горшечное дело, Зевс Ксений освещает своим присутствием гостеприимство, а Зевс Орикий (Hōrikios) присутствует при клятве. Отныне каждый бог (или его особая ипостась) занимается своим, строго определенным делом. Перефразируя И. Канта, можно сказать, что боги служили грекам алфавитом, который позволял им проговаривать их опыт. Эту мысль Н. С. Вольская выражает следующим образом: «Древний грек испытывал весьма своеобразную нужду в богах: если говорить современным языком, такой бог для грека крито-микенской и гомеровской эпох — что-то вроде нашего справочника, откуда он (грек) познает искусство жить и трудиться» (Вольская Н. С. Семиотика древнегреческого мифа (по произведениям Гомера и Гесиода) // *Вопр. философии*. 1972. № 4. С. 124). Имена богов превращаются в средство дистинкции, в мнемоническую систему, вписывающую сознание индивида в коллективную ментальность.
307. *Геродот*. Истории. М., 1993. Кн. 11. Фр. 53.
308. Там же. Фр. 52.
309. В эпоху Гомера знатная верхушка патриархальных родов имела полную возможность отдаваться эстетическим переживаниям, музыке и поэзии. В эпоху своеобразного ренессанса «героического века» дворцовых цивилизаций, когда аристократия одержала верх над базилевсами, облик Аполлона наделяется новыми специфическими чертами. Аполлон входит в пантеон олимпийских богов как создатель первого пеана, как покровитель музыкального искусства.
310. *Хюбнер К.* Истина мифа. С. 186.
311. Подробнее см.: *Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. Гл. V.
312. Демократическим интенциям в истолковании мифологема судьбы прямо противостояли настроения консерваторов из аристократического лагеря. Так, в «Элегиях» Феогнида рефреном звучат слова:

Счастье и бедствие шлют боги — податели нам.

(*Феогнид*. 133–134)

Все совершается так, как порешит божество.

(Там же, 142)

Созвучны феогиновским высказывания Пиндара:

От богов рождены
Все свершения смертных доблестей:
Все, кто мудр, все, кто силен, все, кто речист.

(Пиндар. Пифийская ода, I, 41–42)

Бог («Деос»)
Все исходы вершит по промыслу своему.

(Пиндар. Пифийская ода, II, 49)

313. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Фрагменты из книги // Культурная антропология. СПб., 1996. С. 140.
314. Там же. С. 145.
315. Там же. С. 147.
316. См.: *Атхарваведа*. Избранное. М., 1976.
317. См.: *Gonda J.* Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam; London, 1970; *Henry V.* La magie dans L'Inde antique. Paris, 1954.
318. Ср.: *Ebermann O.* Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt // *Palaestra*. Berlin, 1903. V. XXIV.
319. *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1969. Т. IV.
320. Ср. рекомендации египетского папируса: «Взяв серу или глину от гончарного круга, вылепи два существа — мужское и женское, мужское сделай вооруженным как Арес, держащим в левой руке меч и поражающим правую подключичную область женского существа, а ее — обращенной к нему и стоящей на коленях» (Цит. по: *Петров А. В.* Магия в литературе ранней Римской империи // *Античный мир*. СПб., 1998. С. 336).
321. См.: *Schayer S.* Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharvaveda und den Brahmana-Texten // *Zeitschriften für Buddhismus und verwandte Gebiete*. München, 1925. Bd. XI.
322. См.: *Oldenberg H.* Die Weltanschauung der Brahmana-Texte. Göttingen, 1919.
323. См.: *Фюстель де Куланж*. Гражданская община античного мира. М., 1867. С. 53.
324. *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 408.
325. О магической ритуалистике в европейском регионе см. также: *Storms G.* Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948; *Grottman I. M. G.*, *Singen Ch.* Anglo-Saxon Magic and Medicine. London, 1952; *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907; *Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. Т. 1.
326. *Петров А. В.* Указ. соч. С. 341.
327. Там же. С. 332.
328. Перевод фрагмента приводится по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1.
329. *Лотман Ю. М., Минц З. Г.* Литература и мифология // Учен. зап. Тартус. ун-та. 1981. Вып. 546: Семиотика культуры. Тр. по знаковым системам. Т. XIII. С. 41–42.

330. «Пуруша всего лишь „материально-множественная“ основа мира. Он не творит, но из него рождаются (*jan* — ср. *ajāyata* и под.), как и он сам был рожден вначале (*purusam jatam agratan*, X, 90.7), оказавшись объектом *dha* — действия — *yat purusam yu adadhuh...* (X, 90.11), когда Пурушу расчленили, букв. расставили, поставили каждую его часть по отдельности» (Елизаренкова Т. Я. Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. С. 500. Примечание 32.
331. В ранней ведийской мифологии асуры были демонами первоначального, недифференцированного единства, в котором жизнь и свет были заключены лишь как некоторая потенция (см.: *Kuiper F. B. I. Varuna and Vidusake* (Ch. I). Amsterdam; Oxford; New York, 1979).
332. См.: *Gonda I. The dual deities in the religion of the Veda. Amsterdam et., 1974. P. 145.* Аналогию обращения к *Mitrávarun'e* в «Атхарваведе» мы видим в обращении к Вишведевам («всебогам»), которые так же, как *Mitrávarun'a*, репрезентируют нерасчленимое единство сакральных сил.
333. Отметим, что грамматист V в. Бхартрихари в своем главном сочинении «Вакьяпадия» отстаивал идею о первичности фразы как фундаментальной лингвистической единицы в противоположность утверждениям о первичности отдельного слова.
334. *Григорий Богослов. Собрание творений. Минск; М., 2000. Т. I. С. 479.*
335. Там же. С. 481.
336. См.: *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994; Он же. О небесной иерархии. СПб., 1997.*
337. Цит. по: *Мечковская Н. Б. Язык и религия. М., 1998. С. 295–296.*
338. Акты Константинопольского Собора 1351 г. // *Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 896–807.*
339. См.: *Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995.*
340. См.: *Liddell-Scott J. A Greek English Lexicon / Compiled by H. G. Liddell, R. Scott / Revised and argued throughout by H. S. Jones. With a Supplement 1968. Oxford, 1985.*
341. Догматическое богословие: Курс лекций / Сост. архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин) и архимандрит Исайа (Белов). Свято-Троицкая Лавра, 1994. С. 13.
342. Цит. по: *Кузьмина Т. А. Кризис буржуазного индивидуализма и протестантская «неоортодоксия» // Вопр. философии. 1963. № 12. С. 112.*
343. Цит. по: *Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971. С. 157.*
344. Там же. С. 156, 157.
345. Там же.
346. Там же.
347. Перефразируя Луи Рену, можно сказать, что мантры Шанкары тяготеют к тому, «чтобы выходить за пределы языка, вплоть до самой зоны молчания» (*Renou L. Le destin, du Veda dans l'Inde // Renou L. Etudes Védiques et Panineennes. Paris, б. г. V. 6. P. 11–12).*
348. *Сыркин А. Я. Указ. соч. С. 237.*
349. См.: *Гусева Н. Р. Религиозная обрядность в жизни индусской семьи // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.*

350. Цит. по: *Вигасин А. А.* Предисловие // Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). 2-е изд. М., 1990. С. 26. Три священных слова, присутствующие в зачине молитвы — бхух — земля, бхувах — воздушное пространство, свах — небо — должны были обнимать всю Вселенную.
351. Цит. по: *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир: От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагуна. М., 1996. С. 48. Рассматривая изначальную божественную речь (*daivi vac*), «стоящую у истоков всего сущего», Н. В. Исаева приводит цитату Ламы Анагорика Говины: «Мантра суть сила, а не обычная речь, которой разум способен противиться или может избежать. То, что своим звучанием выражает мантра, существует, случается. Именно здесь, а не где-нибудь слова являются деяниями, проявляющимися непосредственно. Сила истинного поэта и заключается в том, что его слова творят действительность, вызывают ее, влекут за собой и раскрывают нечто реальное. Его слова не повествуют, они действуют» (Там же. С. 239).
352. Цит. по: *Исаева Н. В.* Указ. соч. С. 185–186. По поводу представления слога Ом в качестве наиболее адекватной формы выражения сущности Брахмана Н. В. Исаева приводит комментарий Харивришабхи, которого часто отождествляли с самим Бхартрихари. Согласно его толкованию, слог Ом обнимает и покрывает собою все возможные высказывания. Применительно к нему и в сравнении с ним любые взаимопротиворечивые теории оказываются одинаково ложными, ограниченными и неполными (они ценностно равны друг другу). Все суждения как бы примиряются в слоге Ом как в едином поле вербального знания (Там же. С. 248. Примеч. 25).
353. *Григорий Богослов.* Указ. соч. С. 566.
354. Там же. С. 570.
355. Там же. С. 575.
356. *Св. Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. М., 1991. Т. 2. С. 309.
357. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. I. С. 300.
358. Там же. С. 329, 333.
359. *Булгаков С. Н.* Философия имени. Париж, 1953. С. 225, 24.
360. *Лосев А. Ф.* Миф — развернутое Магическое Имя // Символ. Париж, 1992. № 28 (Декабрь). С. 66.
361. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М, 1927. С. 157.
362. *Лосев А. Ф.* Миф — развернутое Магическое Имя. С. 229.
363. Вот как эту мысль формулировал С. Н. Булгаков: «В порядке софийном всякий человек есть воплощенное слово, осуществляемое имя, ибо сам Господь есть воплощенное Слово и Имя... Человеческое именование и имявоплощение существует по образу и подобию божественного боговоплощения и именованя» (*Булгаков С. Н.* Указ. соч. С. 578).
364. *Лосев А. Ф.* Миф — развернутое Магическое Имя. С. 226.
365. Там же. С. 194.
366. Там же. С. 27.
367. Там же. С. 28.
368. Там же.
369. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 259.
370. См.: *Черкасов И.* Интервью с профессором В. Б. Слезиным «Молясь, человек превращается в ребенка» // Комс. правда. 2001. № 213. 20 нояб. С. 16.

371. *Барт Р.* Миф сегодня // Мифологии. М., 1996. С. 233.
372. Там же. С. 269.
373. Там же. С. 265.
374. Там же. Примеч.
375. Там же. С. 268.
376. *Кассирер Э.* Иудаизм и современные политические мифы // Новый круг. 1992. № 2. С. 188.
377. *Кассирер Э.* Техника современных политических мифов // Вестн. МГУ. Сер. 12. 1994. № 5. С. 61. Специально технологии современного мифотворчества рассматриваются в монографии Е. Б. Ивушкиной и Е. Е. Несмеянова «Современная мифология» (Ростов-на-Дону, 2000).
378. См.: *Lorenz K.* Kants Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwärtigen Biologie // Blätter für Deutsche Philosophie. 1941. S. 15; Idem. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit // Piper. München, 1973.
379. *Фоллмер Г.* Мезокосмос и объективное познание (О проблемах, которые решены эволюционной теорией познания) // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1994. № 6. С. 46.
380. См.: *Russel B.* Has man a future? 1961 (Hat der Mensch noch eine Zukunft? // Kindler (München). 1963. № 7).
381. Evolutionary epistemology, nationality and the sociology of knowledge / Ed. by Radnitzky G., Barley W. W. La Salle (III) Open Court. 1988. P. 144.
382. *Фоллмер Г.* Мезокосмос и объективное познание. С. 47.
383. *Russel B.* Hat der Mensch noch eine Zukunft? S. 7.
384. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998. С. 196.
385. См.: *Mohr H.* Evolutionär Erkenntnisstheorie. Hamburg, 1987.
386. *Bavink B.* Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Zürich. 9. Aufl. 1949. S. 237.
387. *Фоллмер Г.* Мезокосмос и объективное познание. С. 39.
388. *Лоренц К.* Когнитивная доктрина априори в свете современной биологии // Человек. 1997. № 5. С. 24. «Человечество до сих пор живет на основе функционирования врожденной категории каузальности» (Там же. С. 34).
389. *Фоллмер Г.* Мезокосмос и объективное познание. С. 43.
390. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. С. 111.
391. Там же. С. 223.
392. Evolutionary epistemology... P. 20.
393. *Фоллмер Г.* Мезокосмос и объективное познание. С. 48.
394. Там же.
395. *Меркулов И. П.* Когнитивная эволюция. М., 1999.
396. Там же. С. 62.
397. Там же. С. 186.
398. Там же. С. 41. В своем выводе И. П. Меркулов смыкается с прямо противоположной крайностью: человеческая эволюция «происходит посредством аллопластических экспериментов с объектами, находящимися вне его собственного тела, и касается лишь продуктов его рук, ума и глаз, а не самого тела» (*La Barre W.* The Human Animal. Chicago, 1954. P. 90).

399. См.: *Liebarban Ph., Crelin E. S. On the speech of the Neanderthal man // Linguistic Inquiry. 1971. V. II. № 2.*
400. Поведение — «...не вторичное, поверхностное явление, которое однозначно определяется морфологическими и физиологическими структурами. Его значение состоит в том, что оно представляет собой фактическое средство взаимодействия между физической организацией и окружающим миром» (*Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. С. 94*). Правда, допущение о генетическом наследовании культурных приобретений противоречит у Г. Фоллмера его же тезису о приспособлении человеком мира к его генетической конструкции.
401. *Меркулов И. П. Когнитивная эволюция. С. 131.*
402. Там же. С. 133–134.
403. Там же. С. 135–136.
404. Там же. С. 84. Примеч.
405. Там же. С. 86.
406. См.: *Свидерская Н. Я. Осознаваемая и неосознаваемая информация в когнитивной деятельности // Журн. высш. нерв. деятельности. 1993. Т. 43. Вып. 2; Аршавский В. В. Особенности межполушарных взаимоотношений у коренного и пришлого населения Северо-Востока. Магадан, 1985. Ч. II; Ротенберг В. С., Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // Вопр. философии. 1984. № 4.*
407. *Хомский Н. Язык и мышление. М., 1972. С. 94.*
408. Там же. С. 39.
409. Там же. С. 28.
410. Там же. С. 86. Ср. также: *Chomsky N. Rules and representation. New York, 1980. P. 39.* Здесь Н. Хомский утверждает, что способность оперировать со знаками числовой системы или же с абстрактными свойствами пространства заложены в человеке природой.
411. Цит. по: *Хомский Н. Указ. соч. С. 101.*
412. Там же. С. 108.
413. См.: *Слобин Д. Психолингвистика // Слобин Д., Грин Дж. Психолингвистика. М., 1976. С. 229; Miller G. A. Linguists, psychologists and cognitive science // Language. 1990. V. 66. № 2; Nuys I. Aspects of a cognitive-pragmatic theory of language: On cognition, functionalism and grammar. Amsterdam, 1992.*
414. *Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) // Язык и наука конца XX века. М., 1995. С. 205.*
415. *Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.*
416. Там же. С. 181.
417. *Levi-Strauss C. Das Ende des Totemismus. Frankfurt am Main, 1968. S. 84.*
418. См.: *Levi-Strauss C. The garage mind. Chicago, 1966.*
419. *Хомский Н. Указ. соч. С. 93.*
420. См.: *Бутинов Н. А. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса // Леви-Строс К. Структурная антропология*
421. *Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 122.*
422. Там же. С. 120.

423. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 68.
424. Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения (обезьяна, примитив, ребенок). М.; Л., 1930. С. 120.
425. Выготский Л. С. К вопросу о плане научно-исследовательской работы по педологии национальных меньшинств // Педология. 1929. № 3. С. 377.
426. Выготский Л. С., Лурия Р. С. Этюды по истории поведения. С. 101.
427. Выготский Л. С. Педология подростка // Выготский Л. С. Собр. соч. М., 1984. Т. 4. С. 178.
428. Выготский Л. С., Лурия Р. С. Этюды по истории поведения. С. 99.
429. Подробнее см.: Тульвисте П. Л. С. Выготский и проблемы культурно-исторического развития мышления // Изучение традиций и научных школ в истории современной психологии. М., 1988.
430. См.: Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М., 1997.
431. См.: Тульвисте П. Существует ли специфически детское вербальное мышление? // Вопр. психологии. 1981. № 5; *Tulviste P. The Historical development of thought // Soviet Psychology. 1988. V. 25; Idem. Cultural-Historical Development of Verbal Thinking. Commack. Nova Sciences Publishers. 1991. № 4.* Ср. также: Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Проблема внутреннего диалогизма (нейрофизиологическое исследование языковой компетенции) // Учен. зап. Тартус. ун-та. 1984. Т. XVII. Вып. 641: Структура диалога как принцип работы семиотического механизма: Труды по знаковым системам.
432. *Berry J. W. Human Ecology and Cultural Style. New York, 1976. P. 200.*
433. *Sachse H. Naturer Kenntniss und Wirklichkeit. Vierweg. Braunschweig, 1968. S. 32.* См.: Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
434. См.: Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
435. См.: Топоров В. Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
436. Там же. С. 54. Примеч. 62.
437. См.: *Wundt W. Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Muthys und Sitte. Leipzig, 1922. Bd. 2. Teil 2; Дьяконов И. М. Языки древней передней Азии. М., 1967; Дьяконов И. М. Введение // Мифология Древнего мира. М., 1977; Рифтин А. П. Основные принципы построения теории стадий в языке: 1819–1944 // Тр. юбил. науч. сессии ЛГУ. Секция филол. наук. Л., 1946.*
438. Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Избр. психол. исслед. М., 1956. С. 204.
439. Лурье С. Я. Предтечи анархизма в древнем мире. М., 1926. С. 84.
440. Греческое понимание *physis* «ставит вопрос о *physis* как о том, откуда исходит само явление являющегося» (*Wiplinger F. Physis und Logos: Zum körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles. Freiburg; München, Wien, 1971. S. 12.*
441. По свидетельству Стобея, Фалес считал, что звезды состоят из земли, но при этом раскалены. Солнце и Луна также землистого состава. Он же первым сказал, что Луна освещается Солнцем (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 112).

442. См.: *Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970. С. 353.
443. Там же.
444. В пересказе Диодора (I в. до н. э.) теория языка, развитая Демокритом, излагалась так: «Из голоса, первоначально невнятного и нечленораздельного, постепенно стали вылепляться слова, и люди, устанавливая между собой знаки для каждого предмета, создали для себя общепонятный способ сообщений обо всем. И так как такие системы возникали везде, где живут люди, то не все люди имеют один общий язык, а в каждом месте речь сложилась как пришлось. Поэтому существуют разные языки, для которых первые системы, возникшие у всех народов, стали родоначальниками» (*Диодор*. Историческая библиотека. I, 8.3). По представлениям Ф. Хайнимана, оппозиция «слова» и «дела», «имени и дела», «слыть» и «быть» складывается в античной науке уже с конца VI в. до н. э. (см.: *Hainimann F.* Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einen Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1965. S. 9–41). Открытый разрыв с мифологической традицией здесь был налицо.
445. *Лурье С. Я.* Демокрит. С. 368.
446. *Фрейденберг О.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 28.
447. *Лосев А. Ф.* Миф — развернутое Магическое Имя. С. 226.
448. См.: *Сидоренко Е. И.* П. Флоренский о совместимости логической противоречивости Священного писания с божественным его происхождением // Тр. науч.-исслед. семинара логического центра Ин-та философии РАН 1996. М., 1997.

**ПСИХИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ
УСВОЕНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ
ИНФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКОМ**

**ПРАВОПОЛУШАРНЫЕ И
ЛЕВОПОЛУШАРНЫЕ СПОСОБЫ
ОБРАЩЕНИЯ С ИНФОРМАЦИЕЙ**

**НЕРАСЧЛЕНЕННОСТЬ МЫШЛЕНИЯ
РЕБЕНКА И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ВЕРБА-
ЛИЗАЦИИ НА ПУТЯХ К ЛИНЕЙНО-
ДИСКРЕТНОМУ ЧЛЕНЕНИЮ МИРА**

**РАННЯЯ СТУПЕНЬ РОДОИСТОРИ-
ЧЕСКОЙ КОГНИТИВНОСТИ**

**КОНСТИТУТИВНАЯ РОЛЬ РИТУАЛА
В ПЕРВОБЫТНОЙ КУЛЬТУРЕ**

**ПЕРЕХОД ОТ ГАПТИЧЕСКИ-
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО К ОНОМАС-
ТИКО-ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМУ
ВИДЕНИЮ МИРА**

**ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ КАРТИНЫ
МИРА В ЭПОХУ ПРОИЗВОДЯЩЕГО
ХОЗЯЙСТВА. ГЕНЕЗИС ФИГУРЫ
КУЛЬТУРНОГО ГЕРОЯ –
УСТРОИТЕЛЯ ВСЕЛЕННОЙ**

**АНТИЧНОСТЬ: ЭВОЛЮЦИЯ
КОГНИТИВНОСТИ ПРИ ПЕРЕХОДЕ
ОТ КРИТО-МИКЕНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
К ПОЛИСНОЙ ЖИЗНИ**

**МАГИЧЕСКИЙ РИТУАЛ
В ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ
ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ**

**ДВА ПОДХОДА К РОДОИСТОРИЧЕС-
КИМ ПРИОБРЕТЕНИЯМ СОЗНАНИЯ**

*... технические нужды
и технические потреб-
ности пробудили к
жизни новую науку —
когнитологию (от лат.
kogitare — «мыслить»)...*

*... перед когнитивной
наукой встала задача
понять, каким
образом человек
с его относительно
ограниченными воз-
можностями оказы-
вается способным
перерабатывать,
трансформировать
и преобразовывать
огромные массивы
знаний в крайне
ограниченные проме-
жутки времени...*

*... когнитология оценива-
ется как наука об
общих принципах,
управляющих мысли-
тельными процессами...*

*... язык в своей структуре
должен отражать
природу когнитивных
процессов, продукт
которых он кодирует...*

ИЗДАТЕЛЬСТВО УРСС
НАУЧНОЙ И УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

E-mail: URSS@URSS.ru
Каталог изданий
в Internet: <http://URSS.ru>
Тел./факс: 7 (095) 135-44-23
УРСС Тел./факс: 7 (095) 135-42-46

1645 - ID 6670

